

La cotidianidad, el tiempo vivido y las marcas subjetivas de la violencia

Tras las huellas del sufrimiento social en la conflictividad urbana en Medellín

INFORME FINAL DE INVESTIGACIÓN

Ayder Berrío

Magíster en Ciencia Política, Investigador Principal

Marisol Grisales

Antropóloga, Coinvestigadora

Ramiro Osorio

Estudiante de Antropología, Auxiliar de investigación

Grupo de Investigación

Cultura, Violencia y Territorio CVT

Instituto de Estudios Regionales, INER

Comité Para el Desarrollo de la Investigación (CODI)

Universidad de Antioquia

Medellín, febrero de 2011

“Para la mayoría de los hombres la vida cotidiana es <la> vida”.

Ágnes Heller

“[En contextos de guerra] la mayor parte de tiempo la gente está atendiendo las tareas rutinarias de su vida: comer, vestirse, bañarse, trabajar y conversar. Concebir la violencia como una dimensión de la vida, más que como un dominio de la muerte, obliga a los investigadores a estudiarla dentro de la inmediatez de sus manifestaciones”

Carolyn Nordstrom & Antonius Robben

Nuestro equipo investigador agradece la participación de las personas que nos abrieron su cotidianidad para adentrarnos en sus “historias de vida”. Sin sus aportes y testimonios este esfuerzo sería nulo y distante.

Agradecemos al grupo de investigación Cultura, Violencia y Territorio (CVT) por apoyarnos en este esfuerzo y a su coordinadora, Elsa Blair, pues, sin sus valiosas enseñanzas y críticas esta investigación se habría perdido de una excelente lectora y asesora.

Al Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia (INER) y al Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) por darnos la oportunidad de “aventurarnos” al mundo de la producción académica por medio de esta valiosa experiencia investigativa.

CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	1
ENTRADA: NARRATIVAS DE LA VIDA COTIDIANA.....	7
BIBLIOGRAFÍA ENTRADA E INTRODUCCIÓN.....	32
1. EL TIEMPO Y LA COTIDIANIDAD: SENTIDOS DE LA EXISTENCIA HUMANA.....	34
1.1 La pluralidad de los tiempos sociales	40
1.2 La compresión espacio-tiempo	44
1.3 El instante inmediato o el AQUÍ – AHORA de la cotidianidad	50
1.4 La vida cotidiana	54
1.5 Cotidianidad y violencia.....	58
BIBLIOGRAFÍA CAPÍTULO 1	62
2. LA SUBJETIVIDAD: ENTRE EL DOLOR, EL SUFRIMIENTO Y EL TESTIMONIO	64
2.1 Sufrimiento individual vs sufrimiento colectivo	67
2.2 Dolor y lenguaje como correlatos del sufrimiento individual y colectivo	77
2.2.1 Religión, teodicea y redención.....	82
2.3 El sujeto-sufriente	86
2.3.1 La víctima como testigo.....	87
2.3.2 La víctima como categoría política	92
2.3.3 ¿Cuándo vuelve a ser sujeto la víctima?.....	94
BIBLIOGRAFÍA CAPÍTULO 2	98
3. LA VIOLENCIA: UNA CUESTIÓN CONTINUADA.....	101

3.1	Hacia una búsqueda del (sin) sentido de la violencia en Colombia	103
3.2	Violencia(s) en Medellín: discursos, actores y (tempo)realidades	105
3.3	Conflictividades urbanas: relaciones entre la violencia y la vida cotidiana	109
3.3.1	La experiencia de la violencia: conflictividad(es) y cotidianidad(es) en los barrios 8 de Marzo, Villatina y Manrique	113
3.3.2	Cotidianidades adversas: los “motivos menos nobles”, emocionalidades/motivaciones de la violencia.....	118
3.3.3	La continuidad de la violencia en la vida cotidiana	121
REFLEXIONES FINALES EN TORNO A LA RELACIÓN: COTIDIANIDAD, SUFRIMIENTO Y VIOLENCIA.....		124
BIBLIOGRAFÍA CAPÍTULO 3 Y REFLEXIONES FINALES		128

INTRODUCCIÓN

El historiador Gonzalo Sánchez planteó a inicios de los años noventas que “Colombia ha sido un país de guerra endémica permanente” (Sánchez, 1991:19), hasta la actualidad el panorama no ha cambiado mucho. Sin embargo, hay que tener en cuenta que desde el siglo XIX hasta la actualidad dichas guerras y violencias han sido de diferente naturaleza, buscaban objetivos diversos y surgen en contextos específicos del país y sus localidades. De igual manera, diversos estudiosos de la conflictividad urbana en la ciudad de Medellín han desarrollado distintas tipologías, clasificaciones o periodizaciones sobre los tiempos, momentos, causas, expresiones y formas del conflicto urbano que obedecen a diversos intereses y enfoques. Es tanta la literatura sobre el tema desde los años ochenta hasta la actualidad, que ha llegado a hablarse de que el conflicto en Medellín está “sobre diagnosticado”. Creemos que no; en efecto, lo que ha ido perdiendo poder explicativo son las interpretaciones sobre el conflicto, mientras éste sigue su curso. De ahí la necesidad de nuevos enfoques y de nuevas preguntas.

El análisis de las conflictividades pasadas y presentes en la ciudad de Medellín ha sido interpretado a la luz de ciertas categorías de análisis construidas desde diversos ámbitos –la academia, el Estado, las ONG’s– que pretenden nombrar y abarcar los diversos fenómenos violentos. Entre ellas encontramos conceptos como violencia urbana, conflicto urbano o guerra urbana que operan como un juego de palabras con el que se ha intentado denominar este fenómeno generando con ello una suerte de confusión, antes que una conceptualización, del conflicto independiente del contexto nacional. Como señala Vilma Franco (2004:60), el conflicto urbano no es ni un conflicto general, ni una escenificación de la guerra, ni de la violencia en la ciudad. Se trata con más exactitud de una relación de tipo antagónico entre los procesos de producción y organización del espacio social en relación con la gestión política de un territorio culturizado. Al respecto, las explicaciones del conflicto urbano en Medellín propuestas por algunos estudiosos no han llegado a acuerdos sobre si éste presenta manifestaciones propias de los contextos de violencia o de guerra civil; en relación con los procesos de expansión y urbanización de la ciudad. Señalan, además, que algunos fenómenos sociales tuvieron repercusión directa sobre los indicadores de violencia, sobre todo, en la década de los años setenta y ochenta, lo cual llevó a que se caracterizara a la población como ciudadanos poco dispuestos a la resolución pacífica de

conflictos y la generación de acuerdos. Lo anterior no ha tenido en cuenta, según Franco (2004:61), una lectura crítica de la intensidad de la violencia y sus repercusiones en las diversas etapas del conflicto, desconociendo uno de los principales puntos de convergencia: la configuración y acentuación de relaciones de dominación y opresión.

Serían tres los momentos explicativos desde los cuales se ha abordado el fenómeno de la violencia en la ciudad. El primero, de mayor acentuación en la década de los ochenta, se preocupó por establecer la relación entre crecimiento urbano acelerado, niveles de pobreza e intensidad de la violencia. El Segundo, opuesto al anterior, partiendo de las manifestaciones de la violencia propias de la década de los noventa, indagó por la relación directa entre cultura y violencia tratando de explicar los comportamientos violentos, la extensión y prolongación de estos en la ciudad. Por último, y quizás el tópico que ha suscitado mayor debate, es el que remite a una explicación de la violencia en la ciudad como reproducción del conflicto político del país, revistiendo las características propias de una guerra civil (Cf. Franco, 2004:62-63). Cada uno de ellos halla explicación en una temporalidad específica de los niveles de violencia en la ciudad, a saber: el impacto del proceso acelerado de urbanización y los niveles de pobreza; el auge del narcotráfico y de grupos urbanos armados; y el escalonamiento de la guerra civil en la ciudad.

Consideramos, en este punto, que un elemento rastreable en dichos argumentos radica en el hecho de que lo que se ha tratado de explicar en la ciudad no ha sido la violencia sino su intensidad. Lo anterior, según algunos estudiosos, ha generado una marcada acentuación en las propuestas que se han centrado en explicaciones tendientes al mejoramiento de la configuración cultural de la ciudad y de sus procesos socio-políticos, en detrimento de procesos más subjetivos que también intervienen allí, como las motivaciones, emociones y vivencias traumáticas de los sujetos que se han visto inmersos en los fenómenos de violencia en la ciudad.

Luego de indagar por este “estado del arte” en torno a la conflictividad urbana en nuestra ciudad, hace algo más de un año y medio, y tras finalizar un proyecto sobre la memoria, las narrativas y el testimonio entre las víctimas del conflicto urbano en las comunas 8 y 9 de Medellín, se hicieron evidentes para nosotros los cuestionamientos que sirvieron de guía a esta propuesta de investigación. Si bien muchos de esos enfoques anteriores han dado cuenta y nos han enseñado mucho sobre ciertos procesos y sobre todo “momentos” de la conflictividad en la ciudad, en ellos no aparecen (o lo hacen muy tangencialmente) los “sujetos” que la *viven, la padecen, la resisten* (Ortega, 2008) y que, por supuesto, la viven como experiencia en momentos específicos que no siempre coinciden con los esbozados en estos análisis más

generales. ¿Por ello, identificamos como necesario un acercamiento al tema desde la perspectiva del “sujeto”. ¿Qué procesos subjetivos atraviesan sus vidas luego de enfrentarse a la pérdida de sus seres queridos y/o a la transformación de su cotidianidad a causa de la irrupción de la violencia en sus vidas? ¿La temporalidad de la víctima será la misma que aquella que registran la academia y las instituciones gubernamentales a la hora de interpretar en conflicto urbano que vive Medellín? ¿Cómo pensar la relación cotidianidad, sufrimiento y temporalidad entre las víctimas de la violencia en Medellín?

Una vía de análisis que vienen desarrollando algunos autores y que se acercan a *una concepción de corte subjetivo* de la violencia, en donde cobran importancia factores como las emociones, motivaciones, percepciones y sensaciones de los sujetos. De ahí la idea de abordar la cotidianidad como un marco analítico que nos situara en la subjetividad y vivencias propias de los individuos que han padecido situaciones de violencia en la ciudad.

Acceder al “sujeto” de la violencia se hacía posible en una temporalidad específica: la de la vida cotidiana. . De ahí el interés por registrar y desentrañar en *la vida cotidiana*, los ritmos y manifestaciones que adquieren las experiencias de vida traumáticas de aquellos que han padecido o, aún padecen, los efectos de la violencia en la ciudad. Nuestro interés, era el de percibir y explicar cómo la violencia se manifiesta en los momentos de mayor intensidad del conflicto y el modo en que permanece y se mezcla, constantemente, con otros procesos en la vida cotidiana de los sujetos, cuando la intensidad del conflicto ha menguado.

Este es el informe final de dicha investigación. En él planteamos una “entrada” que sirve de antesala a lo que será la herramienta metodológica del proyecto: Las historias de vida. Al respecto, partimos del debate entre Historia y memoria tomadas como dos narrativas del pasado útiles para abordar la discusión entre *Historia e historias de la vida cotidiana*, pues, la memoria, la historia oral, la literatura y la ficción hacen parte de esas “otras historias” que sólo adquieren validez en la experiencia vivida de cada sujeto, es decir, en la vida cotidiana: no existe ninguna historia que no haya sido constituida mediante las experiencias y esperanzas de personas que actúan o sufren, en particular, en contextos de violencia.

Fue en ese sentido tomamos la opción de agrupar a las personas entrevistadas desde una familia genérica, siguiendo la configuración más frecuente que se da en las familias de algunas de las comunas azotadas por la violencia en Medellín: Madre (abandonada por su esposo al poco tiempo de llegar a la ciudad), Hijo mayor, Hijo del medio, Hija, Niño y Novia (de uno de los hijos de

la Madre fallecido a consecuencia de la violencia). Ésta familia “ficticia”¹ nos ubica en el contexto de lo que pueden llegar a ser “lugares comunes” de muchas de las víctimas de la conflictividad urbana en nuestra ciudad, al tiempo, que nos permite pensar los lazos que la violencia teje en la cotidianidad de muchas de las víctimas de la violencia.

Una vez reconstruidas las “experiencias cotidianas” de la violencia abordamos una reflexión de corte más teórico sobre el tiempo y las temporalidades, el dolor y el sufrimiento que le dan sustento a la investigación.

En el primer capítulo de este informe de investigación abordamos la discusión teórica con relación al tiempo como categoría de análisis central en la filosofía y las ciencias sociales. A partir de ahí nos adentraremos en la temporalidad como categoría derivada de la anterior y sus implicaciones para el análisis de la cotidianidad y como ésta encuentra su expresión concreta, únicamente, en las comunidades a las que pertenecen los sujetos que estudiamos. Éstos sujetos en particular, *nuestra familia genérica*, se define en el repertorio de enunciados y acciones ligados con los recursos socioculturales de los cuales se sirven para enfrentar la adversidad. No podemos negar que la violencia irrumpe en la vida cotidiana y que dada su continuidad en el país ha logrado extenderse a través de todos los ámbitos de la sociedad colombiana; pero, como lo evidenciamos en este capítulo, es necesario hoy en día, para los investigadores sociales, preguntarnos por las formas cómo se vivencia a nivel particular dicho fenómeno, o, en otras palabras, por las formas y prácticas cotidianas con las que, día a día, los sujetos interactúan. Es decir, por los espacios y los tiempos particulares desde los cuales se narran los acontecimientos traumáticos, los procedimientos y las “maneras de hacer” (De Certeau, 2007) particulares que le han permitido a “nuestra familia” permanecer en un entorno conflictivo.

En el capítulo 2 nos acercaremos a los conceptos de dolor y sufrimiento. Nos preguntamos por la manera en la cual el sufrimiento irrumpe en la cotidianidad del sujeto evidenciando un cambio irreversible en el mismo, justificable y elaborable o no, sólo, desde su subjetividad (Das, 2008). El texto hace un recorrido por los campos de la filosofía, la medicina, la teología y la antropología en aras de pensar el sufrimiento y el dolor. Consideraremos

¹ Es importante señalar que los testimonios recogidos son reales y fueron producto de un ejercicio etnográfico (Trabajo de campo). Lo que “simulamos” como construcción narrativa es que sean miembros de una misma “familia”, cuyas características responden con bastante similitud a aquellas que han poblado los barrios periféricos y han conocido una experiencia repetida de violencia. Antes que una gran cantidad de entrevistas preferimos las historias de vida dado que nos permitían llegar a plantear generalizaciones útiles para los propósitos nuestra investigación.

cómo se accede al sufrimiento, a diferencia de la imposición que implica el dolor, si es posible o no discernirlo y aprender de él, quizá. ¿Qué diferencia habría entre quién sufre su dolor sin más y quién emprende el proceso de hacer público su dolor a fin de romper el círculo del silencio social que perpetúa su sufrimiento convirtiéndole, en un *sujeto-sufriente*? Creemos que para aquellos que han padecido la violencia existe la posibilidad de compartir su dolor. Esto es, construir una comunidad de sufrimiento y de apropiación del dolor que parece ser una luz para quienes sumergen su día a día en el recuerdo y rememoración de la experiencia-límite por la que atravesaron. La posibilidad de testimoniar, de darle voz a quienes ya no la tienen, será tema de nuestras reflexiones, sin dejar de lado, algunas consideraciones de orden político y jurídico sobre el estatuto de la víctima en nuestro país.

El capítulo 3 del presente informe se abordará con mayor detalle, como anotábamos antes, el lugar de los análisis sobre la violencia en Medellín donde han primado las interpretaciones sobre las acciones, actores, formas de la violencia y relaciones entre el contexto nacional y el local; antes que las explicaciones e interpretaciones sobre el conflicto y la violencia desde la mirada del “sujeto”. Luego de ilustrar más detenidamente esta discusión y a partir de lo desarrollado en los primeros dos capítulos, iniciaremos un apartado analítico con relación a la experiencia narrada, subjetividades/emocionalidades, sentidos (de)generados por la violencia, sentimientos de venganza, odios, resentimientos y procesos de elaboración que han experimentado los miembros de “nuestra familia”. De ahí, entonces, que propongamos la cotidianidad como el enfoque espacio-temporal interpretativo que permitirá situar la violencia en relación con las subjetividades y vivencias propias de los individuos que han padecido -y padecen- situaciones de violencia en la ciudad. Consideramos que por medio de los testimonios estos sujetos-sufrientes despliegan las dimensiones subjetivas, espaciales y temporales vividas en la violencia que, de una u otra manera, permiten relativizar las periodizaciones y discursos desde los cuales se ha explicado la violencia en la ciudad. Estas vivencias, surgidas del entramado cotidiano y barrial, que por décadas han cimentado el conflicto con todas sus variantes y altibajos, revelan una dimensión subjetiva, experiencias cotidianas e historias que se inscriben y escriben en el conflicto, y que no se padecen de manera “pasiva”, sino que se reconstruyen, se descifran, se sobreviven –y resisten- en el día a día.

El presente informe desarrolla pues, una reflexión sobre los modos en que los sujetos sufrientes *padecen, perciben, persisten y resisten* la conflictividad urbana de Medellín, pero también por las formas en que la *absorben, la sobrellevan y la articulan a su cotidianidad*, la usan para su beneficio, la evaden o simplemente coexisten con ella por el resto de sus vidas (Ortega,

2008a:20 cursivas agregadas). En síntesis, lo que proponemos, es una lectura de la relación entre *violencia, subjetividad y cotidianidad*, entendida esta última como el ámbito particular del sujeto donde adquiere sentido su vida. Recordemos que, como lo plantea Ágnes Héller (1998:26): “*para la mayoría de los hombres la vida cotidiana es “la” vida*”.

ENTRADA: Narrativas de la vida cotidiana

“Todo relato es un relato de viaje, una práctica del espacio”

Michel de Certeau

Uno de los debates principales que ha permanecido al interior de las Ciencias Sociales ha sido la diferencia entre la Historia y las historias. Con el advenimiento de la Modernidad², se consolidó la idea de una única *Historia*, que fue relegada al lugar de los expertos (los historiadores) por su carácter de veracidad, en la medida en que ésta posibilitaba almacenar y rescatar los acontecimientos del pasado y, por la objetividad que adquirió a través de sus métodos verificables. A su vez, las “otras historias”, aquellas que remiten a la oralidad, la ficción y por ende a la subjetividad, se les asignó el lugar de la memoria. Aunque, el debate entre Historia y memoria es más amplio de lo que podemos esbozar aquí, es en la relación entre estas dos narrativas que adquieren validez los siguientes planteamientos.

Partimos de los debates entre Historia y memoria como dos narrativas del pasado para abordar la discusión entre *Historia e historias de la vida cotidiana* porque tanto la memoria, la historia oral, la literatura y la ficción hacen parte de esas “otras historias” que sólo adquieren validez en la experiencia vivida de cada sujeto, es decir, en la vida cotidiana. Ya que “no existe ninguna historia que no haya sido constituida mediante las experiencias y esperanzas de personas que actúan o sufren” (Koselleck, 2001:335). Koselleck plantea que, mientras que a la *historia pertenecen las narraciones de los acontecimientos, a la Historia la descripción de las estructuras*. No obstante, en la praxis no es posible sostener un límite entre narración y descripción. Por ello, el objetivo principal del autor es “investigar las estructuras temporales que podrían ser propias tanto de la historia, en singular, como de las historias, en plural” (Koselleck, 2001:128). Paul Ricoeur, por su parte, plantea que sólo la narrativa determina, articula y clarifica la experiencia temporal y, nosotros agregaríamos también, la espacial. Ya que narrar los acontecimientos desde afuera supone introducir y ubicar un tiempo y espacio en el cual se implica la narración, pues, el relato es un acto de configuración que busca formas de tiempo estructuradas (Ricoeur, 1996:26). Creemos que la dicotomía entre Historia y

² Reinhart Koselleck plantea que los acontecimientos vividos entre 1750 y 1850, época que él denomina *Sattelzeit*, contienen las claves fundamentales para comprender el origen y sentido de la modernidad. Ver: Reinhart Koselleck, 2001, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona.

memoria podría dar origen a la idea de que este debate concierne más a las teorías sobre el tiempo que sobre el espacio, dado el carácter temporal y de sucesión; sin embargo este es un debate del cual también debe hacer parte la discusión sobre el espacio. Halbwachs (2004) plantea que los espacios y lugares llevan marcas y huellas que permite la rememoración y el recuerdo y por tanto son lugares de la memoria.

De esta postura partimos para concebir el tiempo y el espacio como una representación y producción que el sujeto hace de su propia experiencia de vida, y que adquiere un orden según la intencionalidad propia del acto de la memoria, donde el hecho de rememorar del sujeto y la intencionalidad propia de quien recuerda, convierten la temporalidad del acontecimiento en un asunto, profundamente subjetivo, que sólo puede entenderse desde la posición que ocupa (u ocupaba) el sujeto en el momento exacto, tanto de la experiencia vivida, como de la experiencia narrativa. Esta última, en un acto que, a través del lenguaje, hace la reconstrucción de la experiencia vivida. La imagen del recuerdo alude a un tiempo presente; por tanto, el hecho de recordar algo no hace de lo recordado algo pasado sino que lo reactualiza o dota de una determinada temporalidad que se produce desde el presente. Así, cabe preguntar ¿Qué es lo que posibilita la relación pasado-presente presupuesta en toda narrativa?

Ya que el fenómeno del recuerdo no puede dar cuenta, por sí solo, de la relación pasado-presente, porque siempre supone una previa apertura al pasado que permite reconocerlos en el presente del recuerdo, precisamente, como pasados (Cervantes, 2007); la imagen retenida en el recuerdo es algo presente. En otras palabras, el hecho de recordar algo no hace de lo recordado algo pasado sino que, lo reactualiza o dota de una determinada forma de presencia. Así, al traer al presente un signo que remite al pasado, cabe preguntar si, necesariamente, se puede suponer una cierta percepción clara acerca de éste pasado y de su "distancia" con relación al presente; y de ser así ¿de dónde vendría esta noción? ¿Qué es lo que posibilita la relación pasado-presente presupuesta en toda reproducción? En efecto, no es ni la memoria, ni la expectativa, su contraparte, las fuentes de las que el tiempo brota. Ni tampoco las relaciones entre "pasado", "presente" y "futuro", sus supuestas "partes", de la misma forma que las descubrimos como nexos entre las cosas del mundo (Cervantes 2007). "La memoria, reivindicada por autores como Adorno y Benjamin, puede concebirse como una *fuera productiva capaz de transformar el futuro*. La memoria puede revelar, justamente, la pluralidad de historias, las que fueron y las que quedaron truncadas, variados tiempos y mundos que fueron susceptibles de existir" (Valencia, 2007:178).

Hasta ahora podemos plantear que no se da experiencia del tiempo que permita prescindir del espacio, ya que, tanto el espacio como el tiempo pertenecen a las condiciones de posibilidad de la historia (Koselleck, 2001). Por tanto, ya no es la relación entre objetividad y subjetividad, sino los planteamientos entre la producción de tiempos y espacios, la que conduce al problema de la diferencia y relación entre las historias y la Historia. En tanto, podemos diferenciar ¿Qué tipos de espacios y temporalidades son propias de la narrativa de la Historia y cuáles de las historias?, al igual que ¿Qué tipo de relaciones establecen los sujetos entre espacio y tiempo en la vida cotidiana?

Esa relación entre espacios y tiempos halla su expresión concreta en la vida cotidiana, dado que ésta es la unidad espacio-temporal donde las relaciones sociales logran concreción y, por tanto, se llenan de experiencia y sentido social (Ortega, 2008:22). Si bien, la cotidianidad remite a la idea de un tiempo presente, dado el transcurrir del tiempo en el día a día, implica, necesariamente, un empoderamiento y apropiación de diferentes temporalidades por parte de los sujetos que se manifiesta de forma espacial, pues, la cotidianidad también es un acumulado de memorias de lugares, rostros y otros tiempos. Por tanto, esa cotidianidad pensada como unidad de análisis sería posible pensarla en los testimonios y relatos propios de los sujetos y comunidades que estudiamos, es decir, es sus *historias de vida particulares*.

Por tanto, para abordar el estudio específico de la vida cotidiana en relación a la violencia, partimos de comprender los testimonios y relatos de los individuales como narrativas e historias de un espacio y tiempo determinados. Si bien es cierto que la vida cotidiana sólo puede comprenderse desde las prácticas o “maneras de hacer”, cabría preguntarse si ¿las narraciones son prácticas de la vida cotidiana? Cuya respuesta sería positiva, si partimos de que la narración, en sí misma, implica una manera de decir sobre ese hacer, por tanto, y como lo plantea De Certeau, el arte de decir es en sí mismo un arte de hacer y un arte de pensar, por tanto, éste puede ser, a la vez, su práctica y su teoría. Así, la narración de las prácticas sería una “manera de hacer” textual, con sus procedimientos y con sus tácticas, la experiencia de vida. Sin embargo:

“En muchos trabajos, la narratividad se insinúa en el discurso letrado como un indicativo general (el título), como una de sus partes (análisis de “casos”, “historias de vida” o de grupos, etcétera) o como su contrapunto (fragmentos citados, entrevistas, “dichos”, etcétera). Aparece una y otra vez. ¿No habría que reconocer su legitimidad científica al suponer que en lugar de ser un residuo imposible de eliminar o todavía por eliminar del discurso, la narratividad tiene una función necesaria, y que una teoría del relato es

indisociable de una teoría de las prácticas, como su condición al mismo tiempo que como producción?” (Certeau, 2007:88).

Ante lo cual, es necesario plantear la estrecha relación, que establece De Certeau, entre las “artes de hacer” y las “artes de decir” que, a su vez, establece una imbricación entre las *historias vividas* y las *historias contadas* como dos partes fundamentales de la experiencia vivida. Por ello, dentro de la gran amalgama de prácticas que comprende la vida cotidiana, en este estudio en particular, sólo se tomarán en cuenta las acciones narrativas de las historias de vida de los particulares. Él se concentra en los relatos y testimonios de vida de los particulares pues la vida cotidiana también se construye desde la singularidad (Heller, 1998:7); sin obviar que esas historias de vida particulares hacen parte de un entramado social mucho más amplio. Pues, como lo propone Halbwachs, a partir del concepto de memoria colectiva, los individuos no recuerdan de manera aislada, sino en grupos espacial y temporalmente situados que, mediante marcos sociales específicos, otorgan sentido a sus experiencias (Halbwach, 2004).

La investigación parte del lugar de enunciación del sujeto particular. Por ello se le da una especial importancia a las narrativas y al acto de rememorar y narrar la propia experiencia de vida, ya que esto nos permitirá una aproximación a la memoria específica de éste, pero de otro lado permite que el sujeto se apropie de su relato y se ubique desde un lugar y tiempo determinados, a la vez que, desde el presente de la narración, instaura una relación directa con el interlocutor que le permite a éste último aproximarse a una red de espacios y tiempo. De Certeau plantea que la enunciación, (para nosotros narración), supone cuatro elementos 1) la realización del sujeto en el acto de hablar; 2) una apropiación de la lengua por parte del locutor; 3) una interlocución que establece un contrato o relación con el otro (se habla a alguien) y 4) un situarse en el tiempo que permite a través del acto narrativo una apropiación del tiempo (De Certeau, 2007:40). De estos postulados partimos para sustentar la importancia de las historias de vida como herramientas metodológicas que nos han permitido acercarnos a la compleja relación entre violencias y vida cotidiana.

Las historias de vida como estrategia metodológica

El creciente interés por la recuperación del pasado a través de los trabajos sobre la memoria ha logrado resaltar la importancia de las historias de vida para dicho ejercicio y colocarlas en su mayor auge. Las historias de vida como herramienta metodológica para la recuperación del pasado permiten un diálogo constante entre el pasado y el presente. Pues, “el pasado no

permanece simplemente a la espera de ser descubierto: se reconstruye en y para los fines del presente” (Sturken cit., en Neyzi, 2000:7). En ese mismo sentido se encuentran los planteamientos de Ricoeur (1996) y Jelin (2002), quienes plantean que es precisamente la singularidad de los recuerdos y la posibilidad de activar el pasado desde el presente, –la memoria como presente del pasado, en palabras de Ricoeur (1996:16)–, lo que define la identidad personal y la continuidad del sí mismo en el tiempo” (Jelin, 2002:3). Pues la trayectoria del sujeto, su identidad, adquieren validez en el recordar el pasado desde el presente. En otras palabras la memoria es un pasado situado y reconfigurado desde el presente.

Por tanto, es a través de la memoria de los sujetos sobre sus propios procesos históricos, que será posible reconstruir, aquí, lo continuo y lo cambiante de su trayectoria; su relación con la violencia y los impactos de ésta en su vida cotidiana. No obstante, no hay que olvidar que en la medida que se recuerda desde el presente, el sujeto también hace una selección –consciente e inconsciente– de sus recuerdos para la reconstrucción de su historia de vida. Pues, la memoria es selectiva y en el acto de recordar el pasado también se selecciona qué recordar y qué no (Jelin, 2002:7). “En todo esto, el olvido y el silencio ocupan un lugar central. Toda narrativa del pasado implica una selección. La memoria es selectiva; la memoria total es imposible. Esto implica un primer tipo de olvido “necesario” para la sobrevivencia y el funcionamiento del sujeto individual y de los grupos y comunidades. Pero no hay un único tipo de olvido, sino una multiplicidad de situaciones en las cuales se manifiestan olvidos y silencios, con diversos “usos” y sentidos” (Jelin, 2002:11). Paul Ricoeur (1996:355) también habla del olvido en relación a tres momentos que deben tenerse en cuenta en los estudios sobre la memoria y son: la incapacidad de narrar, la negativa de contar, la insistencia de lo inenarrable. Mientras que para Jelin (2002) estos tres elementos serían: la imposibilidad de narrar, el silencio y el olvido; otorgándole al silencio dos límites, el de lo posible y el de lo decible, debatiéndose entre lo que se tiene y no, y lo que se dice y lo que no. Tanto la identidad como la memoria al ser selectivas presentan fracturas y se fragmentan en diversas formas; sin embargo, el carácter de continuidad les es innato en su mutua relación. Esta selección de los recuerdos en la reconstrucción de estas historias de vida, no solo la realizan los sujetos sobre sus mismos testimonios, sino también los investigadores y entrevistados quienes también se han visto en la necesidad de olvidar acontecimientos, silenciar momentos que fueron narrados en secreto y que no tienen por que ser revelados en este texto. Este silencio u omisión del investigador también tienen que ver con su postura ética frente a las comunidades que se estudian.

En las Ciencias Sociales, las historias de vida han cobrado gran relevancia como herramienta de recolección de datos, ya que han permitido devolverle la autoridad y vocería a ese “otro”. Graciela Sapriza manifiesta que “la historia oral, al recoger testimonios, constituye un recurso valido para aquellos que pretendemos hacer hablar a los silenciosos de la historia, los obreros, las mujeres, los marginales” (Sapriza, 1998:45). Por lo tanto, la necesidad de recolectar historias de vida no sólo desde la perspectiva biográfica sino autobiográfica de los sujetos que han padecido la violencia en la ciudad de Medellín, es una apuesta por darle la palabra a un actor que ha sido marginalizado y silenciado. En palabras de Tzvetan Todorov “los individuos y los grupos tienen el derecho de saber y por tanto de conocer y dar a conocer su propia historia” (Todorov, 2000:16).

La utilidad del documento autobiográfico, para esta investigación y sujeta a la propuesta de Rocío Londoño, es que permite: a) Construir la trayectoria de vida e identidad del actor a partir de la versión de sí mismo; b) debido a su estructura, el mismo relato irá definiendo las coordenadas e hitos básicos de la biografía; y c) permitirá el seguimiento de las personas, personajes y hechos que mayor incidencia tuvieron en la formación del sujeto (Londoño, 1998:32). Así, “lo que hace la historia de vida especialmente sugestiva (...) es que, por su misma estructura, no sólo permite, sino que obliga, a percibir la relación entre lo individual y colectivo, en ese engranaje espacio-temporal propio de su estructura” (Zamudio, 1998:13). A su vez, se trata de no suplantar la versión que, acerca de su propia vida va dando el actor, pues, es a través de ésta que explicará, en gran medida, sus comportamientos y acciones, los que sólo serán entendibles a la luz de sus propias representaciones. En otras palabras “este desplazamiento del centro de atención, desde una comprensión de la historia a partir de un enfoque “macro”, colectivo, estructural y en gran escala, a unos análisis “micro” de la experiencia, la evaluación y la interpretación individuales, representa algo más que una mera sustitución del colectivismo metodológico por el individualismo metodológico. El centro de atención se desplaza sobre todo hacia un situacionalismo metodológico, que contempla la situación en la que ha tenido lugar tanto la acción social como la experiencia individual” (Coetzee, 2000:31).

Las historias de la vida cotidiana, entendidas aquí como la estrategia metodológica de captación de información y de sentido (Lulle *et Al*, 1998:10), han sido las herramientas principales que hemos utilizado para acercarnos a la compleja problemática social, del fenómeno de la violencia, desde la perspectiva de vida individual. La reconstrucción de los trayectos de vida que se dan a continuación parte de la *experiencia vivida* de cada uno de los sujetos que la padecieron, es decir, de los sujetos sufrientes que hemos entrevistado.

La reconstrucción de dichas historias de vida parte de una premisa fundamental: la de mostrar que la experiencia de la violencia ha tocado a todos y cada uno de los individuos de la ciudad de Medellín de formas diferentes. Con ello, no queremos llevar a una generalización de la experiencia de la violencia para toda la ciudad de Medellín, pues los sentidos de la violencia varían tanto como personas hay. Por el contrario, queremos señalar las formas diferenciales y relacionales con las que los sujetos articulan la violencia a su cotidianidad. Ahora bien, si la experiencia de la violencia ha marcado y dejado huella en todos los espacios que conforman la vida cotidiana, hemos decidido -como ejercicio ilustrativo- reconstruir los casos a partir de un mismo lazo narrativo: la familia.

Nadie puede escoger en que familia nace, pese a los avances de la ciencia y los avances tecnológicos de fecundación *in vitro*; si bien los padres pueden elegir el color de ojos de sus futuros hijos, el color de piel y otros rasgos físicos, no hay seguridad absoluta de que ese bebe nacerá y mucho menos de cómo será y de cómo morirá. La familia que a continuación les presentamos es una familia diferente, ninguno ha elegido pertenecer a ella, pues, es una familia ficticia agrupada por los investigadores. La “simulación” de la familia responde a la estrategia metodológica utilizada para agrupar los relatos que nos fueron narrados por estos sujetos. Todos los testimonios y acontecimientos son reales, pues fueron narrados desde sus experiencias de vida particulares. No obstante, Los sujetos que narran sus historias, no necesariamente, se conocen entre ellos y viven en barrios completamente diferentes. No obstante, sus vivencias remiten a un mismo proceso: al de la experiencia de la violencia en la vida cotidiana. Las narraciones están hechas de los recuerdos de los sujetos que han padecido la conflictividad urbana en la ciudad de Medellín. Aquí no hablamos ni de víctimas, ni de victimarios, pues sin negar la importancia de dichas categorías para otros espacios y estudios, en nuestro caso particular no cumplen ningún papel explicativo. Por ello nos hemos apropiado de la categoría de *sujetos sufrientes* para dar cuenta de las experiencias y sentidos particulares que tienen los sujetos de la violencia y el sufrimiento que han padecido. Por cuestiones de seguridad y ética con los sujetos con que trabajamos hemos decidido obviar sus nombres propios y barrios en donde habitan. La reconstrucción de las historias de vida responde a un relato cronológico, en aras de organizar la información para el lector, que no necesariamente da cuenta de la forma real en la que fueron narrados los acontecimientos, pues, los sujetos se apropian de las temporalidades propias de sus trayectos de vida y las reinterpretan y articulan en relación a sus vivencias y, no en relación a una línea temporal que va de pasado – presente – futuro como es presentada la información en el próximo apartado.

Trayectos de vida

*“Así, no hay acontecimientos sin un alguien al que ocurren
y cuya perspectiva finita funda la individualidad de los mismos”*

Merleau-Ponty

LA MADRE

Nacida y criada en el municipio de Concordia – Antioquia, a los 18 años se caso y conformo una familia. Su hijo mayor nació en Puerto Valdivia (Antioquia); la que le sigue en un barrio en Medellín; el otro hijo (el del medio), “la oveja negra” también nació en Medellín; la otra es la que le regalaron (la adopto); el que le sigue, “el niño”, el que le mataron también nació en Medellín al igual que las otras dos hijas menores. De sus 6 hijos, 4 se fueron de la casa y conformaron sus propias familias, incluso “la oveja negra” que una vez se retiró de las filas de las milicias (dada la muerte de su hermano menor) se fue a vivir solo. Solo la hija menor y una pequeña *nietecita*, hija de esta misma, viven con ella. Esta historia de vida particular se implanta en la memoria del desplazamiento e invasión que miles de familias vivieron en la ciudad, a mediados de los años ochentas, con la expansión de la ciudad a las zonas más periféricas o “morros”, y las conformaciones de varios barrios de invasión. La Madre que venía del campo con toda su familia, la que incluía sus 5 primeros hijos (pues de la menor quedo embarazada ya en el barrio) y un esposo que luego la abandonaría. Llego a la ciudad con la promesa de comprar un lotecito de tierra para poder construir una casa para sus hijos y mejorar sus condiciones de vida, o sea poder darles estudio y encontrar un mejor trabajo para ella y su esposo. *“las muchachas hermanas mías bajaron, y no les gusto la forma en que yo vivía allá cuidando marranos y gallinas, pero yo vivía muy bueno allá, no aguantaba hambre, allá no me hacía falta nada, y vivía con el esposo, entonces ya Amada vino y se dio cuenta de esta invasión, y vino e invadió, ya cuando hicieron los arreglos”*. Ubicado en la misma parte donde hoy se encuentra su casa, ella con la ayuda de sus hijos mayores logro erigir un pequeño rancho de tablas, cubierto de retazos que hacían las veces de puertas y ventanas y los protegían de los malos climas. Entre potreros y lodazales, poco a poco lo que al principio eran 7 ranchos se fue convirtiendo, a través del trabajo conjunto y comunitario, en el barrio que hoy es. No obstante, el pequeño rancho que ella construyo hace más de veinte años, dada la adversidad y precariedad de su condición económica, sigue igual. Su casa, su espacio, se quedo estático frente a un tiempo que desgastaba y roía los muros de su hogar y le arrebatava no sólo su juventud sino a varios de sus hijos. *“Esto ha cambiado mucho, al menos pues la urbanización ya está todo urbanizado, porque primero esto era un rastrojero, un pantanero por toda parte, uno daba un paso para adelante y daba tres de pa’ atrás, ya cuando empezaron a hacer*

las calles, las escalas, esto empezó a cambiar mucho, mucha casa de material, la gente ha progresado mucho, la única que no progreso soy yo, porque yo me voy a morir acá en este rancho, este rancho me va a matar a mí, esto como esta de podrido, esto no es si no carcomen ya, esto como traquea, yo digo que esto en un temblor de tierra nos estripa esto aquí, pero bueno Dios sabrá”.

Los primeros años en el barrio son recordados con gratitud y felicidad, pues, esta era un buen lugar para vivir. *“si, aquí vivíamos muy bueno, a pesar que esto era un yerbero, pantano, ahí se ponían todos los muchachitos y todos los hijos míos, todos los muchachitos que habían en el barrio ahí se ponían a jugar, a jugar escondidijo por todo ese rastrojero, al hijo mío le salían unos nacidos en la nalga así, y yo se los acababa con tomate, de estarse revolcando en ese yerbero, se quedaban dos tres de la mañana ahí sentados contando cuentos y vivíamos muy bueno yo les hacia merienda y todo, Ya después empezaron a joder, no mija. No le provoca a uno ni salir a la puerta, que miedo”.* Según cuenta, el barrio no es de desplazados ni ha generado desplazamiento forzado. No obstante, éste si ha sido el centro de disputa y enfrentamiento entre varios grupos armados, casi que desde su origen. Ella nos cuenta que en sus inicios, al barrio subían muchos ladrones y atracadores a quienes reprendían con lo que tuvieran a la mano, y en casos, con alguna escopeta o arma de defensa o caza, y que después de golpearlos y castigarlos llamaban a la policía para que los capturaran. No obstante, las cosas en el barrio empezaron a cambiar, drásticamente, a principios de los años noventa, con la entrada de las milicias del ELN. La noche que entraron “Los caretrapo” al barrio mataron a dos jóvenes, que al parecer según ella cuenta eran muy viciosos. *“Al otro día vinieron y recogieron todos los muchachos y los metieron a la caseta, entonces una señora me llamo a mí, me dijo ¡recogieron todos los muchachos, allá los tienen! le dije yo ¿Por qué? ¡No sé, baja! Yo baje y me encontré con un muchacho que estaba acostumbrado a traerme acá el mercado aquí, porque cuando eso los buses no venían sino abajo a la terminal, de allá aquí había que pagar quien trajera el mercado, me lo encontré en la acera de la casa y le dije yo hágame un favor “¿qué quiere viejita?” ¿Ahí esta mi muchacho? ¡Si señora pero tranquila! Le dije yo sáquemelo de allá y me dijo ¡no puedo, pero tranquila que no va a pasar nada, tranquila métase a una casa de esas no se quede por ahí! Yo decía, llamo a la policía, de pronto llamo a los muchachos, yo vine y me senté en la cera [...] si yo veo que me le van a hacer alguna cosa al hijo yo me hago matar, me quede ahí cuando fueron saliendo todos, cuando fueron saliendo todos, yo cogí al hijo de la mano y le dije-¿Qué le dijo esa gente?- no mamá que nosotros teníamos que ingresar a esas filas y que si no matan a toda la familia. La entrada del hijo del medio a las filas de las milicias del ELN cambió completamente el rumbo de vida que ella se había pensado para sus hijos e hijas. El control territorial que ejercían “los milicianos” en el*

barrio también limitó las sociabilidades de esta familia con otros grupos de amigos que vivían fuera del barrio, pues, ya no podía entrar nadie a menos que estuviera autorizado. Los enfrentamientos constantes con las diferentes bandas que tenían control de los barrios aledaños cobraron la vida de muchos jóvenes y habitantes del barrio, entre ellos la de su hijo menor que, según ella, no tenía nada que ver con el conflicto. De 22 años murió su hijo, en supuestos enfrentamientos entre las milicias y la policía dejando a un pequeño niño de brazos. *“Resulta que no sé quién diablos estaba cumpliendo años y empezaron a tirarse harina, agua y huevos por todo el barrio, tirándole al bobo ese que estaba cumpliendo años, yo me lo encontré por allí y le dije ¿usted si va a ir a trabajar?, me dijo ¡mama sí! Al rato tocan abajo, ¿qué paso? Me dijo, ¡no mamá no voy a trabajar, dijo la mona disque tengo que ir a prestar guardia allá arriba yo sin ser nada de eso y que si no me matan! Yo le dije ¿Cuál es la mona? Me dice, ¡esa no la conoce usted! le dije yo pues usted no va a ir ¡no mamá porque usted va y trata mal a esa vieja y esa vieja la mata!, dije yo pues que me mate. Allá estaban jugando como hasta las diez de la noche, yo lo vi que subió, ellos iban armados, él no iba armado, yo creo que eso fue una trampa que le tendieron al niño, pa’ mi que el asesino no fueron policías si no uno de ellos, porque él estaba muy contra de eso”*. La muerte de su hijo menor en el 2001 es un acontecimiento que aún le desgarran el alma cada vez que lo narra. Dado que el año en que lo mataron no coincide con la entrada del paramilitarismo al barrio, aún no ha recibido ningún tipo de reparación por parte del estado. No obstante, ella se reconoce como víctima y ha llevado a cabo todo un proceso de elaboración de duelo, acompañada por el Programa de Víctimas de la Alcaldía de Medellín.

La historia de “La Madre” ha estado entre fuegos cruzados; ella y su familia han compartido varias caras de la guerra, y las acciones de varias facciones y actores armados. El conflicto en su barrio, ubicado en la comuna 9 de la ciudad de Medellín, ha sido de los más “letales” debido al entrecruzamiento de diferentes tipos de conflictividad y de los enfrentamientos que, históricamente, los actores de este barrio han mantenido con los otros sectores con los que directamente limitan. En el barrio ha habido presencia de diferentes grupos armados, tales como: reductos de los desmovilizados del M19, múltiples grupos de bandas, sicarios y delincuentes comunes, grupos de milicias asociados y no a las guerrillas del ELN; posteriormente, grupos paramilitares y en la actualidad grupos de desmovilizados y diferentes tipos de bandas que han (re)surgido después del rearme. Todos estos grupos han ejercido diferentes formas de dominio y control mediante la administración de la violencia en el barrio: unos castigaban el vicio, otros lo promovían, mientras algunos decretaban la asepsia y la higiene en el barrio, otros por el contrario lo hicieron un río de sangre. De otro lado, la historia de vida de “La Madre”

también deja entrever la instrumentalización de la violencia por parte de las comunidades, en la medida en que estas actúan estratégicamente para poder sobrevivir. Se interrelacionan y juegan a o con los diferentes bandos. Esto ha llevado en ocasiones a que, por parte de los estamentos estatales, se les señalen como colaboradores o auspiciadores de los actores armados, lo cual desconoce la complejidad de estas interrelaciones que posibilitan una sobrevivencia y adaptación cotidiana. Allí puede recaer una posible idea “germinal” que tal vez permita comprender el por qué en muchos de estos barrios de la ciudad y, en general, en otras situaciones de violencia y conflicto armado, las comunidades se convierten en “auspiciadoras” y a veces terminan por apropiarse e incluso legitimar esas otras formas de poder. Pues, son, finalmente, estos grupos armados los encargados de administrar la justicia en sus barrios y resolver las diversas problemáticas sociales, políticas y económicas que día a día acontecen.

Son los años noventas. Las balaceras de un lado y del otro, de arriba y abajo, irrumpen incesantemente en la cotidianidad de la gente, llegando a marcar horas fijas, rutinas de miedo y pánico en el vecindario, “toques de queda” y espacios-tiempos en que se disputa el barrio y se desboca la violencia. Un batalla campal, una cotidianidad interrumpida y forjada al fragor de los enfrentamientos, es el recuerdo innato que tiene “La Madre” de esos últimos años de los noventas y de comienzos del año 2000. Los últimos años que también viviría su hijo menor. En diciembre del año de 2001 o tal vez 2002, -el recuerdo no es claro-, hizo su entrada al barrio el Bloque Cacique Nutibara, los “paracos”, como son reconocidos en la ciudad. El único barrio que faltaba por “colonizar” era el de ella, en todos los barrios de los alrededores “los paracos” ya tenían el dominio. La gente ya estaba preparada, a “los muchachos” ya se les había advertido que tenían que irse del barrio, que tenían plazo hasta las seis de la tarde para desocupar el barrio por que esa noche iban a entrar los “paracos” y a todo lo que encontraran en la calle se lo llevaban por encima. *“Todo el mundo estaba muy triste porque en realidad eran niños que se criaron con los hijos de uno, se criaron con uno mejor dicho, porque unos nacieron aquí y otros vinieron aquí pequeños”*. La cercanía de los pobladores con los actores armados no sólo responde a una demanda de protección y seguridad, que no siempre brinda el Estado, sino también a la cercanía, familiaridad y filiación de los pobladores con ellos, pues estos son: sus amigos, vecinos, hijos, etc. Así, con la llegada de la noche y el barrio deshabitado, los pobladores se preparaban para la entrada del nuevo grupo armado. No obstante, esto no era un gran evento. Era simplemente la salida de unos y la entrada de otros, con eso ya habían aprendido a vivir. *“Ya por la noche, ¿qué horas eran cuando esa gente se entro? ya habíamos visto las novelas, íbamos a empezar a ver una película, no me acuerdo como se llamaba la película, era una película muy*

buena [...]Entonces ya cuando iba a empezar la tal película, arriba en el estadero boommmm, ahí mismo corrimos a apagar el televisor, cuando por aquí se iban estacionando en éste solar, [...] nosotras estábamos brujando, como no teníamos por donde brujar, estábamos todas ahí”. Los trajes negros y los fusiles grandes daban cuenta de que un nuevo actor había ingresado al barrio. Las ráfagas, los tiros al aire y al suelo señalaban el dominio de “los paracos” sobre el barrio. La gente ya estaba advertida, todos en sus casas menos los dos borrachos del barrio, quienes fueron velados al día después en ataúdes sellados. El barrio cambio, pues, el consumo de drogas que antes era prohibido por los grupos de milicias, con la llegada de “los paracos” empezó a permitirse. Así, empezó a ser habitual que se vieran “viciosos” parados en las esquinas del barrio y en cualquier rincón. De otro lado, vino la calma al barrio. Ya no se escuchaban los disparos.

Con el proceso de desmovilización y reinserción algunos se entregaron y otros no. Algunos de los desmovilizados se quedaron en el barrio, pero también con ellos llegaron otros. *“Si había unos que venían y muchas veces dormían aquí, se les daba comidita si teníamos y entonces ellos ya no dijeron ¡vea a nosotros en esto empiezan a perseguirnos, pero con los otros que vengan aquí ustedes deben de ser así para que no les pase nada, así como son con nosotros deben de ser con los demás para que no les pase nada!”* La cotidianidad, el día a día le resulta monótono, pasivo y algunas veces “agobiante” por muchas situaciones. Por un lado, la zozobra por el paradero de su hijo –ex miliciano– y del otro, por la rutina misma que supone vivir en una pobreza a ratos “extrema” menguada con mercaditos asistenciales y la exclusión “indignante” mezclada con violencia. Pocas cosas o casi nada de la cotidianidad del barrio y de su vida particular escapan a la violencia. La marca por la muerte de su hijo menor, tal vez el más consentido, sigue latente, pues, su ausencia y recuerdo impregna de pasado el presente de esta familia.

EL HIJO MAYOR

Sus padres, desplazados por la violencia, se asentaron en la comuna 8 de la ciudad de Medellín, en un sector conocido como Villatina. El mayor de los hermanos hombres de la casa, que para la época acaba de cumplir 7 años, ayuda a sus padres a construir el ranchito parra sus otros seis hermanos. Lamentablemente para el año de 1987, cuando contaba con tan sólo 13 años, quedó huérfano tras la catástrofe que arrasó con la vida de más de 300 personas. *“Entonces en la catástrofe que fue un domingo 27 de septiembre de 1987, era un domingo tipo dos y media de la tarde, un día soleado y sonó una explosión muy grande, como si se hubiera caído un avión, como si se hubiera estrellado un avión en el morro Pan de Azúcar, cuando en una abrir y cerrar de*

ojos ya todas la viviendas tapadas, mas de 270 viviendas, casi todo el barrio y ya, lo que recuerdo es la oscuridad que venía de ese momento de haber quedado solo a la trayectoria, [...] ahí murieron mi papa, mi mamá, murieron 3 hermanos, quedaron 2 mujeres y 2 hombres". Cuando apenas estaba despertando al mundo, a construir su vida al interior de una familia, le "toco" sufrir lo que llama la tragedia y la oscuridad que dividió su vida en un *antes* de la catástrofe y un *después*. Con el "derrumbe" del cerro Pan de Azúcar perdió su casa, a su familia; la cuota de sus muertos fue tan alta, sobre todo por la pérdida de sus padres, que tuvo que pagarla con una vida solitaria. De dicha tragedia se especula y se duda de sus causas naturales, para algunos la causa también tuvo que ver con la violencia; entre algunos se comenta y ese ha sido el rumor, que tal tragedia no se debió a una catástrofe natural sino mas bien a la explosión de cargas de dinamita y demás material que tenían "encaletado" las milicias del M-19.

Al fracturarse su vida, aún "inocente", y desligarse del núcleo familiar, no solo se transformó su infancia sino que también esto determinaría gran parte de las decisiones que tomaría después. La soledad, el miedo y la vulnerabilidad fueron sentidos como propios de su existencia en esos primeros años. Para dejar de ser una "carga", de los pocos parientes que aún le quedaban, decidió irse a vivir a las calles y allí convivir a diario con la antigua "lógica" del período del narcotráfico que hacía de los niños sus carritos o sapos. Su historia de vida desde la infancia hasta hoy podría ser similar a la de otros jóvenes que tras diferentes tragedias quedaron huérfanos, solos en el mundo y fueron "apadrinados" por la violencia, la delincuencia, el crimen y la guerra que marco el pasado de la ciudad y que continua (re)escribiendo las historias de la vida cotidiana en los barrios (y en su gente). *"ya después de uno estar solo no había quien lo corrigiera a uno y ya al año estaba dando malos ejemplos, o sea que en el 88 ya estaba no en grupos armados sino ya lo que era la delincuencia, el instinto de supervivencia, robando y haciendo cosas malas para poder sobrevivir, en la delincuencia estuve casi hasta el 99, en el 99 ya nosotros anteriormente peliábamos era con las milicias urbanas pero nosotros no pertenecíamos a ningún combo, a ningún combo no, a ninguna organización [...] peliábamos contra los de la Sierra, en ese entonces nosotros hacíamos parte del combo de la Cañada y alrededor, cerca del radio de acción de donde nosotros vivíamos estaba el ELN, estaba la milicia 6 y 7 de noviembre, entonces habían varios grupos que se querían tomar el barrio porque era donde estaba el comercio, la terminal, donde estaban los buses y eso fue lo que nosotros empezamos a peliar aquí, pero no con un atropello a la comunidad sino ante la comunidad apoyándonos a nosotros como comunidad, nosotros no pertenecíamos a ningún combo ni nada, nosotros íbamos y robábamos en el centro, en Laureles, Santa Mónica, íbamos y nos robábamos*

los carros y con eso llegábamos los vendíamos y nos sosteníamos nosotros como banda, pero nunca así que como se ve ahora la cultura de ahora, que ahora se ve solamente viviendo del impuesto, de la droga, en ese entonces nosotros íbamos y nos rebuscábamos nosotros eso". Al interior de una de las bandas más grandes de la ciudad de Medellín él comenzó a transitar en su carrera delincencial. Primero fueron los mandados, el jaloneo, el jugar a ser malo, la moto y, ya una vez en la banda de la cañada, el cumplir con la guardia nocturna, resolver los problemas de la comunidad, cuidar el barrio, etc.

Al igual que con la historia de "La Madre" la entrada del paramilitarismo a la zona no coincide con las fechas oficiales. *"Ya en el 99' llega el bloque Cacique Nutibara y al líder que nosotros teníamos le propusieron una reunión y bueno él fue, y ya a los días estábamos perteneciendo a una organización, y ahí ya autodefensas, ya somos una organización, ya le giraban a uno sueldo, ya tenía uno una responsabilidad pero aquí en la ciudad"*. Su militancia en el paramilitarismo no da cuenta de un cambio drástico en su vida cotidiana, pues, simplemente, cambiaron de nombre pero seguían cumpliendo las mismas funciones y ahora con un sueldo, con financiación.

En noviembre del 2003, se desmovilizó con el bloque paramilitar Cacique Nutibara. *"el primero grupo que se desmovilizó fue el Cacique Nutibara, yo hice parte de la primera desmovilización y ese primer grupo nos fuimos casi 120 hombres de aquí de la comuna 8, de Villahermosa hasta la Sierra, el primer bloque, pero era mucha la cantidad gente que estaba en el conflicto, porque es que estamos hablando casi de 27 barrios en la comuna 8, entonces de ahí llevo como a los 5 0 6 meses llegó la desmovilización de Héroes de Granada, entonces aquí en la comuna 8 hay gente del bloque Cacique Nutibara y gente de Héroes de Granada porque era casi la misma estructura, las manejaba el mismo comandante que era Adolfo Paz"*. La causas y motivaciones para la desmovilización son de diferente índole, en parte su desmovilización se debió a la presiones externas, por las decisiones y el vaivén de los altos mandos de los paras y porque su combo, con el que siempre había estado, se iba a desmovilizar.

Una vez desmovilizado y de regreso al barrio, pero bajo nueva condición social y jurídica, comenzó a trabajar en un nuevo "proyecto de paz". Reunió a varios de los jóvenes que también eran desmovilizados y estaban en el barrio y les propuso que empezaran a recuperar la memoria del campo santo, o sea la memoria de la catástrofe que dejó a muchos de ellos huérfanos. Su posición actual frente a la vida demuestra una férrea convicción hacia la paz, no quiere regresar a las armas. Sin embargo, es consciente de las perversidades, discontinuidades, jugarretas políticas malversas y procesos a medio hacer que

hoy siguen pendientes y sin resolver. Entre el fracaso, los logros alcanzados, las mentiras y las promesas a medias, las verdades “fabricadas” en relación a la desmovilización y el proceso de reconciliación que actualmente se lleva en el país, se siente con plena confianza en sí mismo y dice gastar toda la energía que le queda, a sus 37 años de vida, en la construcción de nuevos proyectos de vida, un vivero comunitario con el que parece buscan una (re)generación de esa cotidianidad y de la vida del barrio por fuera de la guerra. *“Con el mismo equipo de trabajo recuperamos también ese basurero ese botadero de escombros y construimos un aula ambiental, el Cerro de los Valores, donde manejamos la basura hasta el embellecimiento, aquí tenemos un proyecto integral ambiental muy bonito donde manejamos 1500 viviendas, donde tenemos ya unos gestores ambientales donde van y les prestan el servicio de sensibilizar a la gente de la importancia que tenemos a reciclar y ya sensibilizado, ya el mismo gestor ambiental va cada 8 días, dos veces a la semana, y le recoge todo lo que sale de esas viviendas, o sea ya llega en un sitio de acopio de acá del Cerro de los Valores y aquí ya la reclasificamos”.*

EL HIJO DEL MEDIO

En un pequeño apartamento, en el cuarto piso de la casa de sus padres, vive con su mujer y su hija de 12 años. En la narrativa de “Hijo del Medio”, puede leerse cierta disposición al rebusque del “día a día” que desde muy joven ha venido configurando en su vida y mente, cierta sensación de inminente “mortalidad” que combinada con un poco de “fatalidad”, le ha hecho asumir la vida sin aprehensiones, pues, esta puede terminar con la muerte a la vuelta de la esquina. Los primeros recuerdos sobre su “carrera delictiva” están asociados a cuando tenía unos 17 años y en compañía de un grupo de amigos del barrio decidieron que se iban a robar una moto; esta fue una decisión de ellos, pues, no pertenecían a ningún grupo o banda. Eran jóvenes que iban al colegio, que tenían familia, comida, en otras palabras eran pobres pero no les faltaba nada. *“Es que estábamos, empezamos a delinquir muy viejos ya. Eso fue cuando yo tenía por ahí 17 años”.* Esa primera vez no salió como esperaban, pues, los cogieron y dos de ellos tuvieron que ir a la cárcel, entre ellos un menor de edad. No obstante, este fue el comienzo de una “profesión”, pues, entre lo legal y lo ilegal las armas y las motos harían parte de los muchos oficios que ha llevado a cabo para ganarse la vida. *“Estábamos ahí echando carreta o chismoseando en una esquina o en una casa ¡y entonces qué!, vamos a robar, vámonos de loquera [...] Y eso salíamos y hágale, y nos manteníamos en restaurantes, comprábamos ropita íbamos de compras, que tenis y comíamos bien y farra tras farra”.* Entre sus oficios cuenta que trabajo con su papá haciendo trasteos, en una reencauchadora, en una droguería, como escolta, en una tipografía, en una carpintería y hoy en día es taxista. Si bien, en varios

momentos de su vida ha tenido que delinquir para llevarle de comer a su hija, para sobrevivir a la pobreza y a la violencia del barrio o por placer, siempre ha tenido ciertos principios morales como son el trabajo y la honradez. Estos son valores que le han sido inculcados por su familia desde niño, al igual que la religión y las “buenas costumbres”.

Después de varios meses sin empleo, las ofertas de los grupos inmersos en el conflicto armado no se hicieron esperar. Estas eran a veces tan tentativas como difíciles de obviar, . sobre todo, teniendo en cuenta las necesidades y las dificultades para obtener por otros medios lo que el mercado ilegal da por rutas más rápidas. La foránea abundancia, las riquezas, el dinero fácil le dieron el solvento para cubrir muchas de sus necesidades no sólo económicas sino también sociales. Así por medio de un amigo que lo invito un día a cuidar el barrio y a ganarse una platica, termino en las filas del paramilitarismo. *“Que no era pa’ nada malo, que era solamente para ir a cuidar algo, que un barrio que no se qué; que no era pa’ nada malo pues [...] según yo, me fui a trabajar como convivir y así de un momento a otro resulté en las AUC sin darme cuenta, de verdad. No sabía que ya estábamos en las AUC”*. Debido al “azar” del mundo criminal, la diversidad de actores y violencias, de ofertas y la complejidad de las redes, es sorprendente más no extraño la forma en cómo sin saberlo, termino ingresando al paramilitarismo. Un mundo que lo confronta con ciertas dualidades como la de vivir al filo del peligro y con miedo en la riqueza o tranquilo y con necesidades en la pobreza. Su experiencia relatada con detalles, permite ver cómo era la logística y operación del paramilitarismo en toda la ciudad, sin obviar sus particularidades en cada contexto y barrio, como un proyecto común. *“Cada uno en su barrio tiene su dotación, que las mismas dotaciones se guardan en los mismo negocios o en las mismas tiendas, y cuando hay algún imprevisto o algún problema que van a robar en algún negocio o algo, ya uno esta cerquita a la tienda, o esta cerquita del juguete para poder reaccionar en caso de cualquier problema, en caso de que roben por ahí un bolso o cualquier cosa, el hecho es hacer respetar el barrio”*. Narra cómo eran las relaciones de autoridad al interior de “los paras”, cómo estos usurpaban el poder del Estado y administraban justicia y orden en los barrios, cómo debían rendir cuentas y aceptar cierta “sumisión” y respeto hacia los “Duros” o los “Papás”. Además de otras dinámicas del paramilitarismo que se asemejan al funcionamiento de cualquier empresa, sus finanzas, sus horarios, sus rutinas, etc. *“Yo por allá me mantenía muy relajado, yo caminando en esa fincas, la gente era muy bien muy amigable, se manejaba muy bien los finqueros, yo a veces iba a un finca cobraba me decían que dentro de 8 días, un mes y así, pero cada 8 días no faltaba con las finanzas. A nosotros nos llevan como una lista que eso es el financiero, en cada organización casi siempre está el financiero que es el que mueve las finanzas, que plata dentran que platas*

salen, que platas mueven, que platas necesitan pa' gasolina, pa' aceites, que plata necesitan pa' camuflados, para, ¿cómo se llaman, pa' municiones, pa' radios, pa' comunicaciones, para todo eso”.

En este caso específico resulta importante resaltar el “desinterés” o (des)conocimiento de este personaje por enterarse de lo qué es el paramilitarismo del cual hizo parte, sus causas, efectos y demás impactos, pues, si bien hoy en día se interesa por seguir el debate sobre el estado actual del paramilitarismo en el país, a través de los medios y periódicos, esto lo hace porque no sabe en que momento podrá volver a estar entre sus filas. Siempre fue mucho más fuerte la preocupación por ganar dinero y satisfacer las necesidades básicas, que por reflexionar sobre el sentido y el por qué de las cosas. Entre los más variados privilegios que recibía por ser paramilitar o “paraguayo”, su narración también permite develar el nivel de incorporación de su vida y cotidianidad con el servicio de la guerra. Las múltiples actividades que devengaban de él una sumisión total al servicio de sus mandos, pues, la disposición que debía tenerles para con ellos era absoluta, lo cual cooptaba su espacio y tiempo privado, o sea, el familiar y personal. *“Lo mío era que yo siempre me hacia bregar a cogerme de la buena de los patrones, me manejaba bien con ellos, yo le llevaba los mercados a los patrones, a veces le movía los hijos, como yo sabía manejar carro, desde pequeño mi papá me enseñó a manejar carro y andaba con ellos cuando se iba por ejemplo a pasear a comfama, yo me iba con ellos y los escoltaba, pero yo no andaba con arma, porque yo nunca estuve amparado, nunca he tenido, pero ellos si andaba con lo de ellos, y a veces yo andaba con la de ellos, amparada pero con la de ellos”.* En su discurso se dejan ver muchas de las contradicciones y encrucijadas que han surgido en su vida, así como experiencias trastocadas, unas deseadas y buscadas, otras obligadas y resistidas, así como la memoria de los daños hechos a otros y las muertes de sus antiguos compañeros, tanto en enfrentamientos con bandos contrarios como a manos de la misma organización. *“Ya ese pelado se la presentía que lo iban a pelar y sabiendo que estábamos en esa finca, él subió y allá ya lo esposaron y lo iban a peluquiar, entonces y dijeron que en la finca no, y el marica salió corriendo y ahí mismo uno de los muchachos estaba entotado y lo prendió ¡tan tan tan!”.*

Después de “prestar servicio” tanto a nivel urbano, como rural fue capturado en el 2005 y pago un año de condena. Esto lo llevó a decidir retirarse de la organización, que le dieran de baja. *“No, antes me demoré mas, me daba como miedo, miedo, ah como con ganas de salirme pero me daba miedo, yo ya estaba como resignado y a la final yo pasaba hasta bueno, no me tocaba hacer como cosas malas, casi no me toco hacer cosas malas, muy de vez en cuando, y*

yo me mantenía por ahí caminando, tomando gaseosa, yo me hacia querer de la gente, de la comunidad de las personas, porque si usted se hace querer de la gente del barrio, la comunidad, te llevan en la buena, pero sea usted un gamín o que le esté pegando a la gente por cualquiera cosa, o que no seas capaz de arreglar un problema". Hoy su cotidianidad transcurre de nuevo en el vaivén y al azar del barrio con tentativas de enrolarse de nuevo por el dinero "fácil", con ganas de protagonismo, respeto y reconocimiento. Hay resistencias y aprobaciones de ese mundo en su vida. "Bueno pero en este momento, pero yo no, no, porque yo desde que estoy trabajando mantengo la mente ocupado, uno se mantiene despejado, entonces no le da a uno pa' pensar en cosas malas, yo ya tengo mi señora, tengo mi hija que quiero salir adelante con ella y verla crecer [...]pero de verdad que a uno si le da el arrebató como de volver a la misma cuestión pero como con ganas de salir adelante, es que como no se si en las otras entrevistas que me has hecho ya lo dije, a pesar de todo lo que yo he hecho yo era pa' tener una casa propia, o un carro o un taxi propio, pero no, no tengo nada, a pesar de todo lo que he hecho, porque de todas maneras la organización quiere es todo pa' allá y nada pa' acá".

LA HIJA

Al lado de su madre y su pequeña hija de 3 años, esta mujer de tan sólo 23 años decidió dejar a su compañero, pues, si su mamá fue capaz sola ella también va ser capaz de levantar a su hija sin la ayuda de un hombre a su lado. Sus primeros recuerdos relatan la historia de un barrio tranquilo en el que ella, acompañada de muchos niños del sector, podía jugar libremente. Como cualquier otro niño del barrio iba a la escuela que quedaba en la terminal de buses, tenía que recorrer dos barrios contiguos para ir a estudiar. "no, no por allá por la terminal, yo estudiaba allá hasta que ya empezó la guerra y todo eso". El acontecimiento más traumático que rememora de esos años tiene una relación directa con esa "guerra" que se vivió en las comunas y barrios de Medellín a mediados de los años noventas. Dado que uno de sus hermanos era el jefe de las milicias del barrio donde ella vivía y en el sector que quedaba la escuela había dominio de otro grupo armado, ella tuvo que enfrentarse desde pequeña a las confrontaciones directas entre ambos grupos. "Sí, me toco salirme de estudiar porque ya nosotros ya no podíamos bajar allá, a mi me amenazaron una vez [...] jum, yo ya tenía 10, iba saliendo yo del colegio y me cogieron de una, ya sabían quien era yo, entonces me dijeron que no me querían volver a ver por allá, que si volvía a bajar que ya sabía que me iba a pasar, y me pegaron dos patadas, y quien vuelve pues [...] entonces ya allá me quede un tiempo sin estudiar, ya volvieron y me metieron aquí a la escuelita y ahí estudie hasta cuarto de primaria, ya después me salí por pereza de estudiar". En medio de esa guerra entre bandas y milicias murió otro de sus

hermanos. Esa muerte fue una pérdida que marcaría la vida de toda la familia. *“Ay horrible, eso fue horrible, aunque él era tan grosero conmigo, me pegaba tanto, él y yo nos manteníamos agarrados, pues yo a él lo quería mucho y eso fue horrible, horrible, pues así digo yo, que como duele la muerte de un hermano, como será de la mamá, debe ser tenaz, eso duele mucho, hasta no hace poquito yo todavía lloraban por Ángel, porque pues a mi también me hace mucha falta”*.

Su pertenecía a un núcleo familiar en donde por un lado, su hermano mayor perteneció a las milicias del ELN y del otro bando, tiene a un primo que es “paraco”, la ha “beneficiado” en las situaciones de cambio de actores en el barrio. No obstante, también ha corrido peligro por las múltiples implicaciones que tiene tener “afectos” y familiares tanto en la guerrilla como en los paramilitares. *“Pero en ese sentido nosotros estuvimos más, nos trataban con más respeto, por el hecho de que nosotros tenemos familiares que son “paracos”, entonces a nosotros nos favoreció las dos cosas; con los “guerrillos” porque tenemos familiares “guerrillos”, con los “paracos” porque tenemos familiares “paracos”, entonces siempre estuvieron retiraditos [...] eso es lo que nos favorece en estos momentos, porque si nosotros no tuviéramos un familiar “paraco”, que es uno del que los manda a ellos, nosotros ya no viviéramos aquí, ya estuviéramos muertos”*. Con la entrada de “los paracos” el barrio se calmo, incluso después de la desmovilización, las cosas estaban tranquilas. *“sí, han sido los mismos, es que siempre los mismos, pero es como si fuera una generación, se van unos llegan otros, se van unos llegan otros, así, no son los mismo muchachos pues, pero ay yo no sé, yo pienso que esta guerra eso como que no se va a acabar nunca, pero no, pues yo estoy pasando en este momento muy bueno”*.

Con la entrada del Programa de Víctimas de la Alcaldía de Medellín al sector, ella pudo terminar sus estudios de bachiller. A los 17 años consiguió marido y ya para los 20 había quedado en embarazo. *“Y que, yo fui la mujer más feliz del mundo, porque yo desde muy joven, a mí siempre me han gustado los niños, y yo ya a la edad de 15 años yo decía yo quiero un niño”*. Por problemas de fidelidad, o como lo dice ella por líos de faldas, dejó a su marido y regreso a vivir con su hija a la casa de la mamá. Entre el 2005 y el 2008 el barrio estuvo calmado, pues la tensa calma que había dejado la desmovilización aún perduraba. No se habían vuelto a escuchar disparos, ni a ver muertos. *“Al principio que ellos entraron acá, porque todo se calmo, nosotros vivíamos súper bueno, podíamos pasar pal’ frente para todos esos lados, ahora últimamente ya no podemos, porque el que vean de aquí allá lo matan, aunque nosotros podemos ir por allá abajo por la terminal y todo eso, la única parte que no podemos pasar es para el frente por ellos mismos, es que ellos mismos*

están perjudicados, porque vea que nosotros podemos pasar por todo esto porque no hay problema los de allá son los que quieren joder la vida”. Desde octubre del 2010, y en esto coinciden las cifras oficiales con los testimonios de los pobladores del barrio, volvieron aumentar los índices de violencia en la ciudad. “Es que vea, en el frente está el bloque metro, el bloque metro también dice lo mismo, “los paracos” se apoderaron de esta zona, pero es que según lo que yo me entere por ahí fue que los mismos jóvenes de allá formaron grupo y sacaron los paracos de allá, entonces allá ya no hay “paracos” allá hay es banda”.

EL NIÑO

“Yo me acuerdo pues de cómo era la infancia porque me acuerdo hasta del primer traído que me dio el niño que fue una pelota, y de todo lo que se celebraba porque todos vivíamos, mi abuelo fue el primero que llegó, fue uno de los primeros habitantes que llegó a Villatina entonces tenía un lote muy grande, entonces en esos tiempos los abuelos tenían muchos hijos”. A los 6 años de edad quedó huérfano tras la tragedia del Campo Santo (Villatina) que sucedió el 27 de septiembre de 1987. Sus padres, 3 de sus 7 hermanos y alrededor de otros 26 familiares fallecieron en dicho acontecimiento. “Pues yo estaba ese día viendo una película de Kojak, del detective Koyack, si es que yo ya tengo 31 años, entonces yo salí de mi casa con un hermano mayor a ver una película al frente de mi casa, entonces nos estábamos viendo una película [...] entonces estaba haciendo mucho calor, entonces yo me fui para el balcón era un segundo piso, cuando yo me senté pues ahí cuando escuche una explosión, cuando escucho la explosión yo veo que como que el cielo se empieza a poner oscuro, y la gente empezó a gritar y a correr diciendo que se vino el morro, se vino el morro, entonces ya de ahí ya no sé qué fue lo que paso [...]si, no, no yo no sé qué fue lo que paso, todo lo que sucede en la vida sucede en segundos, entonces cuando yo volví como en si yo ya estaba era enterrado, estaba debajo de piedras, tierra, debajo de escombros, adobes, tejas, entonces yo empecé a gritar del desespero pues de que me faltaba el aire y estaba encerrado, entonces yo empecé a gritar y gritar cuando de un momento a otro yo veo que empezar a escarbar y a gritar mi nombre”.

Después de la catástrofe los lazos familiares empezaron a desarticularse, los hermanos mayores continuaron sus vidas y rehicieron sus familias al lado de sus parejas y sus hijos. “Entonces eso fue de un momento así como se cierra la vida de muchas personas y comienza otra para los que quedan vivos, entonces es muy impresionante eso porque el shock psicológico que deja en una persona es muy grande, de pronto uno bien niño uno de pronto el valor afectivo no es tan grande porque a uno lo pueden entretener con lo que sea, pero ya uno al

tener cinco años al lado de su mamá, su papá y sus hermanos es algo muy alegre, pero ya al ver que usted ya tiene que enfrentar la vida solo, y de ahí se me abrió el mundo, yo creo que yo empecé a madurar desde ese mismo instante que salí de las curaciones que me hicieron en la espalda porque yo vi otro mundo, yo empecé a ver como la tristeza". Dada la pérdida de sus padres y su condición de huérfano, al principio vivió en la casa de su hermano de 20 años. Quien al tiempo se vería en la necesidad de ingresarlo a un internado para niños, pues, no tenía las condiciones ni económicas, ni sociales para velar por la crianza de un niño de 6 años y además por la de sus hijos y familia. *"Entonces ahí me dio mucha más tristeza, o sea yo sentía como que mi familia que deshizo de mí y era porque no había con que sostenerme, no había ni alimento para la familia y más para mí [...] y ya después de que ahí no fui capaz, pues el trauma de estar en un internado fuera de la poquita familia que me quedo, ahí ya me vine fue para acá y empecé a buscar donde quedarme".*

De tan sólo 9 años se escapó del internado y regresó solo al barrio. Primero empezó a quedarse en la casa de algunos vecinos que le brindaron ayuda pero, finalmente, fue a parar a las calles con la idea de no ser una carga para nadie. *"Ya al ver que seguía siendo carga empecé a tocar otras puertas donde de pronto si me dieron oportunidades que fue como empezar a relacionarme con gente que tenía un mundo más adelante que yo, de pronto en la forma de la droga, de la delincuencia, en la forma de pelear de pronto por algo que en sí uno en ese momento no sabe por qué es lo que va a pelear [...] entonces ya como le digo la puerta más fácil que se abrió fue esa, aunque yo no quería hacer parte de eso, pero la necesidad me enfocó a ser parte de esos grupos, pero eso fue lo que me marco totalmente, porque yo creo que si yo hubiera tenido una crianza, en este momento ya que tengo mucho uso de razón yo creo que yo no hubiera vivido lo que viví si de pronto hubiera tenido un hermano que estuviera al lado mío, o que de pronto alguien lo hubiera adoptado a uno y lo hubiera vuelto a uno de pronto un universitario, porque son cosas que la vida da pero en ese momento no tenía nada, en ese momento me encontraba entre la espada y la pared, porque al estar solo y ser carga".* Así desde niño empezó a tener "malas amistades" a relacionarse con algunos jóvenes y actores que ya hacían parte de grupos armados. Cuando cumplió 14 años entró a hacer parte de una de las bandas que tenía control del barrio en el que vive. Luego vino el paramilitarismo y con él pasaron a llamarse Bloque Cacique Nutibara. *"Pues de todas maneras eso se maneja de todas clases, hasta hay parte social y yo hice parte de los grupos sociales de los que de pronto escuchábamos la problemática que tenía la comunidad y ya no teníamos orden de nada más, entonces ya uno pasaba el reporte y ya pues, como de organizar problemas, si problemas de pronto que los vecinos estaban peleando con los otros, que el control de las basuras, pero nunca se llegaba con presión sino con*

consejos, como la forma de solucionar pacíficamente, comunitariamente, entonces ese era el papel que nosotros hacíamos”.

Hace 5 años se desmovilizó con el Bloque Héroes de Granada. *“Pues cuando uno entra a ser parte de algo uno le toma aprecio a las personas y al ser uno falto de cariño vea que todos los amigos de uno era como un hermano, como un padre porque para usted poder ser una persona que se durara dentro de la guerra tenía que estar bien coordinado, entonces habían compañeros y amigos que para uno eran como hermanos, entonces cada vez que había una caída de un compañero de nosotros era muy duro porque empezamos algo y ver que cada quien se iba quedando, pero ya de una forma distinta a no querer seguir siendo parte de ese grupo, sino porque caían en guerra, en los mismos combates morían, entonces eso es muy duro porque ellos, uno mismo va tomando con lo que uno convive va tomando mucho afecto, porque ahí se veía pues, nosotros nunca recibíamos malas presiones sino que siempre era como una misma amistad como una misma ayuda porque estábamos en un propósito, y si muchos compañeros, muchos amigos, muchos niños que en esas problemáticas caían entonces eso entrístecía también de corazón porque es algo que uno jamás va a volver a ver, entonces fuera de la familia muchos amigos porque esta guerra era muy grande”.* Una vez desmovilizado, viene en el proceso de reintegrarse a la comunidad. Esto lo viene haciendo a partir del trabajo comunitario y al igual que “El Hermano del Medio” vienen reconstruyendo la memoria del Camposanto y además la construcción del vivero El Cerro de los Valores. *“Si porque mira que una reintegración a la vida social donde todo mundo ya ve que uno ya no es líder militar sino un líder social porque ya las cosas se toman de otro punto de vista, ya la problemática que tiene la comunidad pues, ya la gente antes buscan las partes donde hay un problema y vienen a este espacio y nosotros aquí los aconsejamos cual puede ser una de las soluciones, entonces es algo muy importante volver a ser parte de la sociedad”*

LA NOVIA

La experiencia de esta mujer ha estado atravesada por haber sido testigo presencial y víctima de la muerte de dos hombres muy allegados a su vida: el primero, su hermano quien sufrió durante meses el hostigamiento, la intimidación y que fue asesinado violentamente por rehusarse a formar parte de los “paracos” del barrio. *“A él le habían dicho que si no se iba para las filas de los desmovilizados lo mataban, nosotros a él no lo llevamos de acá un tiempo, pero él dijo que él quería volver aquí a la casa otra vez porque él no le debía nada a nadie entonces el volvió y se vino a vivir acá”.* En partes, la narración transcurre con detalles –y algo de crudeza- sobre algunos eventos

que sufrió antes, durante y después del asesinato de su hermano y el suicidio de su novio. Para el caso del primero, se manifiesta el impacto “silenciado” de una muerte violenta en un barrio como tal en Medellín, el anonimato, el miedo, la perplejidad de la comunidad para reaccionar, para atender los heridos, y si acaso, para levantar sus propios muertos.

El otro, fue su segundo novio, pues, del primer novio había quedado con sus dos hijos. Este segundo novio murió después de variadas intimidaciones, amenazas de muerte y ofertas forzosas de enfilarse en los “paras”. Murió hospitalizado pocos días después de intentar suicidarse con un tiro en la cabeza. *“Él se subió para la plancha entonces yo no le preste mayor atención a eso, cuando ya mi niño se vino para acá abajo, entonces yo me quede arriba y le dije, mijo usted va a dejar esa ropa interior ahí tirada en el piso, entonces él me miro y no me contesto nada, entonces yo me devolví, cuando yo me devolví yo sentí un disparo, si ahí arriba, cuando yo me devolví a mirar el cuerpo de él venía rodando por las escalas, entonces yo lo cogí a él, entonces yo empecé a llamar a mi mamá, cuando ella subió, ella se puso a llorar al verlo a él ahí lleno de sangre, entonces ya vino y pidió auxilio para llevárnoslo para la clínica, ya me lo lleve, que cuando él estaba aquí, él estaba todavía vivo”*. En contraste a las otras historias de vida, la historia de estos dos hombres da cuenta de las presiones que ejercían los paramilitares en diferentes zonas de la ciudad, al igual que las consecuencias de resistirse u oponerse a estas formas de control. Las fechas de estas muertes, 8 años atrás, -según la narración-, coinciden con el momento en que los paramilitares se estaban desmovilizando y muchos jóvenes de los barrios fueron obligados o seducidos a desmovilizarse como parte de estos grupos, cuando muchos de ellos nunca habían pertenecido a ellos.

De otro lado, si bien el impacto de la muerte de su novio no fue propio de una muerte violenta y a mano armada, si tiene ciertas implicaciones similares a la de su hermano, debido a que comparten casi las mismas causas de muerte. En síntesis, las dos parecen haber sido devastadoras para su vida por el poco sentido con que la asocia y por haber sido tan injustas. En la vida cotidiana, estos eventos inevitablemente permiten cierta banalización y rutinización de la violencia y la guerra abierta, que van erosionando y transformando la cotidianidad –los tiempos y espacios vividos- de estos barrios. Tal vez, ante lo cual lo que se genera no es indiferencia sino que se van reconstruyendo unas prácticas sociales estratégicas -entre el miedo y el silencio- para sortear el fuego cruzado y conservar su vida y la de los suyos ante el peligro inminente. *“No, no, o sea, es que por aquí, y todavía eso se da, hacen las cosas, le hacen daño a las personas y nadie dice nada, todo mundo se calla porque las da miedo que los maten o algo, o no, las personas les da miedo hablar por eso,*

vea, es tanto que, debido a ese mismo miedo a nosotros nos dio miedo denunciar esos tipos, porque nosotras estábamos aquí, a él lo mataron a las 7:15 de la noche, cierto, y las 8 de la noche, vinieron y nos dijeron a nosotras que si denunciábamos a ellos, nos mataban a nosotras, entonces no les pusimos demanda a ellos ni nada, hasta hace dos años que ya yo fui y les coloque la demanda y fue allá a la Alpujarra que me abrieron otra vez la investigación de ellos". En el 2008, después de una convocatoria abierta para que las víctimas de este conflicto acudieran a los estamentos legales a declarar su situación, ella logro que se le reconociera como víctima por la muerte de su hermano, más no por la de su novio. "Vea, yo fui al palacio de exposiciones que hubo una convocatoria allá, de las víctimas pues, de las personas que fuimos víctimas, el 15 de agosto 2008, entonces yo fui con mi suegra porque ella también fue víctima de la violencia pues, fuimos llenamos ese formato allá, nos tomaron una declaración, nosotros la dimos, ya luego me dijeron que tenía que esperar 18 meses para que me llegara una carta, ya a los 18 meses llego esa carta donde me pedían la documentación que necesitaban para podérmelos reconocer a ellos dos como víctimas, entonces yo lleve esa documentación, ya cuando la lleve me dijeron que debía esperar dos años para que llegara la respuesta de Bogotá, entonces en dos años llego ya la respuesta de Bogotá en una donde me certificaban que mi hermano si había sido reconocido como víctima, y a que mi primer novio no fue reconocido como víctima, le negaron ese derecho".

Obligada a convivir en el día a día con quienes son sus victimarios, ha tenido que confrontarlos y evitarlos constantemente, lo cual la ha llevado a marcar diversos sitios del barrio como esquinas y calles prohibidas, zonas donde otrora sucedieron los asesinatos. "Ay yo me sentía muy impotente, porque vea, uno saber quiénes son las personas que le hacen daño a la familia de uno, y uno no poder hacer nada, tenerse que quedar callado debido al miedo que de pronto le hicieran daño a uno o a alguien" Ciertamente, es la reincidencia de estos personajes "victimarios", su presencia casi "espectral" la que la (re)victimiza y genera que los traumas de un pasado violento sigan vigentes en sus memorias y en la vida cotidiana. La muerte de su hermano en el mes de diciembre, una época festiva, familiar para muchos habitantes de Medellín, ha significado un "lapsus" en las actividades, un quiebre en la cotidianidad. La muerte, la memoria violenta y el sufrimiento como experiencias latentes han estado presentes en "todos" los diciembre de su vida, desde que él murió. En este sentido, muchas preguntas sobre el pasado son reiterativas, la incompreensión, la perplejidad y el sinsentido ante las pérdidas sigue siendo tan fuerte y determinante en su vida, pese a los años que ya han pasado.

Este recorrido a través de las múltiples experiencias e historias de vida de nuestra familia “genérica” nos ha permitido comprender la relación directa entre los acontecimientos violentos y la vida cotidiana, como estos se articulan y diferencian en un entramado de relaciones complejas. Los acontecimientos no son hechos que puedan aislarse de las experiencias de vida particulares de cada uno de los sujetos, estos solo son comprensibles a la luz de sus propias vivencias, pues, no existen acontecimientos sin un alguien al que ocurren (Merleau-Ponty cit. en Toboso, 2003). No obstante, tampoco son vidas aislables del contexto histórico que las produce, “por consiguiente, la reproducción del hombre particular es siempre la reproducción de un hombre histórico, de un particular en un mundo concreto” (Heller, 1998:22).

El hecho de que “nuestra familia genérica” padezca y elabore el dolor de la pérdida de un ser querido o sienta el padecimiento en carne propia, no implica que estén exentos de anhelos de retaliación o que no hagan uso de estrategias de resistencia que les permitan “empoderar” de alguna manera su situación desfavorable. Quizá allí radique nuestra propuesta de ver con otros ojos la dicotomía víctimas-victimarios que encarna tantas dificultades de orden moral. Esto no implica que desconozcamos la situación o justifiquemos acciones armadas sino que tratamos de apelar a la emocionalidad de los sujetos; vale la pena recordar que lo que constituye a la víctima es su indefensión frente al abuso cometido y no necesariamente su condición de superioridad moral basada en una mal entendida “inocencia”. En el mismo sentido Das nos dirá que: en lugar de las batallas maniqueas entre el bien y el mal, habría más espacio para una paz tolerable si fuese posible atender a las violencias de la vida cotidiana, reconocer la falibilidad y la vulnerabilidad a la que estamos todos sujetos, y reconocer que el conflicto es un conflicto de intereses y que éstos deben ser renegociados [...] En otras palabras, es a la imagen de la transfiguración de la violencia y no a su eliminación o erradicación en la modalidad de guerra, a la que llamo la atención” (Das, 2008:259).

Bibliografía Entrada e Introducción

Cervantes, Eric (2007), "Aproximación al tiempo inmanente, la conciencia de la duración y la desconexión del tiempo objetivo en Husserl: La conciencia de la duración" en línea: <http://www.wikilearning.com> [consultado en junio de 2009]

Coetzee, Jan K. (2000), "Narrando el trauma. Introducción a A. Portelli, R. Van Boeschoten, A. Molnar, y L. Catela". En: *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, HAFO, Vol. 2, No. 24 Recordar el olvido, Universidad de Barcelona, Barcelona, Pp.31-34.

De Certeau, Michel (2007). *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Franco Restrepo, Vilma Liliana (2004), "Violencias, conflictos urbanos y guerra civil: el caso de la ciudad de Medellín en la década del noventa". En: William de Jesús Balbín Álvarez (comp.), *Violencias y conflictos urbanos: un reto para las políticas públicas*. Medellín: Instituto Popular de Capacitación IPC, 59 – 112.

Heller, Agnes (1998), *Sociología de la vida cotidiana*, Ediciones Península, Barcelona.

Jelin, Elizabeth (2002). "Memorias de la represión", "Trauma, testimonio y "verdad" y "de que hablamos cuando hablamos de memorias". En: *Los trabajos de la memoria*, Siglo XIX, España. www.cholonautas.edu.pe // Módulo Virtual "Memorias de la Violencia" [consultado en febrero de 2011]

Koselleck, Reinhart (2001) *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona

Londoño Botero, Rocío (1998). "Biografía e historia social: El caso de Juan de la Cruz Varela y la provincia del Sumapaz". En: Thierry Lulle, Pilar Vargas y Lucero Zamudio (Coords.), *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales Tomo I*. Universidad Externado de Colombia, Anthropos, Bogotá, 19-42.

Lulle Thierry, Pilar Vargas y Lucero Zamudio (Coords.) (1998), *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales Tomo I y II*. Anthropos Editorial, Colombia.

Neyzi, Leyla (2000). "Recordar que hay que olvidar: Sabetianismo, identidad nacional y subjetividad en Turquía". En: *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, HAFO, Vol. 2, No. 24, Recordar el Olvido, Universidad de Barcelona, Barcelona, 5-29

Ortega, Francisco (2008). "Rehabilitar la cotidianidad". En: Veena Das, Sujetos del dolor, agentes de dignidad, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 15-69

Ricoeur, Paul (1996) *Sí mismo como otro*, Siglo XIX, México.

Sánchez Gonzalo (1991). *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá, El Áncora, 1991

Sapriza, Graciela (1998., "Identidades populares. La historia de un pueblo obrero (1890-1913)" en: Thierry Lulle, Pilar Vargas y Lucero Zamudio(Coords.), *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales Tomo I*, Anthropos Editorial, Colombia, . 43-64

Todorov, Tzvetan (2000). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, México.

Valencia, Guadalupe (2007). *Entre Cronos y Kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, Anthropos Editorial, México.

Zamudio, Lucero (1998). "Palabras de Instalación". En: Thierry Lulle, Pilar Vargas y Lucero Zamudio (Coords.), *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales Tomo I*. Anthropos Editorial, Colombia, 11-15.

1. El tiempo y la cotidianidad: sentidos de la existencia humana

“Para la mayoría de los hombres la vida cotidiana es «la» vida”
Ágnes Heller

*“Podemos decir, de forma metafórica, que
el tiempo habla, pero con distintos acentos”*
Josetxo Beriain

La pregunta por el tiempo, sin duda alguna, se remonta a los inicios de la historia de la humanidad. ¿Qué sociedad no se ha preguntado por *la cuestión temporal?* o ¿acaso las primeras formas de organización de los procesos de cultivo y la necesidad por comprender el trasegar del día a día no llevaban implícita la pregunta por el tiempo? ¿El reloj, el cronómetro, la brújula no son acaso artefactos modernos que implican un dominio del hombre sobre el tiempo? Pero, ¿Qué es el tiempo? ¿Cómo comprender algo tan efímero aunque tan humano a la vez? La cuestión temporal ha sido un problema teórico, metodológico y político, que ha atravesado no sólo la historia de la humanidad, sino y sobre todo la historia de las ciencias, tanto de las llamadas ciencias “duras” (exactas) como de las mal llamadas ciencias “blandas” (sociales y humanas).

La reflexión acerca del tiempo constituye uno de los hilos conductores de la historia, en particular, de la filosofía, y a lo largo de dicha historia su propio significado ha sufrido numerosas variaciones, generalmente, relacionadas con las cosmovisiones que se han sucedido a lo largo de la historia del pensamiento. La determinación de la naturaleza del tiempo (su estatus ontológico, sus propiedades, su relación con el espacio, su cognoscibilidad, su relación con el sentido, entre otras), es, sin duda, uno de los núcleos centrales de todo el pensamiento filosófico, e incluso se puede afirmar que toda la reflexión propuesta por la ontología clásica ha sido, en sí misma, una filosofía del tiempo. Por otra parte, en la medida en que la reflexión sobre el tiempo es también uno de los elementos fundamentales de las ciencias “duras”, la concepción que se tenga de él aparece como uno de los nexos básicos de unión entre el pensamiento filosófico y el científico. Estaremos de acuerdo, por tanto, en que se hace casi imposible proporcionar una definición que unifique tal sucesión de significados, de modo que lo que procede es una consideración de tipo histórico.

Un momento particular en la reflexión sobre el tiempo, lo constituyó la entrada en escena del cristianismo con su consolidación en Europa. Allí la noción de tiempo experimenta un cambio importante, ya que esta religión niega la posibilidad de un tiempo cíclico. La pasión, muerte y resurrección de Jesucristo son hechos únicos, irrepetibles, y dan un sentido a la existencia humana. De esta manera, el tiempo aparece como lineal y orientado hacia el futuro, y el sentido de toda la historia aparece como una recta en el tiempo que tiene su origen en la creación y que culminará en el juicio final, que es, en últimas, el final de los tiempos. La concepción cristiana del tiempo, en la medida en que está vinculada a la noción de la creación y de la segunda venida del mesías es fuertemente deudora de la concepción judía, pero, a su vez, en la medida en que el pensamiento cristiano se edificó sobre la filosofía griega, expresa esta tensión entre ambas concepciones del tiempo. En especial, se vincula a la concepción platónica interpretada religiosamente a través del neoplatonismo, pues, el tiempo de los hombres (el de la historia), depende de la eternidad divina. Toda la historia de la humanidad no es más que el camino recorrido hacia la segunda venida de Cristo. En efecto, en la concepción cristiana del tiempo, parece mantenerse la idea de una eternidad constituyente del marco en el cual tienen cabida los acontecimientos de límites definibles en el tiempo, pero sin que ello impida que esa eternidad sea nuevamente apartada del mundo sensible para constituir un ámbito trascendente. Tendremos, por tanto, el tiempo del mundo terrenal, creado, por un lado, y el tiempo de Dios, la eternidad, por el otro. Llegar a concebir esta eternidad es, desde luego, cuestión de fe.

San Agustín, por ejemplo, dirá que puede encontrar la presencia de Dios en el alma y que, por tanto, el tiempo infinito puede llegar a captarse por el razonamiento, aunque en última instancia es la iluminación la que revela el mundo trascendente. El planteamiento agustiniano se separa de la reflexión física del tiempo para centrarse en su aspecto psicológico y moral. El filósofo católico señala que la noción de un tiempo “antes” de la creación no tiene sentido dado que sin la creación no puede haber ningún “antes”. Por ello hace referencia al tiempo de divino de la siguiente forma:

“Tú siempre eres el mismo, y tus años no tienen fin. Tus años ni pasan ni vuelven, al contrario de los nuestros, que pasan y vuelven para que todos existan. Tus años existen a la vez, porque permanecen. Los que pasan no son excluidos por los que vuelven, porque no pasan. Los nuestros existirán todos cuando ninguno de ellos exista. Tus años son un día. Y tu día no es uno cada día, sino un hoy, porque tu hoy no deja paso al mañana, ni viene después del ayer. Tu hoy es la eternidad; por eso engendraste eterno como tú a aquel a quien dijiste: Hoy te he engendrado. Tú hiciste todos los tiempos y existes antes de todos ellos. No hubo un tiempo en que no había tiempo” (Agustín, 1986:295).

Insistiendo en que el tiempo sólo puede surgir junto con el cosmos, el filósofo católico plantea la cuestión desde una perspectiva moral. Para él un tiempo cíclico es sinónimo de desesperación, solamente un modelo lineal y progresivo del tiempo puede fundamentar la esperanza, ya que tanto ésta como la fe se remiten a un futuro, y este no existiría si los tiempos pasados y venideros fuesen simples etapas de un ciclo. Para San Agustín lo fundamental será el deseo de entender el tiempo como algo externo, situado en el alma. Presente, pasado y futuro están en el alma como visión o atención, memoria y expectación o espera. El tiempo es una distensión en el pasado, el presente y el futuro y una intencionalidad hacia la eternidad, que es entendida como una presencia simultánea, completamente heterogénea al tiempo. El tiempo no es, pues, el movimiento de ningún cuerpo, sino que lo concibe estrictamente de forma psicológica. El pasado existe ahora como imagen presente de hechos ya acontecidos y el futuro existe como anticipación de hechos por venir. Así, solamente existe un tiempo presente, que es tiempo presente de cosas pasadas, tiempo presente del presente, y tiempo presente de cosas futuras. El tiempo en sí mismo solamente existe como algo que sólo pasa en el instante inmediato: el presente. Luego, con la invención y difusión posterior del reloj mecánico, especialmente en el siglo XIV, se fue extendiendo una noción cada vez más laica del tiempo, que ordenaba y estructuraba la vida cotidiana en función de un tiempo cronológico y medible. Inicialmente, el uso del reloj mecánico fue condenado por muchos teólogos, quienes veían en tal artilugio una máquina infernal que usurpaba un derecho divino: la medida del tiempo. De esta manera, se empezó a oponer un tiempo eclesiástico (marcado por las fiestas y rituales religiosos y las “horas” de oración), al tiempo de los comerciantes (jornada laboral medida por los relojes). No obstante, la cronología generalmente aceptada seguía basándose en la Biblia, de forma que todavía en el siglo XVII el obispo Usher fijó, con base en los datos bíblicos, la fecha de la creación en el año 4004 a.C. (Cf. Blumberg, 2007).

Con la revolución científica, en especial a partir de Galileo, la noción de tiempo cambia drásticamente. Aparece la noción de un tiempo abstracto, concebido como un parámetro o una variable física que vale para todo movimiento, y no sólo para el uniforme, como lo había considerado Aristóteles. Galileo, al estudiar el problema de la velocidad instantánea de un cuerpo en movimiento, da un nuevo impulso en la comprensión de la noción de tiempo, a la vez que suscita los problemas que darán lugar a la aparición del cálculo infinitesimal (Galileo cit., en Blumberg, 2007:144). Tiempo, espacio y materia serán los tres grandes conceptos de la física moderna clásica, es decir, del mecanicismo. Así, desvinculado de su relación con el alma, el análisis del tiempo se enfocó desde la perspectiva física. No obstante, se podía entender de dos maneras distintas: como una realidad absoluta o como una relación.

En el siglo XX, Henry Bergson ubica el punto de partida de su trabajo en la crítica frente a la consideración positivista acerca de los fenómenos psíquicos, y muestra cómo esta corriente, prescinde de la noción de tiempo, o bien la reduce a una forma de espacio, ya que estudia los estados de conciencia como si de hechos exteriores se tratase, midiéndolos, por tanto, cuantitativamente y ordenándolos en una suerte de sucesión yuxtapuesta, al modo como se ordenan las cosas en el espacio. Frente a esta concepción, Bergson afirma que los fenómenos psíquicos tienen un carácter cualitativo (y por tanto no pueden ser analizados cuantitativamente) y que cada intuición es irrepetible, irreversible y no puede ordenarse en una instancia reversible y homogénea en la que prima la yuxtaposición, pues, se interpretan y se funden entre sí formando un fluir único, una continuidad inseparable o, en otras palabras, una duración constante.

En la misma línea de Bergson y como reacción contra el positivismo, y sus pretensiones de reducir a todas las ciencias al modelo de las ciencias de la naturaleza (a leyes exactas), y como respuesta al historicismo, que, en su afán de reducirlo todo a la libre creación histórica corre el riesgo de desembocar en un relativismo extremo, surge la fenomenología de la mano del filósofo Edmund Husserl; ésta buscaba el fundamento absoluto de la filosofía en la conciencia. Para tal fin no parece viable una “ciencia natural” de la conciencia (al modo de una psicología explicativa) sino una fenomenología de la conciencia, esto es: un análisis, una descripción de los fenómenos dados a la conciencia (las vivencias).

En la Introducción a las *Lecciones* de Gottinga, Husserl, nos deja entrever la dificultad para responder o definir el tiempo:

“Naturalmente, lo que es el tiempo lo sabemos todos: es la cosa más conocida del mundo. Además, apenas intentamos darnos cuenta de la conciencia del tiempo, al poner en su justa relación el tiempo objetivo y la conciencia subjetiva del tiempo, hacemos comprensible cómo la objetividad temporal, y por tanto la objetividad individual en general se puede convertir en la conciencia subjetiva del tiempo, es más, apenas intentamos analizar la conciencia puramente subjetiva del tiempo, el valor fenomenológico de las vivencias de tiempo, nos enfrentamos a las más extrañas dificultades, contradicciones y confusiones” (Husserl cit., en Marramao, 2009:121)

Sin duda alguna, la importancia de la fenomenología de Husserl para abordar la cuestión temporal es fundamental, pero la dicotomía en la que este autor ubica el ejercicio analítico, entre tiempo objetivo (exterior) y tiempo subjetivo (interior), quizá no sea la más apropiada para el tipo de análisis que aquí queremos hacer, aunque la exponemos, junto con las demás, a manera de ilustración sobre el concepto. No obstante, la relación entre un *tiempo exterior* y un *tiempo interior* no solo es propia del sentido común sobre el tiempo, sino

también de las aproximaciones teóricas que se han postulado en relación al tiempo, tanto desde la filosofía como de la historia y la sociología.

Edmund Husserl, apoyado en la fenomenología, concibe la vida como una realidad no escindible de la historia y que no puede ser interpretada desde categorías ajenas como “sustancia” o “sujeto” que sitúen los acontecimientos en el marco de una sucesión espacio-temporal, sino que es desde ella misma, en su fluir continuo, en su realización fáctico-histórica que la vida debe interpretarse. Ante lo cual, narrar los acontecimientos desde fuera supone introducir un tiempo implicado en la narración, pues, el relato es un acto de configuración que busca formas de tiempo estructuradas. Con este presupuesto Husserl defiende la distinción entre un *tiempo físico* y un *tiempo fenomenológico*. Si bien el primero obedece a leyes naturales exactas – pudiendo, por tanto, situarse lineal y causalmente – y responde a la consideración de la naturaleza física como unidad espacio-temporal, conforme el antes y el después de cada acontecimiento, el tiempo fenomenológico remarca la unidad de las vivencias: la duración. Nos referimos aquí al tiempo interno de la conciencia, que no es otra cosa que la vivencia misma, su fluir continuado. El tiempo físico no marca el orden causal entre las vivencias pudiendo separarlas unas de otras cual si de instantes se tratara, sino que son las vivencias mismas y la propia temporalidad (manteniéndose inseparables entre sí) quienes forman el flujo de lo vivido (la duración real). Por lo tanto, la temporalidad no es algo ajeno a la conciencia sino que viene dado por ella, pues ésta, al ser una conciencia misma del tiempo, configura “fenomenológicamente” fracciones de la realidad, buscando el sentido y el lugar/momento de la experiencia espacio-temporal del sujeto.

Esta concepción del tiempo, como producto de la abstracción, tiene su origen en el registro de los cambios concretos observados, tanto en nuestra conciencia, como en el mundo. Sin embargo, nuestra experiencia del tiempo como sujetos no es ésta, porque no vivimos en absoluto el tiempo como una sucesión infinita de los diversos elementos de nuestra conciencia; de hecho, conocemos el factor de la duración de estos elementos puesto que tenemos evidencia de su “extensión temporal” (Cf. Cervantes, 2007). Al respecto Husserl (Cit., en Toboso, 2003) afirma que la experiencia no es en absoluto aprehensible sino desde el pensamiento de la unidad de la experiencia, sin unidad no hay presencia como tampoco hay objeto que presenciarse; aclara que la unidad de la conciencia que se refiere a un objeto en su aparecer, es correlativa de la unidad del objeto, pero tal unidad se constituye “en” el transcurso de una vivencia o serie de vivencias que siempre podemos reconocer como temporales, y por lo tanto, inmersas en el flujo de la conciencia. Dado lo anterior, el carácter temporal no se encuentra en los objetos aprehendidos, ni tampoco en los actos de aprehensión de los mismos,

sino que más bien se evidencia, poco a poco, en los objetos y en los actos en los cuales éstos se nos ofrecen ante el flujo de la conciencia.

Merleau-Ponty (1985), por su parte, nos ofrece la noción de “campo de presencia” la cual guarda una estrecha relación con el contexto en que se desenvuelven sus acciones y donde todo acontecimiento debe ingresar para cobrar algún sentido en su quehacer: pasado y futuro se disponen en él a manera de dimensiones intencionales con las que el sujeto siempre cuenta, y que trazan de antemano, cuando menos, el estilo de lo que va a venir. Dado lo anterior, según se proyecte la extensión intencional del sujeto hacia el pasado o hacia el futuro hablamos, respectivamente, de “retenciones” y “pretensiones”, a manera de intencionalidades específicas por medio de las cuales la conciencia se asume como temporal o “temporalizadora” (Merleau-Ponty cit., en Toboso, 2003:3). Tendríamos, entonces, al tiempo no como una línea, como fue pensado desde muchas de las corrientes ya abordadas, sino como una red de intencionalidades. Por tanto, el tiempo no es, pues, una determinación propia de los acontecimientos, sino que responde al modo en que el sujeto, al fraccionarlos de la totalidad espacio-temporal del mundo, permite que aquellos queden constituidos como sucesos temporales. Así, no hay acontecimientos sin un “al-guien” al que ocurren y cuya perspectiva limitada cimienta la subjetividad de los mismos. El tiempo supone ya, por tanto, un punto de vista sobre el “tiempo” (Merleau-Ponty cit., en Toboso, 2003).

Koselleck, por su parte plantea, desde sus trabajos acerca de la Historia y las historias, que *no existe una sola verdad sobre el tiempo, que éste como concepto está sujeto a los cambios sociales en los cuales se producen sus significados*. Así, “hay que tener en cuenta que determinadas palabras significaron en otro tiempo cosas distintas de las que significan ahora. *El tiempo va transformando cada concepto*. Pero hay cosas, y ocurre con muchos términos políticos, que se transforman también porque cambian las condiciones sociales, *cambia el mundo, cambian las ideas*” (Koselleck cit. en Antrophos, 2009:8). Es válido retomar, tanto de Husserl como de Koselleck, *la característica experiencial y vivencial con la cual es dotada el tiempo*. Giacomo Marramao, retomando los planteamientos de Husserl, plantea que: “aquella misma *experiencia* del tiempo que, en el plano de lo vivido, aparece como evidente hasta los límites de lo obvio, en el plano del análisis de los componentes constitutivos de su “conciencia interna” y de su determinación conceptual parece, por el contrario, ponernos obstáculos insuperables” (Marramao, 2009:121).

1.1 La pluralidad de los tiempos sociales

*“Hay un momento para todo y un tiempo para cada cosa bajo el sol:
un tiempo para nacer y un tiempo para morir,
un tiempo para plantar y un tiempo para arrancarlo plantado;
un tiempo para matar y un tiempo para curar,
un tiempo para demoler y un tiempo para edificar;
un tiempo para llorar y un tiempo para reír,
un tiempo para lamentarse y un tiempo para bailar;
un tiempo para arrojar piedras
y un tiempo para recogerlas,
un tiempo para abrazarse
y un tiempo para separarse;
un tiempo para buscar
y un tiempo para perder,
un tiempo para guardar y un tiempo para tirar;
un tiempo para rasgar y un tiempo para coser,
un tiempo para callar y un tiempo para hablar;
un tiempo para amar y un tiempo para odiar,
un tiempo de guerra
y un tiempo de paz”.*
Eclesiastes

Enfrentados a las ideas modernas que promulgan “la muerte del tiempo” (Valencia, 2007) o el “giro espacial” (Harvey, 1998) es necesario plantearnos en qué medida es correcto hablar de dicha muerte o hasta qué punto es relativo el “giro espacial”. La idea de la muerte del tiempo crítica la existencia de un tiempo absoluto, en tanto dicha figura alude a una fetichización del tiempo y conjura la idea de la existencia de éste independiente del “mundo del hombre”; lo que en otras palabras significaría una naturalización del tiempo. No obstante, es imposible negar la existencia del tiempo en el trasegar del día a día. De otro lado, coincidimos con otras posturas que señalan la bifurcación o explosión del tiempo en torno a una pluralidad de tiempos sociales, es decir, la existencia de múltiples temporalidades experimentadas a través de las vivencias del hombre. Sin duda alguna, entre más nos adentramos en las experiencias y vivencias propias de los sujetos que se enfrentan y producen fenómenos sociales, nos damos cuenta de la pluralidad de tiempos y la heterogeneidad de experiencias temporales y espaciales, que no sólo son pertinentes de explorar sino también de reinterpretar a la luz de nuevas y viejas categorías que integren la complejidad de la experiencia, la representación, el sentido y el significado que, tanto las nociones de espacio como de tiempo, han adquirido para cada sujeto y grupo social a través de la historia.

En la medida en que concebimos el tiempo como una producción social, también partimos de la idea de que todo acontecimiento social es historizable³ y, en esa medida, comprende una dimensión temporal. Así, el tiempo como producción social, refleja la existencia de una *red de tiempos*, sean estos paralelos, convergentes, lineales, metafísicos, cósmicos, circulares, secuenciales y cíclicos, que sólo son posibles de comprender desde la lógica de la *pluralidad de los tiempos sociales*⁴, es decir, desde la dimensión histórica.

Algunos autores (Koselleck, 2001; Toboso, 2003; Valencia, 2007) han señalado que, en los estudios sobre el tiempo han predominado dos enfoques; en el primero, el tiempo es representado a partir de una secuencia lineal y en el segundo, el tiempo es pensado como algo circular o en espiral. No obstante, ambos enfoques son insuficientes en tanto que toda secuencia histórica posee tanto elementos lineales como elementos recurrentes (ahí subyace la relación entre diacronía y sincronía). Mario Toboso (2003) y Guadalupe Valencia (2007) coinciden en plantear que el tiempo debe ser pensado como vórtice, en palabras de Toboso, como un remolino en el que conjugan el presente y el ahora; por su parte, Valencia habla de la *bi-dimensionalidad* o duplicidad constitutiva. Así mismo, plantean que el tiempo debe ser visto como *una red de intensiones, como un campo temporal*. Valencia desarrolla la idea de la *bi-dimensionalidad* temporal constitutiva entre cronos y Kairós. La autora dice: “he elegido un doble camino. En primer lugar, he postulado la *bi-dimensionalidad* del tiempo como el mejor recurso, teórico y metodológico, para concebir el tiempo social y sus formas. Se trata de un intento por descifrarlo como un tiempo siempre duplicado en parejas dialécticas, que informan de la escala y la repetición, del cambio y de la permanencia, del instante y de la duración de cronos y kairós” (Valencia, 2007:8-9 cursivas agregadas). La propuesta de Valencia (2007) sobre la *bi-dimensionalidad* del tiempo, propone la compresión de cronos y kairós, donde de una u otra forma, se intentan conjugar el *tiempo objetivo* y el *tiempo subjetivo* de los que hablaba Husserl. Así, Valencia habla de un tiempo histórico en un doble sentido ya que alude tanto *al tiempo como construcción social*, donde podríamos pensar el tiempo como una invención producto de los saberes acumulados, como también *la construcción social del tiempo*, o sea las formas como las sociedades y grupos humanos se han organizado en relación a la temporalidad de sus mundos y a la relación entre pasado, presente y futuro.

³ La autora señala que: la historización hace referencia a la conciencia que ha adquirido la ciencia. Según algunos estudiosos, todas las estructuras y formas de nuestra realidad, son producto de procesos históricos. Ver: Guadalupe Valencia García, 2007, Entre Cronos y Kairós. Las formas del tiempo sociohistórico, Anthropos Editorial, México, p. 121.

⁴⁴ Esta categoría ha sido utilizada por diferentes autores, en este texto nos apoyamos en los planteamientos de Koselleck, Ricoeur, Gurvitch, Valencia y Harvey

George Gurvitch, por su parte, propone una tipología de clasificación de los tiempos sociales. Así, para el autor los tiempos pueden ser: duraderos, engañosos, erráticos, cíclicos, retardados, alternos, anticipados y explosivos. La propuesta de Gurvitch invierte la idea de la lógica común de que hay un tiempo para todo, que se plantea en razón a un tiempo exterior, y plantea más bien que toda relación social contiene su propio sentido del tiempo (Gurvitch cit., en Harvey, 1998:248) . No obstante, una de las críticas de Harvey a la teoría de Gurvitch es que éste “aborda el tema del contenido de las prácticas temporales de manera directa y evita los temas referidos a la materialidad, la representación y la imaginación tal como los concibe Lefebvre” (Harvey, 1998: 248). Otra de las críticas es que su tipología crea unas fronteras infranqueables, en la medida en que estipula qué pertenece a cada uno de los tiempos, aunque ésta permanece inmóvil e inmodificable por la historia; por tanto, dicha tipología desconoce *la historicidad propia de toda temporalidad*; y que “toda experiencia temporal y toda elaboración intelectual sobre el tiempo, han sido y seguirán siendo, históricas. Expresado de manera sintética: el tiempo, cualquier tiempo, es siempre producto de la vida social, del conjunto de relaciones significativas que la estructuran” (Valencia, 2007:32).

Valencia (2007:103) sustituye, pues, el enfoque tradicional del tiempo social por la pluralidad de los tiempos sociales. Pues, la idea un tiempo social reduce la amalgama de relaciones múltiples, heterogéneas y complejas que implica la experiencia temporal. Así la idea de tiempo social sólo sería aceptable en la medida en que pueda ser visto como “una conjunción de ritmos y secuencias que constituyen, propiamente, los marcos temporales de una sociedad, sus estructuras tempóreas, sus marcas históricas” (Valencia, 2008:103).⁵ Por ello la experiencia del tiempo social, en Valencia (2007) no aparece como algo dado, como algo natural: el tiempo social es producto de los ritmos de la vida social y de las relaciones significativas que son suministradas por los sujetos y colectivos sociales. “El tiempo del que aquí se habla es, entonces, aquél en el que se conjugan las historias humanas y la subjetividad que las construye. El tiempo repetitivo del reloj, y el calendario y el tiempo imaginario que lo interrumpe y lo dota de significación; el tiempo irreversible del acaecer y el que perdura en los pliegues de la memoria o se extiende hacia horizontes lejanos. Pero, sobre todo, el tiempo colectivo de las memorias pasadas y de las utopías futuras que los sujetos expresan y proyectan en su presente, un tiempo desdoblado en una multiplicidad de trayectos que dotan de significado a los diversos mundos que los hombres han construido” (Valencia, 2007:9).

⁵ La autora para su propuesta se apoya en autores como Pitirim Sorokim, Julius T. Fraser, George Gurvitch, Robert Levine y Manfred Garhammer.

No obstante, lo que sí es común a todos los estudios sobre el tiempo es la dimensión histórica de la que éste ha sido dotado, pues, las diferentes problemáticas sociales “sólo pueden entenderse en el plano histórico: la contingencia, la indeterminación y el reconocimiento de la pluralidad de historias, de mundos y de tiempos que han sido subsumidos en un Tiempo-Mundo hegemónico. La historicidad puede ser vista, entonces como clave del entendimiento del tiempo social” (Valencia, 2007:182). Como lo plantea Koselleck, la historia no acontece en el tiempo sino a través del tiempo, con lo cual dota a la historia de una característica móvil que puede cambiar por la actuación del hombre; por tanto no hay pasados estáticos, pues, la mezcla de pasado-presente-futuro es propia de la producción histórica. Valencia plantea que: “el tiempo sociohistórico es tiempo cronológico que, en la línea de sucesión, permite fechar los acontecimientos; pero cada uno de éstos está cargado de sentido, de intención, de memoria, de futuro. Es, en el fondo, el tiempo como conjugación de cronos y kairós. Pero se trata de una conjugación en la cual, en el plano del tiempo social, el tiempo intencional del kairós supedita al tiempo sucesivo que nos permite datar los acontecimientos” (Valencia, 2007:1). De modo tal que “Cronos sintetiza la sucesión irreversible del antes, el ahora y el después, en la que todo lo ya ocurrido no puede desacontecer y nada de lo que vendrá puede ser conocido; Kairós conjuga, en cambio, al tiempo distendido en el que cada presente contiene sus propios pasados y futuros y en el que la memoria de lo acontecido y la imaginación sobre el destino colectivo, pueden convocar al ayer y al mañana en cada ahora histórico” (Valencia, 2007:1).

Lucian Hölscher, discípulo de Koselleck, en conmemoración a la muerte de su tutor pronunció un discurso frente a sus propios alumnos en el cual decía: “la historia tiene su inicio en el lugar de nuestro recuerdo. Esto es lo que hace a la historia dependiente del tiempo y del espacio. La historia encuentra su testimonio final dentro de nuestra propia vida. Sin embargo, esto no significa que sea subjetiva en el sentido de una arbitrariedad teóricamente irresoluble. El pasado resiste a las numerosas funcionalizaciones de la memoria, la historia es más que una mera historia de recuerdos. Esto es lo que debemos a los que murieron, a los derrotados, a los suprimidos” (Hölscher, 2009:40). Por lo tanto, el pasado que los historiadores reconstruyen y que el hombre rememora, se reconstruye con una intencionalidad propia del presente desde el cual se interroga y, este último, está dotado de esperanzas de futuro, o como lo diría Koselleck (2001), de un *horizonte de expectativas*.

1.2 La compresión espacio-tiempo

*“El reloj alcaucil de este cronopio es un alcaucil de la gran especie,
sujeto por el tallo a un agujero de la pared.
Las innumerables hojas del alcaucil marcan la hora presente y además todas las horas,
de modo que el cronopio no hace más que sacarle una hoja y ya sabe una hora.
Como las va sacando de izquierda a derecha,
siempre la hoja da la hora justa, y cada día el cronopio empieza a sacar una nueva vuelta de
hojas.*

*Al llegar al corazón el tiempo no puede ya medirse,
y en la infinita rosa violeta del centro el cronopio encuentra un gran contento,
entonces se la come con aceite, vinagre y sal,
y pone otro reloj en el agujero”.*

Julio Cortazar

*“Un cronopio pequeñito buscaba la llave de la puerta de calle en la mesa de luz,
la mesa de luz en el dormitorio,
el dormitorio en la casa, la casa en la calle.
Aquí se detenía el cronopio, pues para salir a la calle precisaba la llave de la puerta”.*

Julio Cortazar

Esta idea de la compresión espacio-temporal propicia la idea de una relación equilibrada, fusión e interdependencia entre los dos conceptos, pero ¿han tenido un tratamiento equivalente y equilibrado ambos conceptos por parte de las Ciencias Sociales y Humanas? Emilio Piazzini (2006) plantea que “en el caso de las teorías sociales, *espacio-tiempo* implica un encuentro entre repertorios conceptuales cuya trayectoria de relacionamiento mutuo ha sido débil e inequitativa: una acreditada y prolongada tradición de tratamiento metafísico y metodológico del tiempo, tratado como condición de la existencia, núcleo de la historia, estructurante de la memoria y del ritmo social, se pone en contacto con los menos solemnes pensamientos del espacio y la geografía” (Piazzini, 2006:55). Para el autor, el planteamiento de una compresión espacio-temporal implica la idea de una *“aniquilación del espacio por el tiempo”* (Piazzini, 2006:66), lo cual se debió a la época de la modernidad, donde aconteció un tratamiento privilegiado de las teorías del tiempo sobre un espacio que era visto solo como contenedor temporal y social. Aunque en los estudios históricos ha primado el análisis del tiempo por encima del espacio, “la preferencia por el tiempo frente al espacio es, de entrada, plausible. Inicialmente por un motivo general: el historiador se interesa desde siempre por las novedades, por el cambio y las modificaciones, en la medida en que se pregunta cómo se ha llegado a la situación actual que se contrapone a la anterior” (Koselleck, 2001:97).

David Harvey, uno de los teóricos más representativos del llamado “giro espacial”, plantea que: “las teorías sociales (y en este caso pienso en las tradicionales que provienen de Marx, Weber, Adam Smith y Marshall) suelen privilegiar el tiempo sobre el espacio en sus formulaciones” (Harvey, 1998:229). Pues, es común, no sólo a la academia sino a la sociedad contemporánea en su conjunto, la obsesión por el tiempo. La idea de existir en un mundo acelerado a nivel social, económico, político es propia del proceso de modernización y de la idea de progreso promovida desde la Revolución Industrial⁶. Pues, “la modernización supone la desorganización constante de ritmos temporales y espaciales, y una de las misiones del modernismo es producir nuevos sentidos para un espacio y un tiempo en un mundo de lo efímero y la fragmentación” (Harvey, 1998:241). Autores como Koselleck (1993) y Harvey (1998), coinciden en que con el advenimiento de la modernidad⁷ se produce “un giro” frente las formas tradicionales de experimentar el decurso del tiempo; produciéndose así una transformación social y, a su vez, una nueva conciencia sobre el carácter agencial y subjetivo de la historia (Cf. Koselleck, 1993). En esa medida, durante la modernidad se da un trato privilegiado a la cuestión temporal con respecto a la espacial, por lo menos desde el pensamiento occidental. Así, se establece un “modelo de tiempo de carácter evolutivo, conforme al cual las sociedades occidentales ocupan el lugar de la Historia, del presente y del futuro, mientras que las sociedades no occidentales, ocupan el lugar de la geografía, la prehistoria y el mito” (Piazzini, 2006:61).

Según Reinhart Koselleck (1993), de ahí nace un nuevo concepto de historia que se define a partir de las siguientes características fundamentales: 1) aparece la idea de Historia (con mayúscula) y con ellos singularizando en un sólo “sistema” todas las historias particulares; 2) la historia se convierte en algo relativo en la medida en que el pasado siempre se ve de un modo distinto y renovado, dependiendo del contexto desde el cual es investigado; 3) la temporalización de la historia permitió ubicar en un orden secuencial la diversidad cultural y situar, diacrónicamente, aquello que aparece sincrónicamente. Nace con ello la idea de la coexistencia y simultaneidad de infinidad de temporalidades. Así, el pensamiento espacial, durante la modernidad estuvo supeditado al pensamiento sobre el tiempo.

⁶ La Revolución Industrial estuvo dividida en dos etapas: La primera del año 1750 hasta 1840, y la segunda de 1840 hasta 1914. Con ella se origina el mayor número de transformaciones sociales, económicas, tecnológicas, políticas y culturales que jamás habían tenido lugar en la historia de la humanidad. Ver: Reinhart Koselleck, 2001, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona.

⁷ Reinhart Koselleck plantea que los acontecimientos vividos entre 1750 y 1850, época que él denomina *Sattelzeit*, contienen las claves fundamentales para comprender el origen y sentido de la modernidad. *Ibíd.*

Piazzini plantea que “La posmodernidad [en contraste con lo anterior] corresponde con una etapa tardía de compresión espacio-temporal, ya iniciada en la modernidad, la que, finalmente, conllevaría a una aniquilación del espacio por el tiempo (Cf. Piazzini, 2006:54). De otra parte, se dice de la ocurrencia de un “giro espacial” en el que las espacialidades estarían cobrando una mayor importancia respecto del tiempo, e incluso, en una variación de esta tesis, que de lo que se trataría es de la muerte del tiempo” (Ibíd.). No obstante, como en todas las interpretaciones de este orden, los encuentros y desencuentros permiten establecer posiciones intermedias como en las que se argumenta que las experiencias del espacio y el tiempo son ambas fundamentales y mantienen entre sí una relación equiparable frente a los procesos de globalización. Piazzini se concentra más en los enunciados que propician un tratamiento más explícito de las espacialidades (Piazzini, 2006:55). El autor plantea que “la idea de espacio-tiempo, muy en boga en tesis sobre las transformaciones asociadas con los procesos de globalización, denota en principio una relación equilibrada entre los dos términos de la ecuación. No obstante, un examen de algunas de las principales aplicaciones en el pensamiento social de las últimas décadas registra variaciones que van desde una posición que subordina el espacio al tiempo, hasta la emergencia de planteamientos espaciales que conllevan a una re-localización de las miradas sobre el tiempo, la historia y la memoria” (Piazzini, 2006:53). En ese mismo sentido, en contravía de la muerte del tiempo y a la par que se ha ido consolidando un pensamiento espacial, la globalización estaría promoviendo, para bien o para mal, una mayor importancia de las espacialidades en la vida social (Cf. Piazzini, 2006:67).

La propuesta del autor es que “como consecuencia del examen crítico de las relaciones entre espacio y tiempo en la modernidad, del consiguiente develamiento de geopolíticas ocultas por cronopolíticas que alimentan las filosofías de la Historia, y de la emergencia de ejercicios expresamente dirigidos a comprender el espacio y las espacialidades, pensar el tiempo es de ahí en adelante, pensar el tiempo situado, esto es historias, memorias y proyectos de futuro explícitamente articulados con las realidades espaciales que las circunscriben y que podrían ellas mismas transformar, a condición de no negar su relación irremisible con el espacio” (Piazzini, 2006:71).

Por otra parte, hay quienes plantean que: “hay razones suficientes para defender la idea de que tiempo y espacio constituyen dimensiones inseparables, tanto en el mundo físico como en el social. Es obvio que la fisonomía temporal de la realidad, sólo puede darse en el espacio y que éste, en tanto espacio social, no puede ser imaginado, creado o construido sino en lapsos y mediante ritmos que atañen a la temporalidad social” (Valencia, 2007:42). Plantear que son indisociables no significa que sean indiscernibles.

Valencia plantea que: “diversos enfoques disciplinarios plantearán que el tiempo no puede pensarse sin el espacio. Pero postular la indisolubilidad del tiempo y del espacio, o del complejo espacio-temporal no exime de discutir las especificidades de cada una de estas dimensiones” (Valencia, 2007:16). Pues, como lo plantea Harvey “el espacio y el tiempo son categorías básicas de la existencia humana. Sin embargo, raramente discutimos sus significados. Más bien tendemos a darlos por sentado y otorgarles determinaciones de sentido común o de auto-evidencia” (Harvey, 1998:225). Si bien tiempo y espacio pueden ser vistos como dos dimensiones de la vida social que son indisolubles, éstos tienen características propias que exigen un tratamiento diferenciado. Para Harvey tanto el tiempo como el espacio no pueden comprenderse independientemente de una acción social, pues, “el tiempo social y el espacio social están contruidos de manera diferencial. En suma, cada modo de producción o formación social particular encarnará un conjunto de prácticas y conceptos del tiempo y el espacio” (Harvey, 1998:228).

Una salida a esta dicotomía es la que postula Valencia (2007) a partir de la teoría de la *bi-dimensionalidad*, ya antes mencionada, al plantear que: “dicha *bi-dimensionalidad* será sólo su carácter primero; el escenario sobre el cual es posible reconocer el complejo espacio-temporal como un campo multidimensional en el que es posible incluir, sin confundirlos, los rasgos espaciales y temporales que informan de las diversas realidades del mundo humano: físicas, biológicas, psicológicas, sociales” (Valencia, 2007:79). En otras palabras, este enfoque sistémico e incluyente de las diferentes dimensiones temporales, permite reconocer la pluralidad de los tiempos. No obstante, Valencia sigue dando un tratamiento privilegiado al tiempo y pese a reconocer la diferencia con la producción del espacio, sigue mostrando el espacio como un contenedor del tiempo; así, las propiedades del espacio anchura, altura y profundidad quedan reducidas a sus condiciones físicas que posibilitan una temporalidad determinada, como se deja ver en el siguiente párrafo:

“La anchura del espacio bien puede ser vista como el eje en el que situamos el antes y el después, que se suceden en una imaginaria línea horizontal. La altura puede corresponderse con el pasado, el presente y el futuro en una línea vertical que se cruza con la línea horizontal en el presente, pero que profundiza en cada pasado y se eleva en los futuros posibles. Finalmente, la profundidad del espacio puede ser vista como el lugar de la experiencia temporal colectiva: de la memoria y el olvido, del proyecto y la utopía” (Valencia, 2007:46).

Por su parte Harvey considera que “el espacio también es tratado como un hecho de la naturaleza, “naturalizado” a través de la atribución de significados cotidianos de sentido común. En cierta forma más complejo que el tiempo – tiene dirección, área, forma, diseño y volumen como atributos clave, así como

distancia –, lo tratamos, por lo general, como un atributo objetivo de las cosas que puede medirse y, por lo tanto, acotarse” (Harvey, 1998:227). Pero, ¿cómo librarse de esa naturalización de tiempo y espacio? ¿Acaso es posible, más allá de la producción del conocimiento científico, desligarse de las formas y características que desde el sentido común le atribuimos a estos fenómenos?

El concepto de cronotopo introducido por Mijail Bajtin en la literatura y bastante utilizado años después por Julio Cortazar en sus *Historias de cronopios y famas* (1995), contiene literalmente tiempo y espacio. El cronotopo es “la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas, artísticamente, en la literatura” (Batjin, 1989 cit., en Piazzini, 2006:55). Esta figura literaria establece una relación directa entre el espacio-tiempo del autor y el del lector. No obstante, como lo señala Piazzini la relación entre tiempo y espacio no es equivalente ya que el espacio aparece como un elemento fijo y, a su vez, pasivo donde se representa la movilidad y dinamismo del tiempo. Así, el tiempo aparece como “el principio esencial del cronotopo” (Cf. Piazzini, 2006:56), es decir como su componente principal.

Valencia (2007) plantea que la noción de cronotopos, que vincula tiempo y lugar, permite apreciar dos tipos de tipologías. Una temporal donde el devenir del tiempo se manifiesta en su fluir horizontal, y una espacial, cuando el relieve de este mismo se torna subjetivo, a partir de sus profundas memorias y de sus elevados horizontes de futuro (Cf. Valencia, 2007:47). Pese a la propuesta de vincular esta figura literaria al análisis de los tiempos sociales, sigue siendo reiterativa la crítica anterior de Piazzini que plantea que el tiempo aparece como el principio esencial del cronotopo. Pero ¿Cómo lograr ese equilibrio entre espacio y tiempo? ¿Acaso es necesario dicho equilibrio para pensar la diversidad de tiempos y espacios sociales? o ¿Sería mejor pensar el abordaje diferencial de espacialidades y temporalidades? Para Piazzini “pensar el tiempo luego de la visibilización crítica de la cronopolítica y el cronocentrismo de la modernidad, más que una operación de restablecimiento del equilibrio entre espacio y tiempo, es la constitución de una nueva mirada, que responda al reto de establecer cómo en(tre) diferentes localizaciones geohistóricas se configura y opera una articulación compleja entre experiencias y conceptualizaciones del tiempo y del espacio” (Piazzini, 2006:60).

Tratando de discernir tanto las tesis donde prima el tiempo sobre del espacio como de aquellas que señalan la indisolubilidad de la comprensión espacio-temporal, nos apoyamos en la tesis de Koselleck y de otros autores para quienes, finalmente, *la experiencia vivida* es la que resuelve el problema de dicha dicotomía en la práctica. Pues, como lo plantea Koselleck, “tanto el espacio como el tiempo pertenecen, dicho categorialmente, a las condiciones

de posibilidad de la historia. Pero también el <<espacio>> mismo tiene una historia. El espacio es algo que hay que presuponer metahistóricamente⁸, para toda historia posible y, a la vez, algo historiable porque se modifica social, económica y políticamente” (Koselleck, 2001:97). De tal manera que el espacio posee un doble uso en la medida en que es tanto objeto como sujeto de la historia. Por lo cual todo espacio posee su propio tiempo, pues, “es evidente que todo espacio humano de acción, privado o público, en el ámbito de la interacción inmediata o en el de las interdependencias globales, tiene siempre también una dimensión temporal que ha de ser captada como tal y dominada. Las condiciones diacrónicas que constituyen el espacio de experiencia pertenecen a él tanto como las expectativas que se le vinculan, razonables e inciertas. La cercanía y la distancia, que limitan un espacio de diversas maneras, únicamente son experimentables mediante el tiempo, gracias a cuya inmediata cercanía o a la distancia mediata pueden ser colonizadas o franqueadas. Llamo la atención sobre este dato antropológico para mencionar la cambiante relación del espacio y el tiempo como contexto en el que fundamentar cualquier interpretación humana” (Koselleck, 2001:105).

Ciertamente, al nivel de la *experiencia* no hay dimensión temporal que permita prescindir del espacio. “En efecto, ¿cómo podríamos experimentar los acontecimientos de nuestra vida si no los situáramos, no sólo en la memoria o en la prospección del futuro, sino también en el instante en que nos pasan, en el interior de una escena?” (Marramao, 2009:133). Koselleck en los *estratos del tiempo* plantea la doble cualidad de la experiencia dada su *unicidad* y *repetibilidad*. “Las experiencias son únicas – en la medida en que son hechas y repetibles – en la medida en que son acumuladas. En consecuencia, toda historia tiene un doble aspecto, que es constitutivo por la experiencia y que puede ser derivado de ella. Tanto los acontecimientos singulares, sorprendentes, evocan experiencias que dan lugar a las historias, como las experiencias acumuladas ayudan a estructurar a medio plazo las historias” (Koselleck, 2001:53). Así, los hombres producen experiencias únicas y al mismo tiempo articulan dichas experiencias generacionalmente. No obstante, existe otro estrato temporal que se transforma a largo plazo, como las estructuras de pensamiento político, económico y religioso. Esta última es la experiencia que Koselleck denomina propiamente histórica y dado que escapa a la experiencia inmediata de los particulares, es sólo entendible desde el método historiográfico.

⁸ “Metahistóricas son las condiciones de posibilidad de la historia que están al alcance del hombre pero que, al mismo tiempo, en cuanto condiciones de la acción humana se convierten en desafíos para la actividad de éste; como son la geografía física de los territorios. Ver: Reinhart Koselleck, 2001, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, p. 99

Koselleck plantea dos categorías de la historia en las cuales se concentra la relación entre pasado y futuro, y que para nosotros comprende también la relación entre espacio–tiempo, que son *el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa* (Cf. Koselleck, 1993:336). La experiencia y la expectativa son dos categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro. El autor plantea que la *experiencia* y *expectativa* no proporcionan una realidad histórica. Sin embargo, “no existe ninguna historia que no haya sido constituida mediante las experiencias y esperanzas de personas que actúan o sufren. Pero con esto aún no se ha dicho nada acerca de una historia pasada, presente o futura y, en cada caso, concreta” (Ibíd.,:335). Esta pareja, a diferencia de otros pares, están entrecruzadas internamente, no se puede tener a una sin la otra, por tanto no hay expectativa sin experiencia, ni hay experiencia sin expectativa (Cf. Ibíd., p.336).

Para Koselleck, “la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes en el saber. Además, en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena” (Koselleck, 1993:338). Mientras que “la expectativa está ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad, forman parte de la expectativa y la constituyen” (Koselleck, 1993:338).

1.3 El instante inmediato o el *AQUÍ – AHORA* de la cotidianidad

“Y si es cierto que el tiempo nunca se conmemora como flujo, sino como los recuerdos de lugares y espacios vividos, la historia debe sin duda dar lugar a la poesía, y el tiempo al espacio, como material fundamental de la expresión social”

David Harvey

El concepto de cotidianidad remite, inmediatamente, al desarrollo de la vida de los hombres en un tiempo presente. No obstante, la cotidianidad no sólo se proyecta en un tiempo determinado, sino que es necesario situarla tanto en un espacio, como en un tiempo delimitado. Por ello, mientras el espacio remite al aquí de la cotidianidad, el tiempo nos habla del ahora. De otro lado, y siguiendo con la discusión anterior, las experiencias espaciales y temporales son mucho más complejas y heterogéneas y no pueden comprenderse solamente desde su actuar en un tiempo presente sino, y como lo plantea Koselleck, desde la relación con el pasado y el futuro (Koselleck, 2001).

Hägerstrand propone la geografía histórica como una teoría para describir las prácticas diarias. “Aquí los individuos son vistos como agentes intencionales, comprometidos en proyectos que llevan tiempo a través del movimiento en el espacio. Las biografías individuales se pueden seguir como “sendas de vida en un espacio-tiempo”, que comienza con las rutinas diarias del movimiento (de la casa a la fábrica, a los comercios, a la escuela, y de regreso a la casa), y se extienden a los movimientos migratorios durante las fases de un lapso de vida (por ejemplo la juventud en el campo, la formación profesional en una gran ciudad, el casamiento, la mudanza a los suburbios y el retiro en el campo)” (Hägerstrand cit., en Harvey, 1998:236). No obstante, esta geografía histórica concede a las prácticas cotidianas la idea de un desarrollo en el tiempo a través de unos espacios, lo cual sigue sustentado la tesis de un privilegio del tiempo sobre el espacio. Harvey lanza una crítica a esta teoría ya que si bien la descripción de las prácticas es eficaz, ésta no da cuenta de las formas como se producen y significan esos espacios y esas temporalidades. Por lo cual plantea que: “Lamentablemente, la reunión masiva de datos empíricos sobre biografías espacio-temporales no da respuesta a estas cuestiones más amplias, aunque el registro de dichas biografías constituye un plano de referencia para considerar la dimensión espacio-temporal de las prácticas sociales” (Harvey, 1998:236). Es por ello que la descripción de la vida cotidiana, a través de técnicas utilizadas por la antropología como la observación, no pueden dar cuenta, por sí mismas, del grado de complejidad que atañe las relaciones espacio-temporales que establecen los sujetos en el devenir histórico. “Las prácticas materiales de las cuales surgen nuestros conceptos del espacio y el tiempo, son tan variadas como el espectro de experiencias individuales y colectivas. El desafío consiste en colocarlas en un marco de interpretación global que pueda franquear el hiato entre el cambio cultural y la dinámica de la economía política” (Harvey, 1998:236).

Según Harvey (a diferencia de Hägerstrand) Michel de Certeau “trata los espacios como si estuvieran más abiertos a la creatividad y a la acción del hombre. Caminar, afirma, define un “espacio de enunciación”. Al igual que Hägerstrand, comienza su historia en el nivel básico, pero en este caso con los “recorridos” por la ciudad” (Harvey, 1998:238). Sin embargo, la diferencia entre ambas obras es que Hägerstrand localiza las prácticas que se producen en un tiempo determinado, mientras que para De Certeau son las prácticas cotidianas, como el caminar por la ciudad, lo que da forma a los espacios; en lugar de localizar los lugares los espacializa en la medida en que son producidos en la relación con los sujetos. En esa medida, el autor, habla del *espacio como un lugar practicado* (De Certeau, 2007:129).

De Certeau (2007) plantea que “hay *espacio* en cuanto se toman en consideración los vectores de dirección, las cantidades de velocidad y la

variable del tiempo. El espacio es un cruzamiento de movibilidades. Está, de alguna manera, animado por el conjunto de movimientos que ahí se despliegan” (De Certeau, 2007:129). En dicho enunciado queda planteada la relación directa entre el espacio y el tiempo. El autor dota al espacio de características que habían sido propias del tiempo, como el movimiento; en esa medida, las acciones de los sujetos producen espacios que son posibles de ubicar históricamente.

Para Ágnes Heller la vida cotidiana se desarrolla siempre en un espacio, que dada su relación con el hombre es un espacio antropocéntrico, pues, en su centro está siempre un hombre que vive su vida cotidiana. El espacio y “su articulación está siempre fijada por la vida cotidiana, donde la experiencia interior espacial y la representación del espacio están indisolublemente interrelacionados. Por el contrario, así se encuentra el concepto de espacio, que descende de la ciencia a la vida cotidiana; en la vida cotidiana se convierte en representación, pero no se transforma nunca en un modo de vivir el espacio, es una experiencia interior que orienta la vida cotidiana” (Heller,1998:382). Por tanto, la autora plantea que las categorías espaciales como derecha/izquierda, arriba/abajo, cerca/lejos, límite, son extraídas de la ciencia y sólo hallan una representación en la vida cotidiana. Heller ubica el espacio de la vida cotidiana como un espacio terrestre, como un espacio material; así todas las diversas experiencias espaciales que se salen y trascienden dicho límite, pertenecen al conocimiento científico. A diferencia del espacio, Heller ubica el tiempo en una posición contraria, pues, el concepto de tiempo se ha intentado llevar de la cotidianidad a la ciencia, en relación a la experiencia temporal y la duración, que son categorías experimentadas, propiamente, en la vida cotidiana. Así, Heller se permite hablar de *tiempo vivido* que hace referencia a la experiencia interior del sujeto en las formas de percibir la temporalidad. Aunque Heller nos permite pensar la relación del espacio y el tiempo en la vida cotidiana, en dicha relación se encuentra en desventaja el espacio, pues, mientras el tiempo es dotado de una experiencia de vida, el espacio es pensado sólo como representación (percepción) y no como espacio vivido. Estas reflexiones anteceden a los debates más recientes que desde la geografía y otras áreas del conocimiento se han hecho sobre el pensamiento espacial, donde el espacio social se comprende más allá de su concepción física y de las representaciones que se proyectan sobre éste, pues el espacio es tanto percepción, concepción como experiencia y, en esa medida, ese espacio social es tanto producción como reproducción (Lefebvre, 1991).

Pierre Bourdieu muestra que “todas las divisiones del grupo se proyectan a cada momento en la organización espacio-temporal que le asigna a cada categoría su lugar y su tiempo: es aquí donde la lógica difusa de la práctica

obra prodigios, permitiendo que el grupo logre toda la integración social y lógica compatible con la diversidad impuesta por la división del trabajo entre sexos, edades y ocupaciones” (Bourdieu cit., en Harvey, 1998:240). Por tanto, “los ordenamientos simbólicos del espacio y el tiempo conforman un marco para la experiencia por el cual aprendemos quiénes y qué somos en la sociedad. “La razón por la cual exige tan rigurosamente la sumisión a los ritmos colectivos” escribe Bourdieu (1977:63), “es que las formas temporales, o las estructuras espaciales, estructuran no sólo la representación del mundo del grupo sino el grupo como tal, que se ordena a sí mismo a partir de esta representación”. La noción de sentido común según la cual “hay un lugar y un tiempo para todo” es trasladada a un conjunto de prescripciones que reproducen el orden social, al asignar significados sociales a espacios y tiempos” (Bourdieu cit., en Harvey, 1998:239). No obstante, “las investigaciones sociológicas, en gran medida siguen concibiendo el tiempo – y el espacio – como simples parámetros de ubicación de sus objetos. Casi nunca como dimensiones constitutivas de nuestras realidades, con sus propias duraciones, ritmos y cadencias; con sus ciclos y tendencias seculares; con sus particulares presentes-pasados y futuros-presentes, con sus propias contradicciones y paradojas” (Valencia, 2007:118).

Piazzini plantea que “es indudable que las conceptualizaciones sobre espacio y tiempo no puedan ser entendidas como simples reflejos o *re-presentaciones* de una realidad que esta por fuera de ellas, sino que hacen parte integral e intervienen activamente en la constitución de las experiencias, prácticas y procesos espaciales y temporales de una sociedad” (Piazzini, 2006:68). “Las espacialidades, esto es, las formas de producción social del espacio, son constituidas o transformadas mediante prácticas sociales, son percibidas, comprendidas e imaginadas de acuerdo a las redes y marcos específicos de significación” (Piazzini, 2006:68).

Para Ortega, la cotidianidad es la unidad espacio-temporal donde las relaciones sociales logran concreción y, por tanto, se llenan de experiencia y sentido social. Así mismo, el autor plantea que tanto Veena Das como Michel de Certeau comparten sugerentes líneas de continuidad, en la medida en que conciben la cotidianidad como “la unidad que resuelve en la práctica (es decir, en su realización) la compleja relación entre agencia y estructura, subjetividad y objetividad, enunciados y géneros discursivos” (Ortega, 2008:22). Así, los estudios de la cotidianidad se ubican en “el día a día como el “sitio” dónde se repara el lazo social” (Ortega, 2008:18). En esta frase, que el profesor Ortega retoma de Das, está implícita la relación espacio-tiempo que es propia del concepto de cotidianidad, ya que si bien esta categoría remite a un transcurrir del tiempo en el día a día, implica necesariamente un empoderamiento y apropiación del tiempo por parte de los sujetos que se manifiesta de forma

espacial. Es una categoría que implica tanto un análisis diacrónico como sincrónico.

Por tanto, esa cotidianidad pensada como unidad de análisis encuentra su expresión concreta, solamente, en las comunidades a las que pertenecen los sujetos que estudiamos. Así, “es en la comunidad en donde se llevan a cabo y encuentran el sustento aquellos juegos de lenguaje que constituyen una forma de vida, donde se define el repertorio de plausibles enunciados y acciones, donde se encuentran los recursos socioculturales con que las personas se enfrentan en la adversidad [...] y es allí mismo donde, al desconocer el reconocimiento mínimo a ciertos miembros de la comunidad, la misma comunidad permite, autoriza o genera dinámicas de destrucción y sufrimiento social” (Ortega, 2008:24).

1.4 La vida cotidiana

*“Cada día ella siempre hace todo igual, me despierta a las seis antes que el sol
me sonrío con sonrisa puntual y me besa con boca de mentol.
Todo el día ella dice "te has de cuidar"
...cosas que dice siempre una mujer
dice que está esperándome a almorzar y me besa con boca de café.
Todo el día yo pienso en poder parar, al mediodía pienso en decir no,
luego pienso en la vida y continuar y me callo con boca de arroz.
En la tarde a las seis, era de esperar,
ella viene y me espera en el portón, dice estar como loca por besar
y me besa con boca de pasión
Cada noche me pide a su lado estar, medianoche y me jura eterno amor
y me aprieta hasta hacerme sofocar y me besa con boca de pavor”.*

Cotidiano
Chico Buarque

Michel de Certeau en su libro *la invención de lo cotidiano*, plantea que “las prácticas cotidianas competen a un conjunto extenso, de difícil limitación y que, provisionalmente, podríamos designar bajo el título de *procedimientos*. Son esquemas de operaciones, y de manipulaciones técnicas” (De Certeau, 2007:51). El autor retoma la definición de lo cotidiano de Paul Leuilliot quien plantea que:

“Lo cotidiano es lo que se nos da cada día (o nos toca en suerte), lo que nos preocupa cada día, y hasta nos oprime, pues hay una opresión del presente. Cada mañana, lo que retomamos para llevar a cuentas, al despertar, es el peso de la vida, la dificultad de vivir, o de vivir en tal o cual condición, con tal fatiga o tal deseo. Lo cotidiano nos relaciona íntimamente con el interior. Se trata de una historia a medio camino de nosotros mismos, casi hacia atrás, en ocasiones velada; uno no debe olvidar “ese mundo memoria”, según la expresión de Péguy. Semejante mundo nos interesa mucho; memoria

olfativa, memoria de los lugares de infancia, memoria del cuerpo, de los gestos de la infancia, de los placeres. Tal vez no sea inútil reiterar la importancia del dominio de esta historia "irracional", o de esta "no-historia" como todavía la llama A. Dupront. Lo que interesa de la historia de lo cotidiano es lo invisible" (Leuilliot cit., en De Certeau et Al, 1999:1).

Dicha definición no se aleja mucho de la canción compuesta por Chico Buarque, que aparece como epígrafe de este apartado. Así, las prácticas cotidianas son aquellas actividades que se repiten día a día. De Certeau centra su investigación en las formas de repetición de las prácticas cotidianas. La importancia del estudio de la cotidianidad en De Certeau se encuentra en analizar las formas diversas en que los sujetos producen socialmente determinados datos a través de las prácticas o las "*maneras de hacer*" cotidianas. Para el autor, estas "*maneras de hacer*" comprenden las mil prácticas a través de las cuales los sujetos se reapropian del espacio organizado por los técnicos de la producción sociocultural (De Certeau, 2007: XLIV). Por tanto, estas prácticas individuales que son producidas por el "débil", estratégicamente, para sacar provecho del "fuerte" desembocan entonces, según el autor, en una *politización de las prácticas cotidianas*. "*Mil maneras de hacer/deshacer el juego del otro, es decir, el espacio instituido por otros, caracterizan la actividad, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por no tener uno propio, deben arreglárselas en una red de fuerzas y de representaciones establecidas*" (De Certeau, 2007:22). No obstante, cabe recordar que las prácticas cotidianas no se reducen a lo que se puede decir sobre ellas, pues, su entramado constituye muchas más relaciones, significados y sentidos de los que pueden ser dichos y analizados desde la ciencia.

Ágnes Heller, por su lado, define la cotidianidad de una forma más simple, pues, ésta es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, permiten la reproducción social (Heller, 1998:19). A su vez, aborda la vida cotidiana a través de lo que ella denomina *el mundo de las objetivaciones*⁹ las cuales comprenden el nivel de los particulares, el lenguaje, el sistema de hábitos y el uso de los objetos, el cual recibe como nombre la *esfera de las objetivaciones que es en sí*. La autora plantea que aunque la vida cotidiana no puede reducirse solamente a este nivel, sin la apropiación de dichas objetivaciones, ésta no existe, pues sin ella no existe socialidad (Heller, 1998:7). Al ubicar la vida cotidiana al interior de las sociedades, Heller la examina tanto desde una perspectiva funcional, como a

⁹ "Una objetivación es un sistema de referencia y de instrumentos hecho por la actividad humana, pero que al mismo tiempo la guía. Como tal, la objetivación proporciona a los particulares que entran en una determinada sociedad esquemas acabados y los particulares plasman y ordenan sus experiencias guiados por estos modelos" Ver: Ágnes Heller, 1998, *Sociología de la vida cotidiana*, Pp. 241.

nivel estructural frente a una totalidad. Así, en toda sociedad los hombres participan de una vida cotidiana; sin embargo, ésta es tan heterogénea como hombres y sociedades existen. Si bien hay actividades en común entre los hombres, como caminar, hablar, comer, etc. estas sólo son idénticas en un plano muy abstracto, por tanto, más que el estudio de las características que le son comunes a las actividades, la autora señala la importancia de examinar la vida cotidiana, no desde el punto de vista de los rasgos comunes, sino desde el de la relativa continuidad de éstos en la historia (Cf. Heller, 1998:20). Así, la autora dota de cierta *historicidad a la vida cotidiana*, que antes le había sido negada, pues, la vida cotidiana sólo adquiere sentido a través de su relativa continuidad en la historia. “Por consiguiente, la reproducción del hombre particular es siempre la reproducción de un hombre histórico, de un particular en un mundo concreto” (Heller, 1998:22).

Heller le da gran importancia a la personalidad individual, su postulado es que la vida cotidiana también puede configurarse individualmente. Sin embargo, la diferencia que establece entre los particulares y los individuales, señala cierta diferencia jerárquica de pensamiento entre éstos. Los particulares se objetivan en la vida cotidiana en la medida en que forman su mundo como su ambiente inmediato que se basa en la autoconservación; pero, todas las objetivaciones que no se refieren al particular o su ambiente inmediato, trascienden lo cotidiano y, por tanto, pertenecen al nivel de la individualidad (Cf. Heller, 1998:25). Para Heller es fundamental establecer la relación entre la vida cotidiana de los particulares con las posiciones de valor “auténticas” de la generecidad como son la ética, la filosofía, el arte, la praxis social y política, pues, sólo en estas esferas de conocimiento se logra obtener consciencia sobre las prácticas de la vida cotidiana y, por tanto, sólo desde allí logra el particular transformarse en individuo. Si bien la autora comprende que tal separación es casi imposible, plantea que la cualidad histórica del individuo está por encima del particular; pues, “la individualidad es *desarrollo, es devenir individuo [...] Este devenir constituye un proceso de elevación por encima de la particularidad, es el proceso de síntesis a través del cual se realiza el individuo*” (Heller, 1998:49 cursivas agregadas). Así, el fin último del particular en la vida cotidiana, sería su transformación en individuo a través de la consciencia de sí mismo en el mundo. Pues, “*llamamos individuo a aquel particular para el cual su propia vida es conscientemente objeto, ya que es un ente conscientemente genérico*” (Heller, 1998:53 cursivas agregadas). Por tanto, Heller sitúa la trascendencia del ser en una *exterioridad* que queda por fuera de la vida cotidiana, así el individuo haga parte de ella. De ahí que Heller comprenda la vida cotidiana como una totalidad específica que da cuenta de la generecidad o, en otras palabras, de la heterogeneidad universal a través de los individuos.

Para la autora, las objetivaciones genéricas en sí se hallan acumuladas en la cultura humana y estas se dividen en tres tipos distintos y unitarios: 1) el mundo de las cosas (creadas por la mano del hombre), es decir, los utensilios y los productos; 2) el mundo de los usos y 3) el lenguaje. Estos tres, en conjunto, guían la actividad del hombre cumpliendo una determinada función; así, los utensilios guían sobre todo la actividad material-concreta, los usos, los modos de comportamiento, y el lenguaje, el pensamiento (Heller, 1998:239). Tanto Heller (1998) como De Certeau (2007) dan gran importancia a la función del lenguaje en la vida cotidiana como transmisor social y porque en él es donde con mayor propiedad actúa la norma. Estas objetivaciones presentan las siguientes características: son *repetitivas* y, en esa medida, se establece una relación entre cotidianidad y costumbre; a su vez, poseen un carácter de regla que dota dichas actividades de un orden normativo que las reglamenta y les da una función específica; constituyen también un sistema de signos y, por tanto, poseen significado; necesitan de cierta economía, dado que las actividades humanas requieren energía para su desarrollo, para cumplir su fin (la función) y, por último, todas las objetivaciones genéricas en sí están estrechamente ligadas a situaciones interpersonales (Cf. Heller, 1998:251-270).

Pero, ¿es posible producir un conocimiento sobre la vida cotidiana? Michel De Certeau (2007) plantea que este conocimiento no se “conoce”, pues, se trata de un conocimiento sobre el cual los sujetos mismos no reflexionan, éstos lo presencian sin poder apropiárselo. En esa medida, el conocimiento sobre estas prácticas existe pero sólo es conocido por quienes no son sus portadores, por los especialistas. *“Así, no es de nadie. Circula de la inconsciencia de los practicantes a la reflexión de los no practicantes, sin depender de ningún sujeto. Es un conocimiento anónimo y referencial, una condición de posibilidad de prácticas técnicas o doctas”* (De Certeau, 2007:81 cursivas agregadas). Al igual que De Certeau, Heller (1998) también establece una diferencia entre el pensamiento cotidiano y el pensamiento científico. Si bien es cierto que ambos ubican el saber cotidiano como fundamento de cualquier otro saber, éste es puramente pragmático mientras el saber científico busca la verdad; lo cual no quiere decir que el saber cotidiano no produzca verdades, pero estas son siempre *doxas* (opiniones) mientras que la verdad del saber científico es *episteme*. En suma, la diferencia entre ambos se basa en la posibilidad de comprobar su veracidad. No obstante, esto es posible pensarlo para la época en que De Certeau concluye la investigación que daría como resultado la publicación de *La invención de lo cotidiano* en los años setenta, fecha en que también es publicada la obra de Heller, pero hoy en día plantear que los sujetos particulares no reflexionan sobre las formas y prácticas que ellos mismos producen, sería negarles la posibilidad de agenciamiento que poseen. Además, la distinción entre un saber científico y

un saber cotidiano, a partir de las lógicas de verdad y objetividad, no bastan para resolver el problema.

1.5 Cotidianidad y violencia

Koselleck a través de su análisis sobre la influencia de las dos guerras mundiales en la conciencia social plantea que: “Toda persona conoce en su biografía cortes, censuras que parecen abrir un nuevo período de la vida. Se producen modificaciones bruscas de la experiencia que obligan a abandonar el camino de lo acostumbrado, de lo habitual y a abrir nuevas vías. Las experiencias nuevas exigen también que la propia conciencia las asimile. Se cruzan umbrales tras los cuales muchas cosas, quizá todas, parecen completamente diferentes, según el grado en que nos afecten y hagan tomar conciencia de ellas. Aunque no tenga que suceder necesariamente así, al elaborar nuestras experiencias cambian también los comportamientos, los puntos de vista y nuestra propia conciencia de ellos” (Koselleck, 2001:135). Pensar la violencia como un acontecimiento sorpresivo y que en la mentalidad de quienes lo vivieron se alude a algo incomprensible al ¿cómo pudo suceder?, no solo produce grandes transformaciones a nivel social, político y económico, sino también en las mentalidades particulares y colectivas y, con ello, en las formas cómo se experimenta la vida.

Aunque Beriain plantea la idea de que la aceleración social produce otro tipo de tiempo que podría ser nombrado como un contra-tiempo, estas mismas características podrían ser pensadas en relación a los acontecimientos violentos, así la violencia podría ser entendida como un acontecimiento que produce un “contra-tiempo, una quiebra del ritmo, una arritmia, una continuidad ininterrumpida, que a través del incremento exponencial de la velocidad pretende que el presente se transforme en eternidad” (Beriain, 2007:XIII). Es la continuidad del hecho violento la que permite que este se instaure en la vida cotidiana, viéndose las prácticas tradicionales del habitar interrumpidas y modificadas e incluso en ocasiones transformadas como forma de estrategia para hacerle frente a la situación de violencia.

Según Das la formación del sujeto se ve envuelta en un entramado de “transacciones complejas entre la violencia como el momento original y el modo en que la violencia se filtra en las relaciones continuadas, y se convierte en una especie de atmósfera que no puede expulsarse hacia un ‘afuera’” (Das, 2008:222). Esta idea de la violencia infiltrada en las relaciones continuadas nos remite a la instauración de las violencias en la vida cotidiana y de cómo el sujeto se provee, en un descenso a esa cotidianidad, de estrategias que le permitan re-habitar el mundo. Das plantea el descenso a la vida cotidiana como una estrategia de las víctimas de aprender a habitar el mundo o de

habitarlo de *nuevo* en un gesto de duelo. Das retoma de Wittgenstein la idea de la no existencia de un afuera y, apoyada en los planteamientos del autor, se ubica más del lado del regreso. Así, la imagen del retorno “no evoca tanto la idea de un regreso como del volver a habitar el mismo espacio, ahora marcado como un espacio de destrucción donde se debe vivir otra vez. De ahí el sentido de la cotidianidad en Wittgenstein como el algo recuperado. Cómo podemos apropiarnos de este espacio de destrucción, no a través de un ascenso hacia la trascendencia, sino a través de un descenso hacia lo cotidiano” (Wittgenstein cit., en Das, 2008:223). Myriam Jimeno, de otro lado, plantea que uno de los efectos de la violencia es que afecta la confianza de las personas en sí mismas y de los otros y es por ello que la violencia lesiona las redes sociales (Jimeno, 2008:262). Es por esto que esa zona de lo cotidiano, del día a día de las relaciones sociales, es la que debe ser recuperada. Ello nos permite pensar la cotidianidad como el escenario de la reparación, vía la reconstrucción de los lazos sociales; dado que es por esta ruta como puede moldearse una continuidad en aquel espacio mismo de devastación (Das, 2008:241), que permita re-significar la experiencia vivida. Evidentemente, la violencia tiene como resultado la destrucción del mundo tal y como se concebía para quienes han sido víctima de acontecimientos traumáticos, pero ésta es también la que les permite a las víctimas construir y reconstruir nuevas maneras de habitar otra vez ese mundo, mediante la recuperación de lo cotidiano. Si bien, el espacio cotidiano es un escenario de dominación, reproducción y regulación de las formas de poder, este es, a su vez, el espacio de la resistencia. La zona de lo cotidiano debe ser recuperada al ocupar de nuevo los signos mismos de la herida causada por la violencia, para así poder moldear una continuidad en aquel espacio mismo de devastación (Das, 2008:241).

Das habla del “concepto de tiempo como destructor de las relaciones [esto] explica el hecho de que el momento actual en que se vive se imagine como algo eventual. Así el sujeto se concibe como un sujeto plural, que vive en el momento presente, pero que habla como si ya estuviese ocupando un momento diferente en el futuro. Esto tiene implicaciones importantes para comprender la profundidad temporal en la cual se constituye el sujeto, y la forma en que el recuerdo traumático abre el tiempo para construir la ceguera del presente desde un punto proyectado en el futuro” (Das, 2008:230). Das propone que: “En lugar de las batallas maniqueas entre el bien y el mal, habría más espacio para una paz tolerable si fuese posible atender a las violencias de la vida cotidiana, reconocer la falibilidad y la vulnerabilidad a la que estamos todos sujetos, y reconocer que el conflicto es un conflicto de intereses y que éstos deben ser renegociados [...] En otras palabras, es a la imagen de la

transfiguración de la violencia y no a su eliminación o erradicación en la modalidad de guerra, a la que llamo la atención” (Das, 2008:259).

Myriam Jimeno en su artículo *“lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”* introduce la pregunta por el ¿Cómo puede uno habitar un mundo que se ha vuelto extraño a través de las experiencia desoladora de la violencia y la pérdida?, ¿Podemos los científicos sociales comunicar tal experiencia o nos enfrentamos a lo inefable, a lo inenarrable? (Jimeno, 2008:261-262). El testigo como víctima habla de la muerte de las relaciones sociales. Pero estas relaciones no sólo están sentenciadas por la violencia sino también por el paso del tiempo. Das utiliza un refrán de los punjabi de la India, sobre el tiempo como destructor de las relaciones, para dar cuenta de que el momento actual es percibido por el sujeto en relación con lo eventual. Este juego temporal que ha sido identificado por Das como la profundidad temporal en la que la víctima construye su subjetividad, muestra cómo podemos desde la narración ocupar los signos mismos de la herida y a su vez conferirle un significado y dignificar la experiencia vivida. Por ello el acto de testificar es una de las maneras de comprender ese conocimiento envenenado y, a su vez, la relación entre violencia y subjetividad (Das, 2008:247-248).

Jimeno plantea que referirse a la violencia anteponiendo la palabra experiencia, o sea los análisis sobre la experiencia de la violencia, supone un enfoque que considera la acción violenta desde el punto de vista de los sujetos involucrados, a mirarla desde su perspectiva, a ponerla en el terreno mismo de la subjetividad (Jimeno, 2008:280). Las formas tradicionales en que se ha analizado la violencia remiten a un fenómeno global que tiene explicación en sí misma, pero por el que también se ha tendido a olvidar que la violencia es una acción humana que se encuentra en un entramado de acciones y relaciones y por la tanto está inserta en redes de sentido de origen cultural. Pensar el análisis de la violencia desde la experiencia vivida, permite alejarnos de las concepciones tradicionales que contemplan la violencia como un fenómeno netamente político, y en el marco de los discursos de la guerra, y “nos sitúa en aquella vertiente de la antropología que aspira desentrañar los significados, las motivaciones, las emociones, las prácticas corporales y discursivas de los sujetos en los actos de violencia” (Jimeno, 2008:280).

Si bien es cierto, que la violencia irrumpe e interrumpe la vida cotidiana y que dada su continuidad en el país, se ha logrado extender a través de todos los ámbitos de la sociedad colombiana, resulta tanto más urgente preguntarse por las formas cómo se vivencia a nivel particular dicho fenómeno o, en otras palabras, por las formas y prácticas cotidianas en las que, día a día, el sujeto interactúa con las violencias, con los espacios y tiempos particulares desde los cuales narran los acontecimientos traumáticos y por los procedimientos y

“maneras de hacer” (De Certeau, 2007) particulares que les han permitido continuar en un entorno conflictivo.

Bibliografía Capítulo 1

Agustín de Hipona (1986). *Confesiones*. Madrid: Editorial Akal.

Blumberg, Hans (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Editorial Pre-textos

Bergson, Henri (1973). "La evolución creadora". En *Obras escogidas*, México: Aguilar, 1973.

Marramao, Giacomo, 2009, "Neu-Zeit. Modernidad y experiencia del tiempo" en: *Revista Antrophos, huellas del conocimiento*. No. 223, abril-junio Barcelona: Antrophos Editorial

Koselleck, Reinhart (2009). "La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político" En: *Revista Antrophos, huellas del conocimiento*. Barcelona: Antrophos Editorial, 119-134.

Cervantes, Eric (2007), "Aproximación al tiempo inmanente, la conciencia de la duración y la desconexión del tiempo objetivo en Husserl: La conciencia de la duración" en línea: <http://www.wikilearning.com> (último acceso junio de 2009)

Toboso Martín, Mario (2003), "Tiempo y sujeto: nuevas perspectivas en torno a la experiencia del tiempo" En: *Revista A Parte Rei* No. 27, Madrid. [Disponible en línea]: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>

Valencia, Guadalupe (2007). *Entre Cronos y Kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*. México: Anthropos Editorial

Harvey, David (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Argentina: Amorrortu Editores

Koselleck, Reinhart (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós

Hölscher, Lucian, 2009, "Lección conmemorativa de Reinhart Koselleck (1923-2006)" en: *Revista Antrophos, huellas del conocimiento*, No. 223, abril-junio. Barcelona: Antrophos Editorial, 39-44.

Piazzini, Emilio (2006), "El tiempo situado: Las temporalidades después del "giro espacial" en: Diego Herrera Gómez y Carlos Emilio Piazzini S. (Editores), *(Des) territorialidades y (No) lugares. Procesos de configuración y transformación social del espacio*. Medellín: La Carreta Editores, Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia, Escuela de Gobierno y Políticas Públicas de Antioquia

Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós Básica

De Certeau, Michel (2007). *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México

Heller, Agnes (1998). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península

Lefebvre, Henri (1991), "Plan of the Present Work", en: *The Production of Space*. Oxford, UK: Blackwell, 1-67.

Ortega, Francisco (Comp.) (2008). "Rehabilitar la cotidianidad" en: Veena Das, *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 15-69.

De Certeau, Michel, Luce Giard & Pierre Mayol (1999). *La invención de lo cotidiano II. Habitar, cocinar*. México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México

Jimeno, Myriam (2008), "Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia" En: Ortega, Francisco (Comp.) (2008), *Veena Das Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 261-291.

2. La subjetividad: entre el dolor, el sufrimiento y el testimonio

El sujeto se revela "subjetivo" de dos modos. Primero, con referencia a sí mismo: en la reflexión sobre su identidad entendida como referencia recíproca de sus vivencias dependiente de la dimensión de la vida e, incluso, de la aportación del recuerdo; luego, mediante la dependencia de dimensiones estables, de movimientos constatables, de los cambios de uno mismo, de la estructura temporal de la existencia.

Hans Blumberg

El término subjetividad, dado su carácter polisémico, se enmarca dentro de una especie de ambigüedad conceptual, pues, éste adquiere sentido según el medio en el que se lo emplea. En el ámbito de las teorías filosóficas se observa la presencia de los conceptos de subjetivismo y subjetividad, estrechamente emparentados, relacionado el primero con la subordinación de la realidad al pensamiento, se emplea en contraposición con el de objetivismo. En el mismo contexto, el de las concepciones filosóficas, el Diccionario de Filosofía Herder (1992) define el subjetivismo como “el carácter de todos los fenómenos de conciencia, o sea, tales que el sujeto los refiere a sí mismo y los llama “míos”. Como teoría epistemológica, supone que sólo conocemos nuestros propios hechos mentales, sin poder nunca ir más allá de las representaciones subjetivas”.

Con relación al segundo término es posible agrupar una pluralidad de acepciones, que intentan definir la subjetividad, en un tronco común que la refiere a la singularidad de las experiencias, en otras palabras, las experiencias son “únicas” para la persona que las experimenta, sólo accesibles a la conciencia de esa persona; lo cual, se constituye en la base para construir un conocimiento genuino. Si bien ciertas partes de la experiencia son objetivas y accesibles a cualquier otro y precisan del consenso entre los individuos, otras son sólo accesibles para la persona que las experimenta.

A un individuo, cualquier individuo, puede imaginarse sin ocupar un lugar y un momento, e incluso puede imaginarse cómo sino no estuviera íntimamente obligado por su condición y necesidades orgánicas. Pero, en modo alguno, siguiendo el argumento de Descartes en su célebre *Discurso del Método*, no le será posible imaginarse fuera de su existencia en cuanto subjetividad pensante, ni mucho menos, dudar de ella. Aquello indudable será, pues, lo que caracteriza esencialmente a un individuo al punto de que su realidad es la más obvia e inteligible; lo que en última instancia, constituye el hecho puro de su subjetividad. Desde esta concepción clásica, antes que corporeidad y tiempo, un individuo es pensamiento, substancia, alma o espíritu ajeno a la materialidad e independiente de ella, capaz de existir por su propia razón sin

determinación alguna. En cualquiera de las situaciones que puede llegar a vivir un individuo, el registro de la experiencia se concreta desde lo subjetivo, lo individual, lo propio y lo personal, lo diferente del otro, que lo distingue y caracteriza. Una misma experiencia vivida por sujetos diferentes, adquiere valores únicos en cada uno; la carga emocional adjudicada es dada por quien la vive y sólo comprendida por éste.

Entrando en el ámbito social, más que en el epistemológico, de la pregunta por el individuo, su subjetividad y su correlato, la libertad, denotan postulados netamente modernos¹⁰. No fue hasta después de las guerras de religión del siglo XVII que los filósofos se dieron cuenta de que no era posible imponer las mismas creencias y opiniones a todos en materia religiosa, política o moral: se entendió, por fin, que una parte de las actividades de los hombres necesariamente es asunto privado natural, anterior a cualquier acuerdo o convención propios del orden público (Arango, 2002:78). Al respecto, el filósofo alemán, Immanuel Kant, al preguntarse por las bases morales de la modernidad propone la distinción entre el mundo inteligible y el mundo sensible o mundo de los fenómenos. Esto basado en el hecho de que el sujeto, cualquier sujeto, al concebir no sólo como posibles sino como necesarias acciones que se llevan a cabo aunque sea de mala gana, apartando los apetitos y las inclinaciones sensibles; de ahí se sigue que la ley moral es diferente del determinismo de la naturaleza y que determina de forma muy severa el ejercicio de la voluntad, no ya frente a estímulos externos sino frente a aquello que el yo fija por sí mismo como sus propósitos y sus valores, algo que es enteramente suyo y que nadie puede imponerle desde fuera (Cf. Arango, 2002:69). Siguiendo a Hegel, la subjetividad o la conciencia, en sus términos, aparece como el origen de la sensibilidad, así como de la irritabilidad y de la

¹⁰ La fuerte ontología sobre la que descansaba la comprensión de la realidad llevó a los griegos a considerar las relaciones sociales como “una realidad natural”; el ser humano es un *zōon politikon*, es un animal social. Así, en la polis los seres humanos se ubican en el lugar al que tienden “naturalmente” (así como una piedra cae siempre al suelo, buscando su lugar natural, o el fuego se eleva siempre, porque arriba está su lugar natural). Los varones libres griegos, “naturalmente”, ocupaban la cúspide de la pirámide social. Las mujeres y los esclavos, estaban sometidos a ellos. “Naturalmente”, decían, las cosas se ordenan así. Puede afirmarse, entonces, que en el mundo antiguo, el otro no era constitutivo de la subjetividad ética. El otro, lo extraño al varón libre que razona, no resulta un problema, porque está sometido naturalmente. La realidad se explica por su constitución ontológica, no por las decisiones que pueda tomar un sujeto libre. Esto sucederá, recién, con la Modernidad. Ver: David Roldán, 2008. “El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la Ética del Discurso y el Comunitarianismo”. En: Revista de investigación e información filosófica de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid, Vol. 64 Nro. 239, p.54.

reproducción, es decir, la capacidad de cada ser vivo para configurarse como un fin en sí mismo en pos de lograr su identidad, su interioridad y, por ende, su subjetividad plena:

“Lo primero aquí [en la relación práctica, activa, del ser vivo animal con el mundo] es pues el sentimiento de dependencia del sujeto, el incómodo sentimiento de que se necesita algo. (...) Es por tanto un privilegio de las naturalezas superiores el sentir dolor; cuanto más elevada es la naturaleza, más desgracia siente. El hombre grande tiene una gran necesidad y el impulso de superarla. Grandes acciones proceden únicamente de un hondo dolor del espíritu; el origen del mal, etc., tiene aquí su solución. Por eso, en lo negativo está el animal a la vez positivamente consigo mismo; y también, ese es el privilegio de las naturalezas superiores, existir como esa contradicción. De igual manera el animal restablece también la paz y se satisface en sí; el deseo animal es el idealismo de la objetualidad [en oposición a lucha interna por alcanzar la subjetividad], según lo cual ésta no es algo extraño” (Hegel, 1973:116).

El dolor y la muerte del individuo, en Hegel, surgen de la misma realidad originaria, enfrentamiento entre espíritu y naturaleza, necesarios para que se engendre la conciencia o la subjetividad. El dolor y la muerte que el individuo reconoce en sí y en los demás serán los dos momentos cumbre que permitirán, a juicio del filósofo alemán, adquirir la experiencia necesaria para el surgimiento del espíritu en pos de la posibilidad de la autoconciencia y, por demás, de la libertad como rasgo distintivo de un individuo capaz de servirse de su propio entendimiento. Si tratáramos de excluir la posibilidad de dolor y sufrimiento que el orden de la naturaleza y la existencia de voluntades libres implican, entonces, encontraríamos que hemos excluido la vida misma (Cf. Blumberg, 2007:356).

Tal y como hemos mencionando, desde el ámbito filosófico, la experiencia del dolor y el sufrimiento son connaturales a la conquista de la subjetividad que enmarca la existencia de cada individuo¹¹. Al respecto, cabe mencionar qué entendemos por sufrimiento, y cómo el individuo percibe el sufrimiento en el colectivo, así como las interpretaciones que éste da a la experiencia del dolor. En los apartados posteriores trataremos de abordar este tópico acercándonos a los dominios de la antropología, la psicología, la teología y la medicina,

¹¹ [El punto de llegada no es otro que aquel que permita al individuo] (...) “desarrollar la potencialidad desde la subjetividad, superando los códigos de la información y del comportamiento, avanzando hacia el mar abierto, hacia la vastedad del colocarse, es más que la capacidad de apropiación de las circunstancias, porque define un camino para contestar a la pregunta ¿cómo hacer del hombre más hombre? La respuesta se encuentra en la capacidad para reconocerse a sí mismo, desde sí, en sus posibilidades, a partir de lo que es y puede ser según las circunstancias contextuales”. Ver: Hugo Zemelman, 2007. *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*. Anthropos Editorial, Barcelona, p.17.

retornando por momentos a la filosofía como campo de reflexión universal sobre el ser humano.

2.1 Sufrimiento individual vs sufrimiento colectivo

“Lo más difícil es extraer dulzura de todo aquello que es amargo”.
Refrán popular argentino

La ciencia planteó, desde sus inicios, su presupuesto básico, a saber, que todo fenómeno obedece a una razón, principio o causa comprobable; lo que no implica que la ciencia posea razones enteramente satisfactorias para explicarle al hombre el dolor inherente a su condición existencial o al porqué de la lucha visceral de unos contra otros. Desde el punto de vista de las Ciencias Sociales, y de la Filosofía y la Antropología en particular, no aparece por ninguna parte la causa para tanto dolor y caos en el mundo. Como planteara Schopenhauer, en pleno auge de las Ciencias de la naturaleza, el hombre se asombra de sí mismo; pero su asombro crece al ver el dolor y la muerte de todos los seres: “Si nuestra vida no tuviese límites ni dolores, tal vez a ningún hombre se le hubiera ocurrido la idea de preguntarse por qué existe el mundo [y por qué] se encuentra constituido precisamente de esta manera; quizá todo se comprendería por sí mismo” (Schopenhauer, 1984:138).

El sufrimiento se devela como una presencia anómala y hostil aunque, al parecer, connatural a la existencia humana. Emanuel Lévinas presenta el sufrimiento como un *dato* de la conciencia, cierto "contenido psicológico", como la vivencia del color, del sonido, del tacto, como cualquier otra sensación. Pero este mismo "contenido" se da pese-a-la-conciencia, como lo inasumible. Lo inasumible y la "inasumibilidad" o en otras palabras lo intangible (Cf. Lévinas, 1993:115). Esta condición de "Inasumibilidad" no tiene que ver con la excesiva intensidad de una sensación, ni con un exceso cuantitativo que supere la medida de nuestra sensibilidad y de nuestros medios de aprehender y captar; se trata, sin embargo, de un exceso, de un "demasiado" que se inscribe en un contenido sensorial y que penetra a manera de sufrimiento las dimensiones de sentido que parecen abrirse o incorporarse y frente a las cuales en presencia del sufrimiento que, en última instancia, permea nuestra subjetividad ya no tenemos, desde nuestra condición humana, escapatoria posible.

El sufrimiento, independiente de toda motivación teórica, retrocede en su acontecimiento mismo las cosas o los entes; en otras palabras, interrumpe nuestra relación con el mundo. Éste no implica un estado de conciencia como cualquier otro. Se trata, pues, de un movimiento que, antes de cristalizarse en algún acto de presentación, abisma también a la conciencia, pone fuera de

juego la esencia intencional de esta (Cf. Lévinas, 1993:117). Quizás allí radica la gravedad del sufrimiento como acontecimiento: no porta en él la significación de un desenlace que desembocaría en algo distinto que su propio acaecer. Es decir, la posibilidad del instante siguiente se encuentra aquí obstruida, no hay la ocasión de un relevo o evasión¹². Como lo relata “La Madre”, en nuestro trabajo de campo:

“(Entrevistador) ¿Usted cree que después de que hayan matado a su hijo, o sea, usted de dónde cree que ha sacado fuerzas como pa’ salir adelante?, (“La Madre”): vea hija, yo antes de venir ustedes [*se refiere al equipo investigador con el que pudo iniciar la elaboración de su duelo un par años antes*] yo me mantenía muy triste porque yo prácticamente me mantengo es sola, porque ésta [*“La Hija”*] arranca y se va pa’ donde las hermanas y como a mí no me gusta salir por ahí, yo si mucho voy cuando está mi hijo allá arriba en la casa, y voy y me estoy un rato o le ayudo a la vecina en la tienda, o algo así cierto, pero de resto yo de aquí no me muevo, entonces, ellas arrancaban y se iban y me dejaban aquí sola, y yo me sentaba allá a mirar la foto y a llorar, yo me mantenía muy triste me ponía a pensar como era mi niño conmigo, lo que me decía, las maldades que me hacía , bueno, entonces una vez llego “la sorda”, y me dijo que arriba están haciendo unas reuniones muy buenas, y le digo yo, ¡reuniones de qué!, entonces me dijo ¡ah pues de los que mataron!, no le paré bolas, luego otra vecina me dijo y muchas me llamaron, me llamaron y me dijeron, ¡vení pa’ que te entretengas allá hablando con ellas!, entonces, un día me fui y me gustó, entonces ya seguí pues con ellas, ya empezaron a llevarnos por allá, nos distraían, nos llevaban por allá a caminar, y “La Hija” me decía ¡vaya pa’ que se entretenga con esas viejas por allá mamá!, ¡usted se va a enloquecer aquí!, entonces, yo arrancaba y me iba (Testimonio de “La Madre”).

De ahí que ante la presencia del sufrimiento que irrumpe en la cotidianidad del sujeto queda la evidencia de un cambio irreversible en el mismo. A esta experiencia el filósofo argentino Santiago Kovadloff la denomina: el *Intruso* (Cf. Kovadloff, 2003:27 cursivas agregadas). Según este autor: “no se es plenamente humano sino después que el *Intruso* se ha manifestado. Una vez que lo ha hecho, toca a su fin la hegemonía de aquel que, hasta allí, fuera uno consigo mismo. Entonces, sólo entonces, se abre la posibilidad de ser otro. Ese otro, en cada cual, es la persona (Kovadloff, 2003: 27). Al referirnos al término

¹² Cuando uno ha sido víctima del mal, tal vez sienta la tentación del olvido total, de borrar un recuerdo doloroso o humillante. Tal es el caso de la mujer que ha vivido una violación, del niño que ha sufrido incesto: ¿no es mejor hacer como si esos acontecimientos traumatizantes no hubieran existido? Sin embargo, de la historia de los individuos se desprende que una represión total de esa índole es peligrosa: el recuerdo descartado de ese modo se mantiene pese a todo activo y puede originar neurosis dolorosas. Más vale tener presente ese pasado doloroso que negarlo o reprimirlo; no para cavilar sobre él hasta el infinito, lo que sería caer en el otro extremo, sino para dejarlo progresivamente de lado, neutralizarlo, amansarlo en cierto modo. Ver: Tzvetan Todorov, 1999. “La memoria del mal”. En: *El correo de la Unesco*, 18-19, p.18.

persona apelamos a una supuesta generalidad inexistente entre los seres humanos.¹³ “Ser”, en términos humanos, no es otra cosa que convertirse en un hecho singular, de subjetiva excepcionalidad. Este acontecimiento [el de la singularidad] puede ser rehuido o encarnado. Si es rehuido, el único, el que se sueña idéntico y totalizado, y del que decimos uno mismo, intentará vivir a expensas del Intruso. Conocerá el dolor y, si lo combate lo hará reivindicándose y, por tanto, negándose al sufrimiento entendido como fruto del dolor asumido como propio. Si, en cambio, señala Kovadloff, cesa la reivindicación dogmática y hay autoreconocimiento en el dolor, es porque ha tenido lugar el sufrimiento. La singularidad se convertirá, de allí en más, en un hecho decisivo, dará lugar a la persona, indisoluble del imperio del sufrimiento (Kovadloff, 2003: 28).

Según nuestro autor, el *intruso* no desaloja al *único*: cohabita con él mientras el sufrimiento se apropia del dolor (Cf. Kovadloff, 2003: 29). A lo sumo el único se coarta, pero no se anula su protagonismo. Quizá la persona acaba por descubrir con sobresalto que no cabe por entero en la imagen que suponía propia y que al tiempo le resulta imposible reconocerse en aquella que lo excede. Según lo anterior, toda configuración patológica implica, *de facto*, dolor. En cambio, el autoreconocimiento en el destino, la aceptación del hecho trágico en su vida, ya no cabe en lo patológico, ya no es sólo dolor; se transforma en sufrimiento. Al sufrimiento se accede, nunca es impuesto como el dolor, es posible discernirlo, aprender de él, quizá sea preciso saber sufrir al reconocer que el latido del horror no cesa pero ya no impera sobre el sujeto que se aprecia escindido (Kovadloff, 2003:31).

Siguiendo a Lévinas, aquel que sufre (estado posterior a la experiencia del dolor) se abre y se deja interpelar por un más allá del dolor donde la palabra se torna en un recurso necesario pero, al mismo tiempo, insuficiente para describir el momento pleno de “existencia” de lo que nosotros denominamos como *sujeto sufriente*. En Lévinas, no hay justificación posible para el sufrimiento, la inutilidad del mismo es un lastre que acompaña a la humanidad desde tiempo inmemorial, empero, señala Lévinas: *mi propio sufrimiento* no tiene un sentido *en sí*, no tiene un sentido para mí (a menos que yo construya o edifique ese sentido para hacerlo llevadero), el único sufrimiento que tiene sentido, un sentido *claro*, para mí, es el *sufrimiento de los otros* (Cf. Lévinas, 1993).

¹³ Quizá dicha generalidad encarne una máscara frente a los demás, un espacio constante de disputa entre lo que se oculta y se muestra ante los otros. Ese era el sentido del término persona en la antigua Grecia *προσωπον* (*prósopon*) –*máscara*-.

La existencia posterior al hecho trágico (violento), al igual que la contemplación del sufrimiento de otros, marca la vida del sujeto y por ende su cotidianidad, lo cual denota en el sufrimiento, un constante trasegar: “la vida no tiene nada que decirnos; la existencia, todo” (Kovadloff, 2003: 33). El sufrimiento se yergue así en la voz de la existencia, sólo en él, tan único e irrepetible en cada persona, se podrá llegar al aprendizaje-aprehensión de este “todo” que implica la existencia. Allí tiene lugar una nueva relación con el tiempo, propio y distintivo de cada persona, y de su trasegar, quizá ahondamiento, en el sufrimiento que, por demás, no suele deparar un desenlace o expiación que lo trascienda por completo.

El hombre hegemónico de Occidente, dirán Lévinas y Kovadloff, se resiste a encontrar su verdad en el sufrimiento y a ello lo ayuda la concepción apocalíptica del triunfo que quiere alcanzar sobre su dolor. Su trato con él se reduce a una guerra de exterminio, evasión y anticipo de éste. Del padecimiento parece que este hombre nada tiene que aprender aunque sí mucho que juzgar y cuestionar en su afanosa búsqueda por remediar lo irremediable: Quién pregunta ¿por qué debo morir? o ¿por qué ha muerto? no ha radicalizado aún la comprensión de su propia humanidad (Kovadloff, 2003: 41). De lo anterior, podríamos anotar que el individuo que hace frente a lo inenarrable, el sujeto sufrido o sufriente, es por demás elocuente.¹⁴ Lo así inasumible no es algo externo, sino que procede de nuestra intimidad; es decir, de lo que hay en nosotros de más íntimo (por ejemplo, nuestra propia vida fisiológica o nuestra desnudez). En la vergüenza el sujeto no tiene, en consecuencia, otro contenido que la propia desubjetivación, se convierte en testigo del propio perderse como sujeto. Este doble movimiento, a la vez de subjetivación y desubjetivación, es la vergüenza (Agamben, 2005:110). En otras palabras: el sufrimiento se desencadena en el instante en que el hombre se aprehende a sí mismo como extraño y a lo extraño como propio en pos de lograr el autoreconocimiento de su paradójica condición de creatura. (Cf. Kovadloff, 2003: 48).

Al mismo tiempo que el movimiento repetitivo del no-soportarse, esa sensación de vergüenza propia, el acontecimiento del sufrimiento es la ocasión de un ruego, de un grito o de un lamento que demanda ayuda. Antes que una

¹⁴ *El SS que buscaba a un hombre, a uno cualquiera, para matarle, lo había “encontrado”: él. Y cuando lo encontró, se dio por satisfecho, no se preguntó: ¿Por qué él y no otro? Y el italiano, cuando comprendió que se trataba realmente de él, aceptó ese azar para sí y no se preguntó: “¿Por qué yo y no otro?”* (Antelme, 1976 cit., por Agamben, 2005:108) (...) La vergüenza se funda en la imposibilidad de nuestro ser para desolidarizarse de sí mismo, en su absoluta incapacidad para romper consigo mismo. Avergonzarse significa: ser entregado a lo inasumible. Ver: Hugo Zemelman, 2007. El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana. Anthropos Editorial, Barcelona, p.17.

queja contra alguien o algo, lo cual implicaría ya un movimiento reflexivo, el repetir-se del sufrimiento es al mismo tiempo, retomando la etimología de esta palabra, repetición paciente, una demanda de ayuda que no permite retorno alguno. Al igual que con el dolor físico extremo: más urgente que toda petición de consuelo o de aplazamiento de la muerte, hay allí, en el sufrimiento, más imperiosamente, una demanda de analgesia. Demanda en la que se diseña un más allá en lo inter-humano (Cf. Lévinas 1993:125), responsabilidad ante el sufrimiento inútil e injustificable en otro hombre, responsabilidad en la que se abriría la perspectiva ética de lo inter-humano rompiendo con la tradición del cuidado de sí por aquella, quizás más novedosa y algo utópica, de la interpelación y auxilio en post del otro. El rostro de quién sufre acaba por confrontarnos con nosotros mismos y con nuestra responsabilidad para con nuestra “mismidad”. Obligación moral, quizá, necesidad de algún paliativo frente a la experiencia del sufrimiento compartido. Sin duda, lo que nos hace personas humanas es nuestra capacidad de respuesta frente a la insoslayable carga que nos plantea el sufrimiento de otro y que, en última instancia, nos enmarca dentro de nuestro destino común de sufrientes.

Al respecto del sufrimiento como un hecho social, la antropóloga Veena Das señala que la aportación singular de la antropología social, al problema del sufrimiento, reside en su insistencia sobre la vida cotidiana, más que en una interpretación metafísica de la voluntad (como en el caso de Nietzsche o Schopenhauer), en la comprensión de la naturaleza del sufrimiento. Se trata, pues, de una orientación disciplinaria que privilegia lo cotidiano demostrando en qué medida las instituciones sociales están profundamente implicadas en dos modos opuestos: por un lado, el de la producción de sufrimiento y, por otro, el de la creación de una comunidad moral capaz de lidiar con él (Das, 2008:437).

Veena Das, Arthur Kleinman y Margaret Lock ponen en tela de juicio las ideas generalizadas sobre los fenómenos de violencia como acontecimientos opuestos o extraordinarios frente a las dinámicas denominadas como “normales” dentro del orden social; en este sentido, definen el sufrimiento social como “el ensamblaje de problemas humanos que tienen sus orígenes y sus consecuencias en las heridas devastadoras que las fuerzas sociales infligen a la experiencia humana” (Das, 2008:453). Esta definición, nos permite trascender la mirada esencialista-existencialista sobre el dolor y lo ubica en el orden social o de los grupos humanos por más individual que pueda ser la “experiencia” del dolor.

Al respecto, quizá uno de los mayores retos a los que se enfrenta el investigador social, cuando aborda el sufrimiento, es darle voz a ese dolor,

pues, como lo plantea Veena Das: “el discurso profesional, aún cuando hable de las víctimas, parece carecer de las estructuras conceptuales que permitan *darles voz* [...] las estructuras conceptuales de nuestras disciplinas –de la ciencia social, el derecho o la medicina– conducen a una transformación del sufrimiento elaborado por los profesionales que le quitan su voz a las víctimas y nos distancia de la inmediatez de su experiencia” (Das, 2008:410). Si bien la reflexión intelectual media entre la experiencia de la víctima y su discurso, éste una vez lo interpreta se apropia de la voz de la víctima y sólo se permite reconocer, en el discurso académico, la voz del experto; este proceso de invisibilidad en ocasiones oculta las formas en las cuales los *sujetos-sufrientes* experimentan el acontecimiento traumático, aunque es evidente que en las entrevistas y testimonios recolectados por el investigador social, solo se puede abordar la subjetividad de los hombres y mujeres de una manera limitada, pues, siempre hay un peligro frente al recuerdo y la memoria, esto no niega el papel ético y político de las Ciencias Sociales en la recolección de estas memorias, ya que es función esencial del investigador social permitir que esas experiencias del dolor privado pasen a la esfera de las experiencias de dolor articuladas en lo público (Cf. Das, 2008). Das se pregunta, lo cual nos sirve de norte en nuestro esfuerzo investigativo, ¿Por qué la experiencia del sufrimiento es tan difícil de verbalizar para quien la sufre y, para el investigador, tan difícil de escucharla, presenciarla y escribirla? (Das, 2008:476).

El sociólogo austriaco Michael Pollak, al caracterizar las formas de enunciación de las experiencias en torno a situaciones-límite¹⁵, considera cómo el testimonio histórico, la declaración judicial y los relatos biográficos (historias de vida) se constituyen sobre la base de formas narrativas que trazan lugares diferentes de escucha y de producción: cada uno es el resultado del encuentro entre las disposiciones del sobreviviente a hablar, las demandas de escucha (solicitudes) y las posibilidades de ser escuchado (Pollak, 2006 cit., en Aranguren, 2010:3). Este encuentro afecta de manera significativa la posibilidad misma de lo decible: “entre aquel que está dispuesto a reconstruir su experiencia biográfica y, aquellos que le solicitan hacerlo o están dispuestos a interesarse por su historia, se establece una relación social que define los

¹⁵ Para el filósofo existencialista Karl Jaspers las situaciones límite comprenden: muerte, culpa, azar, enfermedad y/o sufrimiento. A esto agregaríamos la visión de Elizabeth Jelin quien plantea que la situación-límite implica un proceso de negación de la condición humana a un grupo de población justificando así la aniquilación y el genocidio). Ver: Elizabeth Jelin, 2005. “Exclusión, memorias y luchas políticas”. En: *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. (Daniel Mato, Editor). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, Buenos Aires, p.17.

límites de lo que es efectivamente decible” (Pollak, 2006 cit., en Aranguren, 2010:3). Para Aranguren en su lectura de Pollak, estos lugares de producción del testimonio en cada una de sus modalidades de enunciación, remiten a un contenido diferente en cuanto a lo que es relatado y a un sentido distinto en cuanto a la función cumplida por la toma de la palabra (Aranguren, 2010:4). Esto implica que la cuestión: “no es solamente saber lo que, en estas condiciones “extremas”, vuelve a un individuo capaz de testimoniar, sino también lo que hace que se lo soliciten, o lo que le permite sentirse socialmente autorizado a hacerlo en algún momento” (Pollak, cit., en Aranguren, 2010:4). Al respecto, “La Novia” nos relata aspectos asociados a la muerte de uno de sus seres queridos y de la situación puntual de su barrio, que nos interpelan y exigen en nosotros respuesta, una respuesta que ni nosotros, ni la sociedad, por desgracia, puede ofrecer, al menos, en este momento:

“Murieron muchas personas el 24 de diciembre de ese año, mataron también a un muchacho que le decían “Patero”, pero a ese fue, antes, nosotras tuvimos, yo digo que eso fue como una “oportunidad” que ellos [los que mataron a su hermano] nos dieron a nosotros de ver el cuerpo de él, porque el 24 de diciembre mataron a “Patero”, se lo llevaron para el Morro lo mataron y lo metieron en un taxi, y la familia lo reportó como desaparecido y lo vinieron a encontrar a los 15 días ya muerto arriba de la Cima [...] no, es que por aquí hubieron muchos asesinatos injustos, sí, mataron por matar solamente, o sea, vea, le voy a decir algo así, a usted le parece justo que por un decir una persona que se esté buscando ganarse la vida, sin robarle, ni hacerle daño a nadie, lo cojan y le digan “quizque” venga vamos para donde “Don Juancito” que lo necesita, y el supuesto, “Don Juancito” es que lo asesinan, eso no es justo, ([Entrevistador]: ¿Por qué, eso no tiene explicación lógica?), es que yo no sé por qué hacían ellos eso, por aquí los venteros ambulantes venían por aquí a vender tomates, papas o lo que fuera, les decían que tenían que ir donde “Don Juancito”, y “Don Juancito” era que los mataban, ([Entrevistador]: ¿A los venteros?), a las personas ambulantes, una vez el único que se salvó de que lo mataran fue un ancianito como de 80 años, el ancianito vendía traperos, a él le dijeron que fuera donde “Don Juancito” y en resumidas cuentas, al señor no le hicieron nada. A otro ventero que vendía los aguacates ya hacía mucho tiempo, él se vino a vivir por acá, puso una tienda y porque ese señor no quería dar una extorsión diaria que le pedían de \$50.000 pesos, lo hicieron ir del barrio o que si no lo mataban, entonces el señor se fue y por acá no volvió. (Testimonio “La Novia”).

De ahí que resulte tan significativo considerar que estos testimonios tienen asidero de manera importante en las condiciones sociales que los elevan a la categoría de comunicable y que tales condiciones cambian con el tiempo y con el lugar en donde se originan. En opinión de Aranguren, esto no implica dejar de considerar que las experiencias vívidas en contextos de violencia y sufrimiento llevan, la mayor parte de las veces, al límite la posibilidad misma

de lo narrable: fracturan el lenguaje, develando lo impotente que resulta éste para captar el horror de la experiencia extrema. Ante lo cual cabría preguntarnos por ¿cómo resolver esta tensión entre lo comunicable y lo inenarrable? ¿De qué lado situar el dolor producido por la violencia?

“La posibilidad o no de narrar experiencias de sufrimiento resulta trascendental, debido a que algunos estudios sobre el dolor y la narrativa demuestran que en el mundo vital, mi habitar en el mundo a través de mi cuerpo o mi sentido de existencia [lifeworld] (...) La narrativa que se crea cuando la experiencia [del dolor y el sufrimiento individual] es compartida con alguien más cumple dos propósitos principales: 1. Al relatar la experiencia, ésta adquiere un sentido de verdad, ya que deja de ser parte exclusiva de la persona afectada, y al ubicarse en un espacio intersubjetivo y social, ella adquiere nuevos significados. 2. De esta manera surge la posibilidad de buscar estrategias que alteren el estado de dolor y sufrimiento y que, en lo posible, ayuden a la persona a encontrar un símbolo compartido socialmente que le permita entender su dolor, crear una nueva relación con él y reconstituir un mundo vital que le permita ser parte del grupo social al cual pertenece; un movimiento que podríamos denominar terapéutico” (Das, 2008:477-478).

Considerar este marco relacional entre el hablante y su escucha, supone poner en evidencia los límites de una representación que actuaría como vigía del dolor, pues, allí donde el sufrimiento y la violencia se naturalizan como llenos de sentido o allí donde el otro de la escucha habla en nombre del dolor de los demás, están situados los límites éticos, políticos y epistémicos de la representación (Cf. Aranguren, 2010:4). Según Das, la importancia de comunicar dicha experiencia es vital. Por ello, es pertinente preguntarse, desde la óptica del investigador social, si el dolor destruye la capacidad de comunicar, como muchos han argumentado, o si este también logra crear una comunidad moral a partir de quienes han padecido el sufrimiento (Das, 2008:411). Sin embargo, nuestra autora, señala que el hecho de compartir con otra persona una experiencia de sufrimiento acarrea riesgos inmensos tanto en el plano social como individual. En lo social, cuando se trata de un sufrimiento con profundas raíces en las estructuras sociales, se corre el riesgo de que las instituciones adopten una versión del hecho que acabe culpando a las víctimas para librarse de su responsabilidad (Cf. Das, 2008:478). Al respecto, el siguiente testimonio de “La Novia” refleja una disyuntiva muy común en las comunas azotadas por la violencia en Medellín: Acudir a la Policía o a los “duros” del barrio para resolver un conflicto o quejarse frente a una situación anómala:

“Entonces él me insulto, cuando me pegó una patada en el pecho, entonces, había otro tipo con él, entonces, el otro por detrás me empujaba pa’ donde él, cuando yo les alegaba a ellos, cuando yo ya llegando acá, “Chompiras” me pegó la patada en el pie en que me hicieron la cirugía, y entonces ¿Usted

cree que esto se va a quedar así? ¿Qué íbamos a hacer?, entonces yo pensé, vea hay dos alternativas, la primera llamemos la policía porque nosotros tenemos una orden de protección en esta casa, o la segunda ir a hablar con esos pillos de allá de San Pablo, los jefes de ellos, pa' que nos arreglen este problema, entonces fui a hablar con ellos, (entrevistador: ¿Se te ocurrió eso por ser más fácil que llamar a la policía?), sí, hablé con esos pillos de allá, entre esos había un muchacho que se le decían "David" que yo estude toda la primaria con él, y me dijo que eso estaba muy mal hecho, que ellos no podían ir a estrujar las casas a manera de ellos, y mucho menos una casa donde viven mujeres solas con niños y trabajamos con niños también, que ellos no podían haber atropellado esta casa, que fuera el otro día a la 1:30 para hablar con "Adier" o con "Don Francisco" que son los duros, pues, de allá, que a la hora que yo fuera ya ellos me tenían arreglado ese problema, entonces yo fui al otro día a las 2 de la tarde y me dijeron que ellos no se iban a volver a meter con nosotras, que si nos llegaban a hacer algo, que fuéramos y habláramos con ellos, que los controlaban a ellos, y ya no se volvieron a meter con nosotras" (Testimonio de "Novia").

Un tanto alejado de nuestra preocupación por la violencia cotidiana en Medellín pero marcando un paralelismo en cuanto al testimonio de la víctima y la reivindicación o no de las instituciones, Nicolás Espinosa, relata como en La Macarena, llanos orientales de Colombia: *"El letrado que la guerrilla dejó encima de "El Panadero" no fue retirado por nadie sino hasta que el ejercito levantó el cadáver. Este proceso de "naturalización" cuando la guerrilla asesina a alguien evoca una distancia en la que la responsabilidad social se diluye. Es decir, la construcción social de lo que significa el sufrimiento puede comprenderse como aquel viaje metafórico que realiza el sufrimiento experimentado en la orilla de la vida diaria hacia una orilla abstracta donde es representado. Allí, en esa orilla abstracta, la violencia sobre alguien se moldea de tal forma que se reconstruye como un dolor y un sufrimiento abstracto, ajeno a los individuos y presumiblemente exógeno a la colectividad pues ha recaído en los que "algo deben"* (Espinosa, 2007:55 cursivas agregadas). Frente a lo ya señalado, el receptor (quien escucha) es fundamental para el desarrollo de la historia del sufrimiento una vez que ésta ha sido compartida con otros: "la imposibilidad de entender que el otro sufre no obedece a una falla intelectual, sino espiritual, y nos recuerda que a pesar de la imposibilidad de experimentar el dolor ajeno, cuando dejamos que el dolor del otro nos afecte creamos un dolor compartido que existe tanto en la imaginación como en un espacio simbólico" (Das, 2008:479). En este punto, nuestra autora, se apoya en la filósofa Martha Nussbaum quien señala que: "Hay un tipo de conocimiento que opera a través del sufrimiento porque, en estos casos, el sufrimiento es el reconocimiento apropiado de la manera en que es la vida humana" (Nussbaum cit., en Das, 2008:244).

Si partimos del hecho de que la violencia ha sustituido a la política en los actuales espacios globalizados y en las guerras contemporáneas, Das nos plantea, que sólo por la vía del reconocimiento del dolor de las víctimas como el dolor “nuestro”, como una herida de la sociedad, es posible dignificar la existencia humana. Así, en lugar de debatirnos entre los buenos y los malos, habría más espacio para una paz tolerable, desde la que se reconozca la falibilidad y la vulnerabilidad a la que estamos todos sujetos, y reconocer que el conflicto es un conflicto de intereses y que estos deben ser renegociados y no necesariamente combatidos. En palabras de Das “es la imagen de la transfiguración de la violencia y no su eliminación o erradicación en la modalidad de guerra, a la que llamo la atención” (Das, 2008:259). Desde luego, quedan servidos algunos interrogantes ¿Cuándo y en qué circunstancias la vida individual deja de tener valor? ¿Qué probabilidad hay de que las ciencias sociales se abran al dolor del “otro” desde una ética de la responsabilidad antropológica?

Retomando, en palabras de nuestra autora, “al final, solo podemos decir que aunque siempre conservemos la propiedad de nuestro dolor (de modo que ningún portavoz de la persona que sufre el dolor tiene derecho a apropiárselo para otros fines, ya sea para el conocimiento o la justicia, o para crear una mejor sociedad futura) hay una manera, no obstante, en que yo puedo prestar mi cuerpo para registrar el dolor del otro. El texto antropológico puede servir como un cuerpo de escritura que permita que el dolor del otro se exprese en él” (Das, 2008:456). Sin embargo, cabría preguntarnos hasta dónde puede dar cuenta del sufrimiento del otro un texto elaborado por un especialista, pues, no es tanto sobre el dolor del que se habla sino de la visión del experto sobre este dolor.

Los cuestionamientos que nos plantea Das son más que pertinentes a la hora de analizar la violencia urbana, en el contexto actual en la ciudad de Medellín, ya que más que hablar de la reproducción cultural de esas violencias durante décadas, deberíamos hablar de la modificación cultural generacional y preguntarnos por aquello que está reproduciéndose y modificándose a diario en las comunas azotadas por la violencia en Medellín, y los factores que influyen en estas reproducciones y modificaciones. De ahí, que haciendo un llamado por una adecuada interpretación del particular, propia de nuestro papel como investigadores sociales, debemos abstenernos de construir narrativas completas de realidades y significados que cambian constantemente.¹⁶

¹⁶ Como lo veremos en el capítulo 3, la mayoría de los trabajos que se han realizado sobre el conflicto en Medellín han padecido una debilidad: fundamentalmente la de analizar el

2.2 Dolor y lenguaje como correlatos del sufrimiento individual y colectivo

Cuando se enfrenta al tipo de trauma que la violencia imprime en nosotros, debemos comprometernos en decisiones que configuran la manera en que llegamos a comprender nuestro lugar en el mundo. Veena Das

La vivencia del dolor representa una de las experiencias fundamentales en la existencia humana. La reflexión propia de las Ciencias Sociales y Humanas, al preguntarse por la individualidad y por los avatares inherentes a la condición humana se ha “pensado” de manera diferente, a la Medicina, la Teología y las Ciencias Exactas, en cuanto a la experiencia del dolor. Según Kant, en su antropología filosófica, “la naturaleza ha colocado en el hombre el dolor cual esencial *impulso de actividad*, del cual constituye el motor a través de la conciencia de una carencia que induce a modificar el estado presente para conquistar uno distinto mucho más satisfactorio” (Kant, 2004:119). En este sentido, el dolor se entendería como algo “positivo”, al cual se contrapone un cierto “dolor negativo” que coincide con el ocio, con la total interrupción de los impulsos y de los estímulos que representa una verdadera amenaza para la existencia, esto, si interpretáramos el dolor en términos estrictamente biológicos (Cf. Cantillo, 2006). Sin embargo, desde la singularidad propia del punto de vista de la vivencia individual, aquella del dolor, representa un punto alto en la emotividad de todo sujeto; se trata de una experiencia que transforma en tanto que produce una turbación en nosotros mismos, nos pone en discusión con nuestra identidad y con nuestros consolidados equilibrios y costumbres. Desde esta perspectiva, el dolor tiene en sí un elemento de irreductible incomunicabilidad enraizado en el fondo por la subjetividad y la emotividad. Al tratarse, pues, de una experiencia eminentemente subjetiva, de un modo o de otro, la experiencia del dolor ha sido tema recurrente para los filósofos (Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Wittgenstein, entre otros) quienes se han preguntado por la conciencia y la

contexto local a la luz del conflicto político nacional, es decir, como expresión local de la guerra nacional (Nieto y Robledo, 2006; Medina, 2006; Franco, 2004). Esta debilidad ha sido, recientemente, señalada por la socióloga Elsa Blair, cuando plantea que “sin duda, la articulación entre lo nacional y lo local, cuando el contexto de fondo es un conflicto político armado como el colombiano, es forzosamente necesaria. Sin embargo, podríamos preguntarnos [e incluso atrevernos a discrepar] si la manera en que los especialistas de la “violencia urbana” han planteando esa articulación, es la más apropiada para entender las conflictividades urbanas en una ciudad como Medellín”. Ver: Elsa Blair; Natalia Quiceno; Isabel De Los Ríos; Ana María Muñoz y Marisol Grisales, 2008. *De Memorias y De Guerras*. Informe final de Investigación. Medellín: INER, COLCIENCIAS, Alcaldía de Medellín, .206-207.

manera en que ésta representa los fenómenos y los objetos (intencionalidad)¹⁷.

Desde la antropología médica se aborda dando la palabra al “enfermo”, escuchando cómo describe el mundo en el que vive para contrastar ese mundo con el de la vida cotidiana (López Sáenz, 2006:385). Los referentes sociales del dolor son puestos en duda por el enfermo (el sujeto-sufriente en nuestro caso), que vive el mundo de forma diferente, como un horizonte que los otros no pueden compartir. Su dolor es único. La pérdida de aquel ser querido es irremplazable. El dolor se ha convertido en una situación que se resiste a ser localizada, medicalizada e incluso a ser denotada y objetivada por el lenguaje. En otras palabras, cuando nuestro cuerpo funciona equilibradamente, simplemente, lo damos por descontado: nos olvidamos de él. La enfermedad, el dolor y el sufrimiento implican la pérdida de parte de nuestra libertad, quedamos atados a nuestro cuerpo, que pasa a ser percibido como dolor. Cuando es localizado, si lo pensáramos desde la medicina, ese dolor nos hace “conscientes” de situaciones u órganos que antes nos pasaban desapercibidos; cuando no lo es, desata la angustia (López Sáenz, 2006:384). Quizá al sufrimiento y la angustia como correlatos del dolor podríamos sumarle otro: La rabia. Tal y como lo expresa la escritora María Luisa Puga en su *Diario del dolor* (2003): “Ya no es tanto el dolor lo que intimida, sino su agresividad. Llega a ser tan extrema que uno despliega una nueva actitud: la rabia. Una rabia inmensa. Pareciera entonces que uno lo saca a patadas de la conciencia. Pero el dolor ha conseguido su objetivo: todo nuestro ser está consciente de él. No cabe nada más” (Puga, 2003 cit., en Díaz, 2005:13).

Desde las Ciencias de la Salud, encontramos que la clasificación universal de los síndromes de dolor crónico ha sido y es, todavía, incipiente y confusa a pesar de contar con numerosas taxonomías. De hecho, los diversos sistemas de clasificación del dolor utilizan criterios distintos: “En su revista *Pain*, la International Association for the Study of Pain (IASP) define al dolor de dos

¹⁷ La intencionalidad tiene un sentido doblemente reversible, en cuanto se aplica al modo de existencia mental que un objeto real tiene en la conciencia humana por el hecho de ser conocido, o en cuanto existe «intencionalmente» en la conciencia (aspecto ontológico), y en cuanto se aplica a la referencia a lo real que todo hecho de conciencia posee (aspecto psicológico y epistemológico). La intencionalidad, así entendida, plantea problemas: es posible que un hecho mental no tenga referente alguno, como cuando pensamos en qué son las sirenas, las quimeras o los grifos y las hadas, o bien que un mismo referente corresponda a dos, o más, hechos mentales, como cuando por alguna razón hablamos de la «estrella de la mañana» y de la «estrella de la tarde» para referirnos al mismo planeta Venus [o cuando hablamos de dolor del alma y dolor del cuerpo para referirnos a cómo un sujeto es afectado por un mismo fenómeno: el dolor]. Ver: Antoni Martínez, 1992. *Diccionario Filosofía Herder en Cd-Rom*. Barcelona: Herder. 2da Edición.

maneras [en un intento por generar consenso entre los científicos del área de la salud] como *una sensación desagradable asociada con daño tisular actual o potencial, o bien que el paciente describe en términos de tal daño* (...) “[el dolor es, incuestionablemente] *una sensación en una parte o partes del cuerpo pero, igualmente, se trata siempre de una experiencia perceptiva y subjetiva desagradable y, por tanto, emocional, resultante de un amplio número de factores: biológicos, psicológicos y sociales*” (Revista *Pain*, 1986 cit., en Díaz, 2005:16). Desde luego, pese a que las definiciones citadas son cautelosas al considerar, en la segunda parte, que el paciente se pueda percatar de que no tiene una lesión pero aun así sufre y expresa un dolor, se trata de una descripción deficiente puesto que “sensación desagradable” es una expresión vaga para constituirse en una aclaración. Esta, naturalmente, no es una falla de esta definición particular, pues, como sucede con casi todas las definiciones de estados de conciencia, señala el neuropsiquiatra mexicano José Luis Díaz, nos tenemos que conformar con especificar a lo que se asocian los conceptos, por ejemplo, en este caso a lesión corporal, para que los lectores, todos humanos, por el momento, sepamos por experiencia de qué se habla (Díaz, 2005:15).

Vale la pena destacar que lo llamativo de tal definición radica en que considera al dolor como algo subjetivo, es decir, como un estado de conciencia, antes que una modalidad sensorial de orden fisiológico, con lo cual se acerca a la concepción del dolor desde las Ciencias Sociales. En segundo lugar, al dolor, la definición citada, le otorga una importancia capital en cuanto testimonio del *sujeto-paciente* a fin de esclarecer el síntoma y sus posibles orígenes. Incluso, la definición considera que la experiencia dolorosa implica diversas asociaciones entre la sensación y lo afectivo. En este sentido, el dolor no sería simplemente una sensación sino, simultáneamente, una reacción afectiva a la sensación (Díaz, 2005:16). Siguiendo a Díaz, las definiciones del dolor antes citadas aceptan que se trata de un fenómeno consciente que debe tener una base fisiológica bastante bien dilucidada excepto por su componente cerebral, aunque hay perspectivas de avance sustancial en este campo.

Como sucede con toda percepción, añade Díaz, en el dolor puede y debe haber ilusiones (dolor referido), alucinaciones (miembro fantasma), influencias cognitivas (analgesia del deportista y del soldado), componentes semánticos y patologías en las que se disocia el estímulo de la representación. El dolor del miembro fantasma indica que la neuromatriz cerebral no sólo se activa por las señales de los receptores periféricos, sino intrínsecamente de tal manera que el cerebro genera la experiencia y, esto es llamativo desde las Ciencias Sociales, pues, no necesitaríamos de una lesión para sentir un dolor, ni cuerpo para sentir un cuerpo. Sobre esta base, Díaz, propone pensar el dolor como. la representación subjetiva de una lesión corporal que tiene seis componentes:

el sensitivo, el afectivo (emoción desagradable y/o de congoja), el cognitivo (reconocimiento de la lesión), el volitivo (disposición de la acción), el conductual (movimiento, lamento) y el cultural (modulación de la experiencia debido a los aprendizajes sociales) (Díaz, 2005:22).

Estos componentes se enlazan para integrar una representación compleja en la cual cada uno se revela como físico y mental, como neurofisiológico y consciente a la vez. Las diferentes combinaciones de estos elementos se han prestado a una taxonomía médica (no uniforme como anotábamos antes) en clases naturales como angina de pecho, migraña, cólico, neuralgia, lumbago o dolor radicular (Díaz, 2005:22). Frente a lo cual tenemos que la ubicación espacial del dolor se torna desconcertante, pues, aunque se refiere al sitio de la lesión, el concepto actual de la neurociencia es que no está allí sino en el cerebro creando una incongruencia entre la experiencia fenomenológica y la evidencia científica. En suma, el dolor sería no sólo una sensación y una emoción repulsivas, sino además una experiencia cognoscitiva y semántica. Al menos en su enunciado, ambas definiciones citadas, contradicen en principio la idea de que la medicina tiende a convertir al dolor en un problema técnico privando al sufrimiento de su significado personal (Illich, 1975 cit., en Díaz, 2005:23).

El dolor, desde la psicología conductual, se nos presenta, entonces, como un elemento “ajeno”, “intruso”, que produce en nosotros miedo y evoca una peculiar sensación de alerta e incapacidad para habituarnos a la sensación que produce en nuestro cuerpo y mente. En cada sujeto hay, desde luego, una puesta en escena de ciertas estrategias de negociación y/o de enfrentamiento del dolor. *Quizá con ello, el dolor adquiere rostro, cuerpo y personalidad.* Aceptar al dolor implica, más allá del sexo o desde el campo del conocimiento desde el que lo abordemos, conceptuarlo, quizá sea preciso otorgarle figura humana, desde el lenguaje, y leerlo como un “enemigo” a quien es necesario comprender y con quien se puede, en ocasiones, dialogar. En última instancia, es innegable que el dolor se reconoce profundamente como propio del ser humano, la experiencia privada y solitaria de dolor con el que se enfrenta una persona (alguien que sufre a causa de la violencia en las comunas marginadas de Medellín) echando mano de todas sus habilidades, suele desembocar en dignidad y provecho si, éste, se asume desde su condición de *sujeto sufriente* capaz de batallar con el dolor que le agobia cotidianamente. Desde esta perspectiva, en primera persona, el dolor se revela como una vivencia compleja que en la conciencia puede llegar a encender facultades insospechadas, demandar recursos extraordinarios y, acaso, escenificar costosas batallas en pos de llegar a caminar un día, de la mano del dolor y no bajo su yugo.

Desde nuestra infancia estamos condicionados culturalmente para evitar el dolor, pues, esto es básico para sobrevivir e integrarnos a cualquier grupo social. De ahí que algunos antropólogos, entre los que bien cabría el trabajo de Veena Das y Kimberly Theidon, se hayan referido al “mundo del dolor” tomando como referente el concepto de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) propio de la fenomenología de Husserl y sus seguidores¹⁸. El “mundo de la vida” posee un carácter existencial que ha atraído desde siempre a los fenomenólogos; el dolor acontece en ese mundo. El filósofo austríaco, Ludwig Wittgenstein, al preguntarse por el lugar objetivo del dolor dentro del lenguaje (cuando un sujeto dice en voz alta ¡*tengo dolor!*, ¡*me duele!*) niega enfáticamente, en este caso, la posibilidad de un lenguaje privado, que apunte a lo interno de los sujetos. Como señala con acierto Das, lo interno no es una imagen internalizada de lo externo. En este contexto, lo que resulta único acerca del dolor es la ausencia de lenguajes en la sociedad o las ciencias sociales que puedan comunicar el dolor; sin embargo, sería equivocado pensar que el dolor es, en esencia, incomunicable (Das, 2008:333). Veena Das, por su parte, plantea que existen dos formas diferentes de acercarnos al dolor. La primera, aborda el dolor como el medio a través del cual la sociedad establece su propiedad sobre los individuos, y en la segunda, el dolor es el medio que permite al individuo representar el daño que ha sufrido ya sea mediante los síntomas individuales o a través de la memoria inscrita en el cuerpo. Según la autora “en esta distinción se encuentra implícita la cuestión acerca de si el dolor puede verse como algo que proporciona la posibilidad de una nueva relación [batalla y/o diálogo], lo cual sería el comienzo de un juego de lenguaje en vez de su final (como lo estimó Ludwig Wittgenstein), o si, acaso, se destruye el sentido de comunidad con el otro al destruir la capacidad de comunicar” (Das, 2009:411).

La hipótesis de Das es que quizá la expresión del dolor sea una invitación a compartirlo. Incluso cuando el dolor se inflige con crueldad y sin ninguna razón aparente, ese dolor que destruye mi cercanía con mi propio cuerpo no puede tratarse como una experiencia estrictamente individual (Das, 2009:431). Por ello, la autora plantea la distinción entre dos aspectos del dolor, la comunicabilidad y el carácter inalienable del mismo, que son esenciales para la comprensión de éste. Estas dos esferas del dolor nos ubican en el plano del conocimiento y de la posesión, en la medida en que la comunicabilidad nos remite a la posibilidad de que un individuo pueda compartir su experiencia

¹⁸ Para la fenomenología de Husserl el *Lebenswelt* (mundo de la vida) es el mundo de los supuestos o presupuestos aceptados por un sujeto y que constituyen el horizonte no pensado de toda investigación. Ver: Antoni Martínez, 1992. *Diccionario Filosofía Herder en Cd-Rom*. Barcelona: Herder. 2da Edición.

dolorosa con otro, y frente al carácter inalienable se hace referencia a la pregunta sobre ¿Qué significa tener dolor? ¿Qué diferencia habría entre quién sufre su dolor sin más y quien emprende el proceso de hacer público su dolor a fin de romper el círculo del silencio social que perpetúa su sufrimiento? Este podría ser un camino fructífero para abordar el dolor desde una perspectiva compartida, aquella según la cual, mi dolor puede localizarse en otro cuerpo y que el dolor del otro puede experimentarse en mi propio cuerpo (Cf. Das, 2009:432).

2.2.1 Religión, teodicea y redención

“Enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor, porque las primeras cosas pasaron”
Apocalipsis 21:4

“Somos trigo del mismo sembrador, cual molino, la vida nos tritura con dolor; Dios nos hace Eucaristía en el amor”.
La espiga, canción litúrgica católica

Apoyada en los planteamientos de Pierre Clastres (1974) y Clifford Geertz (1973), Das señala que “el dolor es una condición necesaria para la existencia de la sociedad, porque a través del dolor puede separarse el mundo sagrado del mundo profano [...] Esta separación, por tanto es dolorosa, pero el sufrimiento que se impone a los individuos es necesario porque sólo es posible la sociedad a este precio” (Das, 2008:416). Al respecto podemos señalar la definición “clásica” de religión que nos ofrece el antropólogo Clifford Geertz (1973): cualquier religión se compone de símbolos sagrados que “tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo –el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético– y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden” (Geertz, 1991 cit., en Altuna, 2001:2). Geertz subrayaba que toda religión debe ofrecer una explicación, al menos, sobre los tres puntos en los que el mal confronta al hombre: los límites de su capacidad analítica, los límites de su fuerza de resistencia y los límites de su visión moral. El desasosiego, el sufrimiento y la sensación de una paradoja ética insoluble, en algunos sujetos, constituyen fuertes desafíos frente al presupuesto moral de que la vida es comprensible y de que podemos orientarnos efectivamente en ella; se trata de desafíos con los que, de alguna manera, debe tratar toda religión.

Es un hecho que todas las religiones han desarrollado cosmovisiones que integran el mal y el sufrimiento que puedan padecer sus miembros en algún

momento, y los han dotado de sentido dentro de ese orden. Se sufriría, sí, pero jamás *absurdamente*, sin por qué o para qué. Por tanto, uno sabe qué debe hacer con su dolor, cómo llevarlo, a quién o a qué consagrarlo, cómo mitigarlo y, desde luego, cómo usarlo para la propia transformación. El siglo XX ha sido definido como el siglo de los genocidios.

El cristianismo, a diferencia de las otras grandes religiones del mundo, posee la peculiaridad de fundarse sobre un Dios hecho hombre, del que se remarca la magnitud de su sufrimiento en la Pasión hasta el grado de convertir ese sufrimiento en el símbolo distintivo mismo del cristianismo (la cruz), y dotarlo de evidente sentido y utilidad (habría tenido como fin expiar nuestros pecados y ofrecernos el camino de la salvación). La Iglesia ofrecerá a menudo, desde los primeros mártires, ese sufrimiento en Cristo como ejemplo a seguir, y los diversos tratados teológicos, las vertientes apostólicas y la misma religiosidad popular propia de Latinoamérica irán refinando y llenando de matices dicho significado.

En este orden de ideas, si todas las sociedades humanas han elaborado alguna explicación del sufrimiento asociada, en mayor o menor medida, con sus creencias religiosas necesariamente en este punto se ubicará la pregunta (ligada de suyo a cualquier religión) por la teodicea¹⁹: ¿Por qué Dios permite el mal en el mundo? ¿De qué concepción de Dios parte este cuestionamiento?

El cristiano, como cualquier otro hombre, al experimentar un dolor desgarrador, se preguntará, al menos, en un primer momento: “Por qué, Señor, por qué” y, en su amargura, acabará por experimentar la soledad que, quizá, se asemeje a la pregunta de Cristo en la cruz: “*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*” (Mt. 27, 46). En esta misma línea, también, muchas personas religiosas se cuestionan: si Dios es justo, ¿por qué tantos hombres y mujeres virtuosos viven en la pobreza o la desgracia y tantos pecadores, en cambio, en la dicha y en la prosperidad? Desde luego, estas preguntas, racionalmente válidas, implican un concepto de Dios demasiado antropomórfico. Al respecto, la teología cristiana argumenta que Dios no desea el sufrimiento del hombre y que sólo lo permite porque es necesario para su crecimiento moral y espiritual.

¹⁹ Para filósofos como Emmanuel Lévinas o escritores como Primo Levi, los acontecimientos del siglo XX, en especial el Holocausto, están encerrados en la idea de un “sufrimiento inútil” que implica la idea de un Dios indiferente o quizá impotente para dar respuesta al mal y al sufrimiento en un mundo que es, por demás, el fruto de su propia inspiración. Esto trajo consigo el fin de las teorías tradicionales de la teodicea. Ver: Veena Das, 2008. “Etnografías de la cotidianidad”. En: Ortega, Francisco (editor), *Sujetos de Dolor, Agentes de Dignidad*, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, p.446.

En la antigüedad se pensó que el dolor del hombre era un castigo por sus pecados. Pero, para el cristianismo, las tribulaciones y desgracias no son el castigo de una culpa, sino una oportunidad de purificación. Parecería que Dios, en la “economía” de su misericordia, jamás condena y sólo nos hace vivir lo que nuestra alma necesita para su crecimiento interior. Desde luego, la pregunta no puede ser omitida elevándola a la categoría de “misterio”. Quizá aquello que guía a quién padece dolor y busca consuelo en Dios, visto desde el lente del cristianismo, sea la esperanza que brinda saber que aquel que murió en la cruz por los pecados de la humanidad, quizá, tenga más claridad que los mortales en los momentos decisivos. Extrapolando un poco, en relación con la violencia de los años ochenta en Medellín, de la cual aún quedan algunos vestigios y mutaciones, era posible encontrar posiciones encontradas, según las cuales, Dios no puede absolver por siempre a quienes cometen crímenes manifestándose como un Dios “femenino, tolerante y permisivo; hace falta recuperar al Dios masculino, castigador y temido” (Salazar, 1990:97). Incluso, algunos otros clamaban por la infinita misericordia de Dios con expresiones como: “hay gente que ha hecho cosas peores, yo creo que Dios perdona, entonces uno puede hacer cualquier cosa (...) la misma predica del estribillo de una canción de salsa muy escuchada en los barrios: Mata, que Dios perdona [Trío Matamoros, 1934]” (Cf. Salazar, 1990:98).

Cuando el sufrimiento amenaza con “hundir” literalmente al sujeto se puede llegar a sentir, desde el punto de vista de la víctima, como todo signo de racionalidad fracasa. El sufrimiento no es algo que simplemente se desvanezca con ciencia o análisis simplistas, pues, afecta sin duda nuestras relaciones con los demás. Empero, surge otro cuestionamiento ¿Cómo es posible que tantas veces pasemos por alto el sufrimiento de otro? ¿Cómo es posible que seamos capaces de ignorarlo hasta que no nos toca nuestras fibras íntimas?

La vida, tomando los planteamientos del cristianismo, es un permanente desafío hacia el auto crecimiento y, vista de este modo, sin la existencia de la desdicha o del dolor, se desvanecería la experiencia terrenal del hombre como un acontecer carente de sentido. De lo anterior se infiere que, un mundo sin pecado ni sufrimiento sería un mundo estático, donde la existencia del hombre se convertiría en un hecho inútil y en una vida estéril. No se trata, por supuesto, de decir que el dolor no sea, valga la redundancia, “doloroso”, sino de encontrarle un sentido. Es obvio que ningún sufrimiento puede ser bueno en sí mismo pero si, en cambio, por sus repercusiones sobre la personalidad de quién es creyente. Así, puede dar origen a toda gama de actitudes desde la paciencia, pasando por la fortaleza interior, hasta, el arrepentimiento y la negación de la propia fe, pero, sobre todo, en las personas religiosas, la experiencia del dolor y el sufrimiento, conduce, a la aceptación irrestricta de la vida y el abandono confiado en la voluntad de Dios. Es por eso que la vida

cristiana exige que el hombre transite con valor su propia existencia, lo que implica, ineludiblemente, asumir su “cuota personal” de dolor y sufrimiento.

En nuestro trabajo de campo, una vez más comprobamos, que quién sufre debe de alguna manera generar estrategias frente a su dolor, como manifiesta “La Novia” al visitar en el Hospital a su novio, el cual yace en estado terminal luego de intentar suicidarse, pues, éste se sentía incapaz de matar a uno de sus amigos por orden de uno de los “duros” del barrio:

“vea, es que eso era lo yo le iba a decir yo ahora a usted, imagínese que el neurocirujano me dijo que él tenía muerte cerebral, cierto, y yo hasta donde tengo entendido uno cuando tiene muerte cerebral, uno no se puede mover, cierto, no hace ningún movimiento (...) cuando ese señor me dijo a mí eso yo me puse a llorar, y entonces él a mi me apretaba la mano cuando estaba llorando, y a él le salían lágrimas de los ojos, entonces, yo le dije a ese médico, vea doctor, si usted me dice a mí que él tiene muerte cerebral, entonces, estos movimientos que él está haciendo por qué los hace, y me dijo, son movimientos involuntarios, y dije, no yo a usted eso no se lo creo, porque cuando uno tiene muerto el cerebro uno no siente ya nada (...) vea doctor, usted me dice eso como médico, pero yo la fe que tengo en Dios que él se va a aliviar usted no me la va a hacer perder, entonces, ya ese médico se fue y él se quedó ahí todo alterado, él se alteraba mucho, me apretaba y ese aparatito que les colocan allá en la clínica donde le llevan el latido del corazón, ahí se veía, pues, cuando él se alteraba, y yo a él le hablaba, imagínese que yo a él le dije, que si él me escuchaba que me apretara la mano, me diera alguna señal, y él a mi me apretaba la mano, la mamá también hablaba, o sea, no era obsesión que yo tenía de que él estuviera vivo, sino que la mamá también sentía lo mismo (...) ya después del rato de yo estar ahí llorando diciéndole que no se fuera a ir ni nada, ya él dejó de hacer esa presión y ya, la enfermera me dijo que él ya se había muerto, que no llorara, o sea, que me sintiera yo satisfecha que él se me había acabado de morir ahí en las manos.”
(Testimonio “La Novia”).

Incluso, hablando religiosamente, podríamos decir que el hombre debe atravesar su propio *desierto* si quiere encontrar la *Tierra Prometida* o para citar el nuevo testamento, en relación con quienes encuentran o no consuelo en Dios para su dolor: *“Dejadlos crecer juntos hasta la siega y entonces arrojad la cizaña al fuego y llevad el trigo a los graneros”* (Mt 13, 24-30). Bien cabría preguntarnos, en este punto, ¿cuál ha sido la interpretación o explicación del sufrimiento que tiene la sociedad antioqueña dada la marcada influencia del catolicismo en la misma?. Se trata de una pregunta aún por responder que nos dispone al encuentro con sujetos para los cuales la religión encarna un sentimiento ambivalente: el de la aceptación en aras de la voluntad divina, por un lado, o el del “pacto” con el mundo espiritual a fin de lograr redimir su dolor bajo la premisa de la sabiduría popular antioqueña: “el que peca y reza, empata”.

Citando nuevamente el trabajo de Salazar en 1990: “[Habla un sacerdote en las comunas] mi papel no es de juez ni de policía, trato de comprender esta realidad tan difícil y hago lo posible por cambiarla. La cuestión religiosa de estos muchachos [refiriéndose a los integrantes de bandas delincuenciales a finales de los 80 e inicios de los 90 en Medellín] es muy complicada, ellos pecan y empatan, como el dicho. Vienen a las misas, comulgan, hacen sus promesas, llevan escapularios por todas partes y una que otra vez se confiesan [...] Yo visité la familia [de uno de los jóvenes asesinados en enfrentamientos con la policía] hace unos días para darles mi saludo. La mamá me habló de él como si fuera un santo. Me contó de los favores que le había hecho a la gente del barrio, de los mercados que repartía, de los pobres a los que ayudó, en fin, que era una excelente persona. A ella le pareció una injusticia la forma como lo mataron [...] Por eso es que dicen que no hay muerto malo. Sobre todo las madres tratan de salvar la imagen de sus hijos y se inventan historias tan buenas que ellas mismas se las creen” (Cf. Salazar, 1990:174).

2.3 El sujeto-sufriente

“Al permitir que su dolor me sucediera a mí, [esta mujer] me enseñó que redimir la vida de las violaciones a las que había sido sometida era un acto de compromiso de por vida con un conocimiento envenenado; al digerir este veneno en los actos de entender lo cotidiano, pudo enseñarme a respetar las fronteras entre decir y mostrar”.

Veena Das

Denominar el origen del dolor, más allá del dato clínico u orgánico, supone delimitarlo quizá con la idea de que el sujeto ha de reelaborar el mundo, su mundo, luego de la experiencia o vivencia del dolor. El dolor clama por expresarse y traducirse a un lenguaje que lo concrete, porque es una experiencia corporal primaria y unitaria que conforma un modo singular de habitar el mundo por parte de quién sufre. Se suele decir que “sufrimos en silencio”, aunque, a veces, el dolor se asocia con lamentos y gritos como si estas expresiones exorcizaran el estado doloroso haciéndose cargo del mismo (López Sáenz, 2006:386). Incluso, estas expresiones y clamores avisan a los demás que el sujeto sufre. Desde el silencio es difícil, sino, imposible “compartir” el dolor con los demás; esa vivencia del dolor, la experiencia límite en que no hay un después inmaculado del dolor. Así, pues, el dolor no es únicamente una experiencia subjetiva, sino también objetiva y hasta susceptible de transformar con su dinámica al sujeto y al mundo (López Sáenz, 2006:386).

Quien ha padecido el dolor en el tiempo, quien vive con él, exorcizado o no, el sujeto sufriente ve amenazadas sus percepciones sobre la vida cotidiana que

los demás damos por sentadas; es decir, se halla sin sustento o raíces al mundo de todos los días, a veces, hasta su espacio y su tiempo parecen distorsionados. En efecto, su tiempo exterior y su tiempo interno no parecen estar coordinados y no hay, por demás, un factor ordenador. Incluso, en ocasiones, el sujeto sufriente vive en un eterno presente que le impide realizar sus proyectos o, bien, viviendo su cotidianidad, en cualquier intersticio retorna hacia la vivencia del dolor. Empero, lo que nos interesa resaltar, en los apartados siguientes, es cómo el sujeto sufriente aprende a caminar de la mano de su dolor e, incluso, se apropia del dolor de quienes están cercanos y apenas emprenden el camino que éstos, valerosamente, transitan día tras día.

2.3.1 La víctima como testigo

Como se ha evidenciado de tiempo atrás en el campo literario (Proust y Pessoa, entre otros): dejar atrás los recuerdos, luego de sumergirse en ellos, es sinónimo de ganancia, de liberación. Quizá haya una liberación del precio de la experiencia. Desde luego, nadie puede controlar todos los movimientos de su memoria. Como anota con acierto Sofsky, ni el recuerdo, ni el olvido dependen en última instancia de la voluntad del sujeto. Pero, a quien se la ha dado el don del olvidar se ve libre de la obligación de ser siempre el mismo (Sofsky, 2004:195). Para este sujeto, tan particular, preguntarse quién es y de dónde viene no le preocupa; no vuelve la vista hacia nadie, no le asaltan los escrúpulos, el desconcierto o la tristeza. Cabe preguntarse si, en el momento, la persona tiene conciencia de sí misma.

El peso simbólico que tiene el pasado para una persona que ha sido víctima de la violencia implica que sus sentidos y su memoria, como tal, probablemente no volverán a ser libres: Cuando la vida corre grave peligro es imprescindible olvidar deprisa. En cambio, cuando el peligro ha pasado, esa alteración de la conciencia temporal ensombrece el resto de la vida (Sofsky, 2004: 196). En ese sentido, podríamos preguntarnos, si el dolor es un indecible para muchos. En nuestro trabajo de campo nos encontramos con una víctima que al relatarnos su experiencia, por primera vez, notó que quizá estaba abriendo una “caja de Pandora” que era mejor mantener sellada. En otras, palabras, no podía darse el “lujo” de sentir el dolor del pasado, ahora que trataba de rehacer su vida, y por ello se rehúso a las entrevistas siguientes. Creemos que este no es un hecho aislado al trabajar con víctimas de la violencia. Es más, desde una perspectiva ética, un suceso así merece respeto por parte de quienes nos dedicamos al quehacer investigativo, pues, la subjetividad y el fuero interno de la persona que sufre, en silencio, son terrenos inescrutables si no se cuenta con autorización de quien ha padecido la violencia. Por tanto ¿Cómo decirlo? ¿Cómo interrogarlo? ¿En nombre de quién y por qué hablar? ¿Se tramita el dolor al hablar o quizá se restaura una cadena de dolor común? ¿Quiénes

serían los llamados a la palabra y/o a la memoria? ¿De dónde surge su legitimidad?

Siguiendo a Elizabeth Jelin, la distinción entre quienes “sufrieron en carne propia” y los otros, nos persigue. Los sufrimientos y sus efectos traumáticos tienen distintas intensidades, y sin duda cabe diferenciarlas. Hay, por demás, víctimas directas, están quienes simpatizan y acompañan, quienes tratan de escucharlas y quienes luchan por un trato justo para con ellas (Cf. Jelin, 2001:93). Por medio del testimonio, quienes sufrieron directamente comienzan a hablar y a narrar su experiencia y sufrimiento. Incluso, al proponer la oralidad como puerta de entrada a las experiencias de dolor y sufrimiento, ya sea desde el testimonio reflejado en historia de vida (apuesta metodológica de esta investigación), o desde otra de las posibilidades dentro de la gama que ofrecen las fuentes orales, la investigación en Ciencias Sociales apunta, según Aranguren, a situar la necesidad de reconocer los rasgos de subjetividad del devenir histórico. Sin embargo, la amplia gama de investigaciones sobre la identidad en situaciones límite ha planteado que son estas condiciones de ruptura las que, justamente, les impedirían a las víctimas dar cuenta de su experiencia. Los límites de posibilidad y de enunciabilidad estarían dados, según Aranguren, por lo tanto, por esta situación de quiebre y, en consecuencia, en los diferentes enunciados y narraciones, testimonios escritos, biografías e historias de vida u otras situaciones en las que distintas personas planteen su interés o necesidad de “contar su historia”, el investigador se hallará ante silencios, huecos y vacíos (Aranguren, 2008:22).

“Si bien a primera vista, parecería que la posibilidad de narrar implica un quiebre del hueco traumático y del silenciado, no siempre es así. Existen casos en que, aunque se responda a preguntas de entrevistadores o se logre “contar”, las dificultades y obstáculos narrativos son enormes (reflejando la discrepancia entre la vivencia y la ausencia de marcos narrativos para decirlo). Hay testimonios que carecen de subjetividad, otros que son repeticiones ritualizadas del relato del sufrimiento. A su vez, quien lo escucha puede llegar a sentir extrañamiento y distancia, antes que identificación” (Jelin, 2001:94).

Estos límites de la enunciabilidad que señalan con acierto Jelin y Aranguren, remiten al hecho de que no puede haber una suerte de “muestra representativa” cuando de situaciones límite se trata o de cómo las afronta el sujeto que sea valedera en todos los casos. Quizá el ejemplo más sobresaliente del hecho de testimoniar y sus implicaciones éticas sea el de Primo Levi. En su obra *los hundidos y los salvados* (1986) el autor recuerda el momento en que, recién liberado, tomó conciencia de ser un superviviente, y cómo esa conciencia se le presentó como una compleja ambigüedad. Si bien la liberación ponía fin a una existencia degradante abriendo la puerta para el retorno a una

vida propiamente “humana”, aflora en el autor un fuerte inconveniente ético ¿cómo seguir viviendo y no caer en el autoengaño de sentirse “curado” de lo “incurable”? ¿Cómo narrar lo inenarrable? ¿Cómo darle voz a los que ya no la tienen? ¿Por qué yo y no “ellos”?

En el Holocausto, los “verdaderos” testigos, los “testigos integrales” serán aquellos que no han testimoniado, ni hubieran podido hacerlo. Son los que “han tocado fondo”, los hundidos (Agamben, 2005:51). Los que lograron salvarse se constituyen en “seudotestigos” que, al contarnos su historia, tratan de elucidar el testimonio faltante. Desde luego que para el caso de Auschwitz es mucho más complejo puesto que los “hundidos” no tienen nada que decir, ni instrucciones o memorias que transmitirnos. Quien asume la carga de testimoniar, como Primo Levi, se ve abocado a dar testimonio de la imposibilidad misma de testimoniar. Y esto, añade Agamben, altera de manera definitiva el valor del testimonio ya que nos obliga a buscar su sentido en una “zona imprevista”:

“En Auschwitz, Levi había ya hecho la experiencia de esforzarse por escuchar e interpretar un balbuceo inarticulado, algo como un no lenguaje, o un lenguaje mutilado y oscuro. Fue en los días subsiguientes a la liberación, cuando los rusos transfirieron a los supervivientes de Buna al “Campo Grande” de Auschwitz. Aquí la atención de Levi se sintió atraída de forma súbita por un niño al que los deportados llamaban Hurbinek [...] [Agamben citando el testimonio de Primo Levi] Hurbinek no era nadie, un hijo de la muerte, un hijo de Auschwitz. Parecía tener unos tres años, ninguno sabía nada de él, no sabía hablar y no tenía nombre: ese curioso nombre de Hurbinek se lo habíamos dado nosotros, puede que de una de las mujeres, que había interpretado con aquellas sílabas uno de los sonidos inarticulados que el pequeño emitía de vez en cuando. Estaba paralizado de la cintura para abajo, y tenía las piernas atrofiadas, delgadas como palillos; pero sus ojos, perdidos en su cara triangular y demacrada, emitían destellos terriblemente vivos, cargados de súplica, de afirmación, de la voluntad de desencadenarse, de romper la tumba de su mutismo. La palabra que le faltaba y que nadie se había preocupado por enseñarle, la necesidad de la palabra, afloraba en su mirada con explosiva exigencia [...] En la noche aguzábamos el oído: era verdad, desde el rincón de Hurbinek nos llegaba de vez en cuando un sonido, una palabra. No siempre era exactamente igual, en realidad, pero era una palabra articulada, con toda seguridad; o mejor dicho, palabras articuladas ligeramente diferentes [...] Hurbinek, el sin nombre, cuyo minúsculo antebrazo llevaba la marca del tatuaje de Auschwitz; Hurbinek murió en los primeros días de marzo de 1945, libre pero no redimido. Nada queda de él: testimonia por medio de estas palabras mías” (Agamben, 2005:38).

Ese “intestimoniabile” que produce el campo gracias a su separación entre lo humano y lo biológico se llamaba, en la jerga del campo, el “musulmán”²⁰. Al respecto del testimonio podríamos añadir que definir, en este caso, la certeza o no de un testimonio, no es otra cosa que ponerle límites, es decir, acotar el ámbito de validez de la palabra (Cf. Mate, 2008:15). Levi señala como la palabra del superviviente es el opuesto a la del “musulmán”. Éste se presenta como testigo de la verdad, quizá de la verdad de aquél, pero cuando hablamos de verdad pensamos en objetividad, anota Mate, en distancia de los sujetos: nada contamina tanto la exposición de la verdad de un hecho histórico como los testimonios o las memorias de las personas. Habrá tanto más verdad cuanto menos subjetividad aparezca (Mate, 2008:15). Desde luego, si queremos reconstruir una teoría de la justicia, se intuye en Levi, tenemos que contar con algo tan subjetivo como los testimonios y experiencias de las personas. Sin embargo, Levi señala otro límite muy particular, acaso válido a la hora de analizar la conflictividad urbana de Medellín. Dice: no se pueda comprender todo lo que allí sucedió, o no se deba comprender, porque comprender es casi justificar: si comprender es imposible, conocer es necesario (Levi, 1987 cit., en Mate, 2008:19).

El testigo es una víctima, de ahí la importancia de su palabra para adentrarnos en el verdadero significado de su condición. Las víctimas, en el caso colombiano, se han visibilizado, al parecer, como correlato del fin de una época; aquella queregonaba la existencia de una violencia paraestatal en los asentamientos deprimidos de ciudades como Medellín, Cali o Bogotá; el fin de la misma denota la invocación a un sufrimiento plural, tanto de víctimas como de victimarios, según el cual ambos serían víctimas. Al respecto, en una de las entrevistas, notamos como la cotidianidad de la violencia no se trastoca porque se cambie o no, el mote político de los grupos armados: (Madre): *“es que es como nos dijo el abogado a nosotros, ya no hay “paracos” ya hay es bandas, porque ya los “paracos” se habían reinsertado que ya no habían “paracos” que habían es bandas, que entre ellos mismos formaban las bandas.* (“Hija”): *“como los de acá, ellos se desmovilizaron, ya dejaron de ser “paracos” estudian y les pagan, pero es la misma cosa, eso “caciquean” a todo el mundo, es lo mismo”.*

²⁰ El denominado “musulmán”, como se llamaba en el lenguaje del *Lager* al prisionero que había abandonado cualquier esperanza y que había sido abandonado por sus compañeros, no poseía ya un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre bien y mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad. Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía. Ver: Giorgio Agamben, 2005. *Lo que queda de Auschwitz El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-textos, p.41.

Empero, bien cabría recordar aquí a Levi: no todo el que sufre es víctima²¹. Sufrieron los nazis una vez derrotados, pero “esos sufrimientos suyos no son suficientes para incluirlos entre las víctimas” porque no eran inocentes (Levi, 1987 cit., en Mate, 2008:23). Incluso, como nos lo relata el “Hijo del Medio” acerca de los recuerdos dolorosos que le dejó su paso por las filas de las autodefensas: el dolor no es sólo patrimonio de quienes han perdido a alguien, en su caso, duele recordar lo que se hizo por ganar algo de dinero dada, la dificultad de hallar trabajo, que éste experimentaba por esos días. Sin embargo, nos deja entrever que el lucro económico y el respeto de la comunidad serían un aliciente para reconsiderar un retorno a estos grupos, hoy día denominados bandas emergentes (Bacrim):

“[...] Uno se acuerda de las personas que se les dio de baja, si me entiende ([entrevistador]: aja, o sea, vos te acordás de eso) [“Hijo del Medio”] “siempre, siempre, me acuerdo de esa gente, de las cosas malas que se hicieron, pero ya a pesar de todo eso, yo ya salí de todo eso, de pronto si me encuentro, con más de uno que otro por ahí, o la mujer de cualquiera de esos “duros”, pero ya, a veces eso a uno le da como el arrebato, o a veces lo jalan a uno las ganas de volver a la misma vuelta ¿si me entendés? ([entrevistador]: ¿Ganas por qué? ¿Plata?) [“Hijo del Medio”] “La mafia, la plata, el respeto, más que todo es el respeto, pero no hay nada como uno estar a la final, como decimos nosotros, tomándonos la agua panela juiciosos, pero de todas maneras uno quiere conseguir la “platica” a la final de pronto fácil, pero la plata fácil es la que más rápido se va, y la plata que usted trabaja le rinde a uno más ¿cierto que sí? ([entrevistador]: ¿Entonces vos que crees, que si volverías a entrar a eso o no?) [“Hijo del Medio”] “Yo creo que de pronto sí, pero por plata, pero que sea la “replata”, por plata, no por mi amor, por plata, no por la causa, por la plata. (Testimonio “Hijo del Medio”).

En este punto resulta claro, apoyándonos en Mate, que si queremos que la memoria de las víctimas sea algo más que el recuerdo que pasó, si entendemos la memoria de las víctimas como afirmación de una injusticia cometida, entonces, hacer memoria es hacer justicia y eso significa reparar el

²¹ “La comunicación social de la reconciliación es un procedimiento de eficacia probada a la hora de encubrir el sufrimiento y no hacer justicia a la víctima. El superviviente que se mantiene fiel a sus muertos no puede sino denegar el perdón, negarse a la reconciliación y, de ese modo, excluirse a sí mismo de la sociedad. Para él, tal gesto de reconciliación es una mera trampa social (...) Creer que el dolor y la muerte se pueden compensar con unos cuantos billetes pone de manifiesto el nivel moral de la sociedad moderna. De esta manera, las víctimas, a quienes, por lo general, no les importa demasiado la indemnización, de todas formas, exigua, se ven obligadas a reclamar sumas de dinero para que al menos se reconozca lo que tuvieron que sufrir”. Ver: Wolfgang Sofsky, 2004. *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*. Madrid: Siglo XXI, p.202.

daño personal: memoria es reparación de lo reparabile y reconocimiento de su ser ciudadano (Mate, 2008:24).

2.3.2 La víctima como categoría política

El dolor y sus marcas corporales impiden, en ocasiones, que este se haga transmisible, pues, remiten a un dolor no elaborable subjetivamente. Como vimos en el apartado anterior, el sufrimiento traumático puede privar a la víctima del recurso del lenguaje, de su comunicación. Incluso, enfatiza Jelin, las huellas traumáticas, silenciadas muchas veces para evitar el sufrimiento de quien las ha padecido, pueden no ser escuchadas o ser negadas por decisión política o por falta de trama social que las quiera transmitir (Jelin, 2001:94). Una de las víctimas entrevistadas, “la novia”, nos narra su experiencia con el proceso de reparación económica:

“yo llevé esa documentación, ya cuando la llevé me dijeron que debía esperar dos años para que llegara la respuesta de Bogotá, entonces, en dos años llegó ya la respuesta de Bogotá en donde me certificaban que mi hermano mayor “J” si había sido reconocido como víctima, y mi hermano menor “A”, no fue reconocido como víctima, le negaron ese derecho”. Al igual, que con “la madre” se perciben, beneficios o reparación económica, de forma un tanto “aleatoria”, en este caso, a “la madre” aún no le reconocen a su hijo menor “A”, que murió hace diez años en el ocaso de las milicias urbanas en Medellín e inicios de la incursión paramilitar, en las comunas antes dominadas por éstas. Al parecer, el reconocimiento estatal y la reparación discriminan en función de la categoría de los grupos armados y de las temporalidades oficiales asociadas a la presencia de éstos en la ciudad.

Prosiguiendo con el relato de “la novia” “entonces, ellos [funcionario de Justicia y Paz] me pidieron allá evidencias, pues, yo llevé la declaración sobre la muerte de “J” y ya no más, en cambio con “A” no, ([Entrevistador] ¿por qué con “A” no, cómo fue el proceso con “A”?), el proceso fue el mismo, porque vea, yo con “J”, vi cuando a él lo mataron, pero con “A” yo no vi, yo lo único que vi fue cuando los tipos que lo mataron a él se quitaron las capuchas y ya iban más arriba, ([Entrevistador]: ¿Tú no tienes idea de quién fue el que mató a “A”?), yo si los vi, claro, ([Entrevistador]: pero, ¿perteneían a algún grupo o qué?), a esos mismos, a los desmovilizados de las autodefensas del Cacique Nutibara, entonces con “A” yo dije lo mismo que con “J”, yo con él vi cuando lo mataron, pero con “A” no, y ellos, la justicia, lo que hoy en día pide es que haiga sido uno testigo directo, no porque le dijeron a uno; ya no es como antes”.

Según Aranguren, sumada a la dificultad de enunciación pública de las memorias de las víctimas, se suman además los límites políticos que se imponen a las condiciones de producción del testimonio, es decir, las condiciones vigentes de violencia, la amenaza a las víctimas, las barreras para el acceso a la justicia y la impunidad (Aranguren, 2010:12). Al respecto, el

marco político y jurídico creado para realizar las reparaciones a las víctimas a partir de la Ley 975 de 2005²², sostiene una lectura y análisis del contexto que limita la coherencia de la política con la diversidad y pluralidad de las víctimas y con la multiplicidad de violencias que forman ese entramado de graves violaciones a los Derechos Humanos. Incluso, en muchos casos, los desmovilizados de los grupos paramilitares que operaban en los barrios populares de las principales ciudades del país, se acogían a los programas de resocialización pero de una manera parcial; en función de los estímulos económicos que estos programas les brindaban. Como nos lo relata “El hijo del Medio”:

(Entrevistador) “¿Pero entonces vos te ibas a desmovilizar?”

(“Hijo del Medio”) Sí, yo tenía ganas.

(Entrevistador) ¿De entrar en el grupo de desmovilizados?”

(“Hijo del Medio”) “Sí, entrar, pero, esa plata pa’ pasar bueno y tomar chorro, y ya, seguir en la misma vuelta, eso era el pensado mío, seguir en la misma organización.”

(Entrevistador): ¿Muchos hacían eso?”

(“Hijo del Medio”): “Más de uno hacía eso, y en este momento más de uno todavía hace eso: están en la misma vuelta, en la misma organización y están delinquiendo y están haciendo las cagadas, que más de uno cae y se la aplican es doble”.

En relación con lo anterior, con el fin de ejemplificar brevemente lo álgida que ha sido la relación víctimas, verdad, reparación en Colombia, basta con observar las páginas de uno de los principales diarios de la nación a finales del año 2006:

El lunes 13 de noviembre de 2006, el columnista Armando Benedetti, senador de la República (El Tiempo, lunes 13 de noviembre: 1-23) escribió que se había preguntado varias veces *“si el país estaba preparado para asumir los costos de la verdad sobre narcotráfico y paramilitares”* y *“la respuesta entonces fue que probablemente no, dadas las dimensiones impresionantes del fenómeno”*. Y lo reafirma más adelante: *“No cabe duda: no estamos preparados para la verdad”*. No obstante, sostiene que *“el nivel de tolerancia del estrato seis [élite] del país con esos grupos es un asunto cuyo reconocimiento será imperativo para conocer y superar esa historia de*

²² Siendo el grupo de Memoria Histórica de la CNRR un valioso aporte en aras del rescate de los casos emblemáticos y de la dignidad de las víctimas; no dejan, en este escenario, el de un postconflicto aún por venir, de evidenciarse una serie de límites, tensiones y contradicciones propias de los procesos de construcción de memorias y de los contextos de producción de investigaciones sobre las experiencias de violencia. Sigue abierta la pregunta ¿Por qué darle cabida a la memoria de los victimarios, a veces, sobre la memoria de las víctimas? ¿Qué hacer en un contexto en el que muchas veces los victimarios le ofrecen “verdad” a las víctimas a cambio de no ser denunciados?

vergüenza” (El Tiempo, lunes 13 de noviembre: 1-23) (Cit., en Jimeno, 2007:178). Todavía no, tal vez algún día, fue su posición.

El martes la también columnista, Claudia López, le respondió a Benedetti con el artículo titulado “¿Qué es lo que no resiste el país?”. “He leído con insistencia la afirmación de que hay que ir con cautela en este tema [de las masacres] porque el país no resiste la verdad [...]. Exceptuando el país político y la clase dirigente, el resto no sólo resiste sino que necesita la verdad para desmontar las estructuras criminales que no sólo intimidan sino que gobiernan” (El Tiempo, martes 14 de noviembre: 1-23) (Cit., en Jimeno, 2007:179).

En la medida en que la política de reparación no profundiza en el análisis del Estado como productor de violencia, en algunos momentos, o auspiciador indirecto de los grupos paramilitares, termina por construir un marco explicativo que reproduce los esquemas de exclusión, segregación y olvido (Cf. Aranguren, 2010:14). Consideraríamos, en este punto, que la responsabilidad, la libertad y la justicia, desde la mirada de las víctimas, deben ser pensadas desde el ámbito de la fragilidad, de su subjetividad vulnerada. Desde luego, sin caer en la conmiseración o el altruismo. Si queremos acercarnos a la mirada de las víctimas precisamos de un sentimiento, un tanto más diciente: la vergüenza (tanto personal como grupal). Ésta, logra que la vulnerabilidad del yo quede expuesta ante la mirada exigente del otro explícitamente vulnerable. En este punto es preciso darle libertad a la palabra del otro pero asumiendo la responsabilidad, en este caso, estatal, aunque, también, personal y social, para con las víctimas: las víctimas ven, miran pasar ante sus ojos la libertad de otros que, al ignorarlas, creen volverlas invisibles (Rabinovich, 2008:51).

2.3.3 ¿Cuándo vuelve a ser sujeto la víctima?

*Una vez
cada cosa, sólo una vez. Una vez y no más.
Y también nosotros una vez. Nunca más.
Pero este haber sido una vez,
aunque sólo una vez:
haber sido terrestre parece no revocable.
Rilke*

El punto de partida de la fraternidad universal humana y de la mayor parte de los cuestionamientos que nos hacemos sobre nuestra actuación, como miembros de ésta, se basan en un dato negativo: la comunidad de sufrimiento (Mardones, 2003:222). Es decir, nos une y entrelaza, el dolor y la condición general de víctimas y culpables. Antes que cualquier dato biológico sobresale la generalidad del sufrimiento como un mal común. Desde esta condición negativa, sufriente, que nos hace reconocernos en una comunidad de seres humanos, humanidad, se despliega un anhelo y búsqueda de superación.

Unidos en la desgracia ansiamos la positividad de la redención o liberación (Mardones, 2033:223).

Si el destino de todos los hombres conlleva una preocupación común frente al dolor, es precisa la compasión y la apertura. al testimonio de quien nos comparte su sufrimiento, antes que la simple indignación. La compasión, anota Mardones, es sufrimiento compartido, pasión compartida con el otro por la situación o estado en que nos encontramos (Mardones, 2033:223). De tal manera que la compasión, antes que evadirlo, no se escapa del anhelo de justicia dada la identificación que produce en nosotros con el sujeto-sufriente. Desde luego, como hemos mencionado antes, el dolor tiene en sí un una frontera o umbral de incomunicabilidad ligado de suyo con nuestra subjetividad.

Los relatos de las víctimas nos permiten acceder a lo que una cierta y particular experiencia ha significado para un sujeto humano específico; y sobre todo es en la narración de la experiencia traumática, en este caso producto de nuestra conflictividad urbana, que se crea un terreno común, compartido entre narrador y escucha (investigador), en el que no sólo se intercambia y pone en común un contenido simbólico sino también, y sobre todo, se tiende un lazo emocional que apunta a reconstituir la subjetividad que ha sido herida: se crea, o mejor, se retorna a la comunidad emocional tan cercana a nuestra condición humana (Cf. Jimeno, 2007:180). El lenguaje de la experiencia personal permite acercarnos al dolor subjetivo, al de quienes han sido víctimas, para darle el reconocimiento y la visibilidad por la que aboga Veena Das en sus escritos.

En el momento en que damos el “salto” de la subjetividad a la configuración objetiva del dolor, éste asume forma y figura permitiéndonos representarlo, hacerlo legible para toda una sociedad, que puede llegar a compadecer, compartir e incluso, soportar, la experiencia dolorosa. A este componente universal se encuentra estrechamente ligado, como vimos antes, el discurso religioso que pretende una universalización del sentido del dolor pero que, poco o nada, nos dice de las maneras en que podemos, como sociedad, tramitar y aliviar esa experiencia dolorosa, que al compartirla nos genera vergüenza, al tiempo, que abre paso a la transformación de toda una sociedad ya sin deudas con su memoria, por lo menos, en el plano de la restitución de la dignidad de los sufrientes.

La existencia de los “otros” agrupados en una comunidad o sociedad, es cierto, no implica, por sí misma, ninguna comunión, ninguna sociabilidad originaria y pre constituida. Nuestra relación con los “otros” es siempre asimétrica, es decir, yo soy responsable del otro sin que ello implique necesariamente que el

otro me responda del mismo modo. Debido a que la relación con el otro no es necesariamente recíproca, yo soy precisamente sujeción al otro, o sea, *sujeto* (Sánchez Meca, 2006:483). Al plantearse de esta manera, mi relación con el otro como sufriente es asimétrica y me implica una responsabilidad para con éste que está más allá de las convenciones sociales, los pactos políticos o la geografía. El simple hecho de la existencia del otro me “destrona” y me vuelve sujeto, en el sentido de que he de soportar la vida del otro y ser responsable de ella en sentido estructural. Por tanto, no hay esperanza fuera del vínculo ético que une al sujeto con la alteridad (Sánchez Meca, 2006:483).

En la ingenuidad de la transparencia del discurso sobre la experiencia de dolor y violencia, es mediante el discurso, en la forma de testimonio o relato personal, como se hace posible comprender lo sucedido como un proceso que es, al mismo tiempo, histórico, cultural y subjetivo. En el relato sobre la experiencia subjetiva se hace posible encontrar alguna convergencia entre lo político, lo cultural y lo subjetivo, entre las emociones y las cogniciones que impregnan y le dan sentido a la experiencia. Es también el relato hacia otros el que permite la comunicación emocional y la solidaridad y, en ese sentido, que “mi dolor resida en tu cuerpo” (Jimeno, 2007:181). Por tanto, los relatos de las experiencias de violencia son también reelaboraciones emocionales de los sujetos hechas para compartirlos con otros. Lo anterior nos muestra la complejidad de la relación del sujeto con la experiencia de su sufrimiento, y desde luego, nuestra “perplejidad” frente al mismo, puesto que el proceso de reflexión, pensamiento y sentimiento de la experiencia de violencia está impregnado y mediado, no sólo por la propia complejidad existencial, sino también por los equívocos y contradicciones de la vida social (Jimeno, 2007:181-182). Al respecto, el “El Niño” nos comparte su alegría, gracias al encuentro consigo mismo que le brinda el servirle a su comunidad, pues, en su caso, el proceso de desmovilización, que para muchos otros fue una oportunidad de negocios; le permitió retornar al seno de su comunidad con deseos de servir y reincorporarse luego de una infancia truncada por la tragedia de Villatina y una adolescencia solitaria:

([Entrevistador]: ¿Por qué tomaste la decisión de desmovilizarte?) [“El Niño”] “Porque entro a un proceso, pues, en el proceso de desmovilización a todos nos dijeron, pues, que querían que hiciéramos parte de la sociedad, que ya nadie nos iba a volver a mirar como delincuentes, o sea, reintegrarnos a la comunidad ya no como con armas, sino con herramientas de trabajo, más que todo yo veía esto como un futuro porque veía que ya no iba a estar con presión, ni tenía que escondérmelo a la policía y al ejército, sino que ya podía andar libremente por toda mi comuna, por toda la ciudad, también, pues, respetando porque uno recordaba que es otra oportunidad que da la vida, porque cada vez que había combate y usted estaba vivo, usted le daba gracias a Dios porque quedaba vivo. Era otra oportunidad, pero esta oportunidad iba a ser mucho más grande porque ya íbamos a

reintegrarnos a la comunidad, a la sociedad, ya no íbamos a tener que andar por ahí con armas o solucionándole problemas a la gente sino que íbamos a ser ya parte de esa misma comunidad, donde ya podíamos hacer parte como de los mismos jóvenes de nuestras edades, de pronto a jugar balón, algo que no se hacía antes, porque cuando uno estaba en la problemática de la guerra uno no pensaba ni en jugar, yo digo que yo nunca tuve juguetes entonces más bien el primer juguete que yo encontré fue un arma, entonces, ya volver como a encontrarse con los pelaos que se criaron con uno, con los que tomaron el camino del bien porque tenían un padre y una madre constante, entonces, uno ya quiere volver a practicar deportes, de pronto ir a grupos juveniles, y, claro, hacer parte de todo lo bueno que resultaba en la comuna (Testimonio “El Niño”).

Cabe anotar, siguiendo a Mardones, que la verdadera compasión con quienes sufren, la que brota de la comunidad del sufrimiento compartido, no es pasajera, pues, pretende la mediación para alcanzar una situación que supere el estado actual de quienes sufren (Cf. Mardones, 2003:224). Se trata, entonces, de un impulso permanente, aunque de exigencia netamente individual, por buscar reivindicaciones de una vida “verdadera” para todos. Quizá quien es capaz de abrirse al dolor del otro, puede llegar a saber qué tan profunda es la injusticia que éste padece y que le acompaña día tras día. La compasión y la simpatía con quien sufre encarnan un anhelo de justicia, una exigencia de reivindicación que aflora en los gestos y palabras de quién sufre, y nos interpela al acercarnos a su historia de vida.

Bibliografía Capítulo 2

Agamben, Giorgio (2005). *Lo que queda de Auschwitz El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-textos. (2da edición corregida).

Altuna, Belén (2002). "Los sentidos del sufrimiento". Disponible en: [www.sovpal.org/.../12-LOS-SENTIDOS-DEL-SUFRIMIENTO-Altuna.pdf] [18 páginas en formato Pdf]

Arango, Iván Darío (2002). *El enigma del espíritu moderno* (ensayos). Medellín: Editorial Universidad de Antioquia. 2da Edición.

Aranguren, Juan Pablo (2010). "De un dolor a un saber: cuerpo, sufrimiento y memoria en los límites de la escritura". En: *Papeles del CEIC*, vol. 2010/2, número 63, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco. Disponible en: [<http://www.identidadcolectiva.es/pdf/63.pdf>] [27 páginas en formato Pdf]

_____ (2008). "El investigador ante lo indecible y lo inenarrable (una ética del escucha)". En: *Nómadas*, número 29, Universidad Central, Bogotá, 20-33.

Blair Elsa; Natalia Quiceno; Isabel De Los Ríos; Ana María Muñoz y Marisol Grisales, (2008). *De Memorias y De Guerras*. Informe final de Investigación. Medellín: INER, COLCIENCIAS, Alcaldía de Medellín.

Cantillo, Clementina (2006). "Sonreír a través de las lágrimas: arte y dolor". En: *Filosofía y dolor*, Moisés González (Comp.). Madrid: Tecnos, 217-231.

Díaz, José Luis (2005). "La identidad del dolor: ¿lesión, congoja, lamento o neuromotriz?". En: *Salud Mental*, abril, año/vol. 28, número 002. Instituto Mexicano de Psiquiatría Ramón de la Fuente, México D.F., 13-32.

Das, Veena (2008). "Etnografías de la cotidianidad". En: Ortega, Francisco (editor), *Sujetos de Dolor, Agentes de Dignidad*, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 407-494.

_____ (1998). Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. [En línea]. Disponible en: <http://www.unesco.org/issj/rics154/dasspa.html> [consultado en enero de 2011].

Espinosa, Nicolás (2007). "Política de vida y muerte. Apuntes para una gramática del sufrimiento de la guerra en la sierra de la macarena". En: *AIBR*. Revista de Antropología Iberoamericana, enero-abril, año/vol. 2, número 001, Madrid, 43-66.

Hegel, Georg W.F. (1973). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa. 2da Edición.

Jelin, Elizabeth (2005) "Exclusión, memorias y luchas políticas". En: *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. (Daniel Mato, Editor). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, Buenos Aires, 219-239.

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Jelin.rtf>
[consultado en enero de 2011]

_____ (2001). "Historia, memoria social y testimonio o la legitimidad de la palabra". En: *Iberoamericana I*. Madrid, 87-97.

Jimeno, Myriam (2007). "Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia". En: *Antipoda*, número 5, julio-diciembre, 2007, Universidad de los Andes, Bogotá, 169-190.

Kant, Immanuel (2004). *Antropología (en sentido pragmático)*. Madrid: Alianza. 2da Edición.

López Sáenz, María del Carmen (2006). "El dolor de sentir en la filosofía de la existencia". En: *Filosofía y dolor*. Moisés González (Comp.). Madrid: Tecnos, 381-437.

Kovadloff, Santiago (2003). "El enigma del sufrimiento". En: (José María Mardones y Reyes Mate, (Editores.). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 27-49.

Lévinas, Emmanuel (1993). "El sufrimiento inútil". En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 115-126.

Martínez, Antoni (1992). *Diccionario Filosofía Herder en Cd-Rom*. Barcelona: Herder. 2da Edición.

Mardones, José María (2003). "Salvar a Dios: Compasión y solidaridad en la finitud". En: (José María Mardones y Reyes Mate, (Editores.). *La ética ante las víctimas* Barcelona: Anthropos, 219-242.

Mate, Reyes (2008). "Primo Levi, el testigo. Una semblanza en el XX aniversario de su desaparición". En: *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*. Barcelona: Anthropos, 11-31.

Ramírez Maestre, Carmen (2002). "Las características personales en la experiencia de dolor y en el proceso de afrontamiento". En: *Escritos de Psicología*, número 6, Universidad de Málaga, 40-52.

Rabinovich, Silvia (2008). "La mirada de las víctimas. Responsabilidad y libertad". En: (José María Mardones y Reyes Mate, (Editores.). *La ética ante las víctimas* .Barcelona: Anthropos, 51-75.

Roldán, David (2008). "El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la Ética del Discurso y el Comunitarianismo". En: *Revista de investigación e información filosófica de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid, Vol. 64 Nro. 239 (2008), 53-70.*

Salazar Jaramillo, Alonso (1990). *No nacimos pa´semilla*. Medellín: Corporación Región y CINEP.

Sánchez Meca, Diego (2006). "Com-padecer/Sim-patizar: Hacia una filosofía de la hospitalidad". En: *Filosofía y dolor*, Moisés González (Comp.). Madrid: Tecnos, 471-489.

Schopenhauer, Arthur (1984). *La sabiduría de la vida. En torno a la Filosofía. El amor, las mujeres, la muerte y otros temas*. México: Porrúa.

Sofsky, Wolfgang (2004). *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*. Madrid: Siglo XXI.

Todorov, Tzvetan (1999). "La memoria del mal". En: *El correo de la Unesco*, 18-19.

Zemelman, Hugo (2007). *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*. Barcelona: Anthropos.

3. La violencia: una cuestión continuada

*“Es tan profunda la violencia en nosotros,
 Esta violencia humana
 Esta violencia estructural
 Esta violencia conductual
 Esta violencia sexual
 Esta violencia oficial y extraoficial
 Esta violencia policial
 Esta violencia familiar
 Esta violencia económica
 Esta violencia global
 Esta violencia militar
 Esta violencia psicológica
 Esta violencia personal
 La forma pura de violencia
 El nacimiento de la violencia
 Es la violencia del nacer
 Dolor pena & miedo & sangre & Dolor
 No dejan huella
 Es tan profunda la violencia en nosotros tan profunda
 Esa tradicional violencia, esa violencia por la misma violencia
 Esa necesaria e innecesaria violencia”.*
 Jayne Cortéz

El epígrafe anterior, que asemeja un *memorial de agravios*, nos permite reflexionar sobre la violencia como algo propio de la humanidad y no como un ente autónomo. Desde la época antigua, la pregunta por “la violencia” estaba mimetizada y sujeta a la guerra, o por extensión a los ejércitos, batallas y campañas militares. Expansión, progreso y sufrimiento transitaban por un mismo camino. Como se discutió en el apartado anterior, si bien, el sufrimiento, la subjetividad y el dolor al ser dimensiones y *estados de consciencia* de la condición humana, también responden a procesos intersubjetivos de la vida social y cultural. Más que procesos connaturales a la humanidad, su comprensión y subjetivación también responden a las ciertas particularidades históricas, propias de situaciones límite de violencia y “guerra” que han generado condiciones traumáticas excepcionales, estructuras de sufrimiento y emociones/sentidos trastocados que se prolongan en el tiempo y en el espacio de las víctimas. En otras palabras, en su cotidianidad.

La violencia ha sido un fenómeno constante que sigue marcando el curso de las sociedades. Si bien, hablar de una “naturalización” de la violencia en las sociedades sería algo cuestionable desde muchos puntos de vista, sobre todo desde lo antropología y la filosofía, resulta claro que al igual que con el dolor y el sufrimiento, la violencia se ha administrado a través de toda la historia de

maneras diversas en las sociedades. Según Veena Das (2008) y Pierre Clastres (1974), el sufrimiento y la experiencia de la violencia por medio de prácticas y “rituales” han adquirido socialmente –a pesar de lo que moralmente podría considerarse “deshumanizante”-, una “legitimación” social que se simboliza en marcas (huellas) “humanizantes” y ejemplarizantes por las que cada sujeto al ser miembro de una sociedad debe transitar. Con ellos hacemos referencia a los rituales de paso.

En efecto, la violencia y el sufrimiento se instalan como “procesos” sociales, más que biológicos. Al igual que el derecho consuetudinario, las costumbres y tradiciones que delimitan los marcos sociales referentes de la vida social y sus dinámicas, la violencia se ejerce como una “política” atemperada y regulada oficialmente por el Estado, las leyes y la autoridad. A medida que la estructura de la violencia crece, asediando a una sociedad, el sufrimiento aumenta exponencialmente dejando secuelas que tal vez podrán generar “otra” oleada más de violencia. La permanencia de estas estructuras y dinámicas de poder a través de su cotidianización ha sido lo que en parte podría explicar la continuidad e invisibilidad de la violencia en el día a día de las comunas asediadas por la violencia en Medellín. No obstante, aunque la violencia se presente como un proceso *naturalizado* y socializado, ésta en sí misma trasciende lo habitual y rutinario, en contravía de cualquier “orden” social, político y cultural establecido. La violencia es (des)estructurante y nos exige –al menos para intentar comprenderla-, *pluralizar* los órdenes, dimensiones y esferas de la vida sociocultural que ésta permea y “afecta” con una infinitud insospechada.

La comprensión de la violencia y sus múltiples interpretaciones es tan compleja como la violencia misma, ya que, estos intentos o acercamientos, al igual que las violencias, responden a lugares y experiencias particulares. Es decir, si partimos de que la violencia tiene el potencial de estructurar y desestructurar, de codificar y decodificar órdenes y símbolos; las interpretaciones que sobre ella puedan hacerse son directamente proporcionarles a lo que podría considerarse el “abecedario” de las violencias (en *plural*). Éstas responden a las percepciones, representaciones y experiencias que sobre la violencia tienen los sujetos sufrientes, no siempre narrables o transmisibles por medio del lenguaje. La violencia y el sufrimiento, al no poder ser aprehendidos, señalan la dificultad de significar y resignificar aquellas vivencias del hecho violento.

El reconocimiento de las diversas formas e interpretaciones de la violencia permite ampliar los enfoques, y de otro lado, prever que cualquier aproximación o conceptualización sobre ella, siempre responderá a un tiempo y un espacio determinados, es decir, a un momento histórico particular. La

imposibilidad de llegar a un acuerdo conceptual sobre lo qué es la violencia se debe, en buena medida, a las especificidades propias con las que se aborda desde cada área del conocimiento. Se trata de un concepto sumamente inaprehensible y polisémico, que al ser utilizado para designar situaciones tan disímiles y opuestas como: crisis políticas, guerras civiles, catástrofes humanas, agresiones animales y humanas, ha perdido su poder explicativo (Cf. Blair, 2009:19). Lo anterior nos sirve de referente para señalar el uso extensivo (y abusivo) de la palabra violencia, y para explicar la dificultad de su conceptualización (Platt cit., en Blair, 2009:10).

El uso extensivo, intensivo y abusivo del término violencia, ha causado cierta “promiscuidad” conceptual para aproximarse a diversas explicaciones y asociaciones de “otros” eventos traumáticos. Veena Das aborda la violencia como un acontecimiento crítico (*critical event*) (Cf. Das, 2008), una situación límite para la humanidad que puede desestructurar y dislocar la vida social. A medida que la violencia se extiende su capacidad *exegética* disminuye, al aumentar sus gamas de significados y *estereotipos*, la fuerza descriptiva de la violencia se contrae (Platt.cit en Blair, 2009). Si bien el conflicto armado irrumpe constantemente con nuevos actores, modalidades y territorialidades, la violencia, por su parte, ha sido la dinámica y el marco de trasfondo del conflicto, que cada vez está significando menos, a tal punto que, inevitablemente deviene en su banalización. Al considerar la violencia como uso desmedido de la fuerza y del poder, es pertinente señalar, su carga condenatoria, así como la ruptura ética y moral que produce en la sociedad un reproche colectivo. De ahí que precisamente estemos convencidos que el imperativo ético y profesional de las ciencias sociales de trabajar “la violencia” en un país como Colombia, sea algo tanto ineludible, como socialmente inaplazable.

3.1 Hacia una búsqueda del (sin) sentido de la violencia en Colombia²³

“La guerra siempre es inconforme con todo porque cada quien quiere tener el poder del otro”
(Testimonio “Hijo mayor”)

Desde el asedio colonial las guerras *intestinas*, la guerra independentista y las guerras civiles del siglo XIX y XX, el país y sus regiones han padecido oleadas de violencia que, pesar de presentar altibajos por períodos, aún continúan determinando muchos aspectos de la vida nacional. El historiador Gonzalo

²³ Este breve apartado pretende, más que ofrecer una discusión detallada sobre la violencia y el conflicto en Colombia, ser un puente entre el primer apartado que, si se quiere, corresponde a una cuestión más epistemológica sobre la violencia, y el siguiente apartado que aborda propiamente un análisis sobre la violencia y el conflicto en la ciudad de Medellín.

Sánchez planteó a inicios de los años noventas que “Colombia ha sido un país de guerra endémica permanente” (Sánchez, 1991:19), hasta la actualidad el panorama no ha cambiado mucho. Sin embargo, hay que tener en cuenta que desde el siglo XIX hasta la actualidad dichas guerras y violencias han sido de diferente naturaleza, buscaban objetivos diversos y surgen en contextos específicos en el país y en sus localidades.

Las huellas estructurales y las marcas del sufrimiento de la violencia prologada y degradada, ha sido un estigma y una condición carcelaria que en parte permite hablar con razón que, “Colombia es un país donde las indefiniciones propias de la guerra civil y de la violencia parecen resolverse con autosuficientes certidumbres” (Ramírez cit., en Blair, 2009: 23). Las experiencias de violencia y las interpretaciones que se han elaborado para explicar esta realidad y sus adversidades, nos muestran que en la(s) sociedad(es) colombiana(s) han predominado un conjunto de explicaciones sobre el pasado y el presente violento, que no logran dar cuenta del sentido y relación que existe entre el concepto (violencia) y el contexto particular en el cual se desarrolla.

Una de las líneas, a partir de las que se agrupa y caracteriza el análisis de la violencia en Colombia es la *temporal*, entendida como el análisis cronológico en el que se explica la violencia subsiguiente a partir de los conflictos ubicado en una línea de tiempo determinada. Si bien una secuencia cronológica ha permitido la construcción de una mirada nacional de la continuidad de la violencia en el país, esta mirada ha supeditado la explicación de la violencia local al conflicto político armado nacional. Esto nos alerta sobre el peligro que existe al señalar como continuo un fenómeno que se torna discontinuo y que presenta múltiples tonalidades y diferencias en el espacio y tiempo, y por tanto no puede ser susceptible de explicaciones absolutas o generalizarse en una sola experiencia. Como bien lo exponen algunos autores (Pizarro, 2002; Blair, 2009) el reconocer una *multivariedad* de violencias en Colombia exige reconocer también la existencia diferentes causas y motivaciones que han dado lugar a ésta. Esto sienta las bases, sin duda, para hablar de un *polimorfismo* y una *multicausalidad* de las violencias (Sánchez, et al, 1987) que impactan el país, que han ido respondiendo a situaciones coyunturales que, histórica y localmente, fueron hilándose hasta conformar la imagen quimérica de lo que hoy significa y representa para muchos la experiencia cotidiana de la violencia en Colombia.

Desde este marco interpretativo nacional es donde se han situado las explicaciones de la violencia en la ciudad de Medellín. De esta manera, en razón de los múltiples e intencionados discursos que sobre la violencia en la ciudad se han establecido y a raíz de la permanencia del sicariato y la

delincuencia común, al igual que de la mutación de las antiguas estructuras paramilitares en lo que hoy conocemos como Bacrim y bandas emergentes, cabría preguntarnos por la potencia explicativa de estos discursos para comprender la heterogeneidad de la violencia en la ciudad de Medellín. Es una pregunta compleja y transversal, sin duda alguna, tanto a la totalidad de contextos en la ciudad, como a las narraciones y construcciones (epistemológicas/metodológicas) que se tienen sobre la violencia en la vida cotidiana. Así, aún no se vislumbren muchos puntos de fuga a esta discusión, lo interesante es que ha pasado de conceptualizarse la violencia como evento histórico estático, a analizarse como un *estado situacional*, un acontecimiento social de la vida cotidiana que, claro está, continua (re)escribiendo la historia del país y de la ciudad.

3.2 Violencia(s) en Medellín: discursos, actores y (tempo)realidades

“Nosotros venimos viviendo una guerra desde los cuarenta, y todas las guerras han sido duras [...] la violencia no deja de ser violencia, entonces, no hay una violencia como más, no, toda ha sido algo absurdo”
(Testimonio “El Niño”, Barrio Caicedo)

“Hay tantos muertos en Medellín, ponen ahí 19 muertos o 12 muertos que casi diario en Medellín, y mentiras que son una cantidad de muertos”
(Testimonio “Hijo del medio”, Barrio Manrique)

Diversos estudiosos de la conflictividad urbana en la ciudad de Medellín han desarrollado distintas tipologías, clasificaciones o periodizaciones sobre los tiempos, momentos, causas, expresiones, actores y formas del conflicto urbano (Salazar y Jaramillo, 1992; Riaño, 2006; Jaramillo et Al, 1998; Nieto y Robledo, 2006; Alonso et Al, 2007; Medina, 2006; Franco, 2004), que obedecen a diversos intereses y enfoques políticos, académicos, no-gubernamentales, entre otros. Es tanta la literatura sobre el tema desde los años ochenta hasta la actualidad, que ha llegado a hablarse de que el conflicto en Medellín está “sobre diagnosticado”, y de manera muy similar, ha llegado a argumentarse sobre la región del Oriente antioqueño, principalmente, a raíz de los proyectos ejecutados por la Cooperación internacional y Ong’s. Estas versiones que parecieran tan “complacientes” y explicativas, en su momento, hoy se tornan insuficientes. En efecto, lo que ha ido perdiendo poder explicativo son las interpretaciones sobre el conflicto, más que el conflicto mismo, lo que nos ha llevado a concluir premeditadamente que la gran mayoría de los trabajos que se han realizado sobre el conflicto y la violencia en Medellín han padecido una debilidad, que radica fundamentalmente en el “desgaste” de la ecuación estrecha que analiza el contexto local y sus conflictos a la luz del conflicto político nacional; es decir, se asume que el *estado de cosas* de la ciudad es expresión local de la guerra nacional. Esta

debilidad, de crear un “espejo-reflejo” ha sido, recientemente, señalada por Elsa Blair cuando plantea que sin duda, la articulación entre lo nacional y lo local, cuando el contexto de fondo es un conflicto político armado como el colombiano, es forzosamente necesaria e innegable. Sin embargo, podríamos preguntarnos si la manera en que los especialistas de la “violencia urbana” han planteando esa articulación, es la más apropiada para entender las *conflictividades urbanas* en una ciudad como Medellín en la que, consideramos, no se logran explicar sus problemáticas bajo el planteamiento de cierta “réplica en micro” de los problemas nacionales (Blair *et al*, 2008:206-207).

Los enfoques desde los cuales se han intentado explicar las dinámicas y violencias asociadas al conflicto urbano han sido agrupados, por algunos estudiosos (Franco, 2004 y Angarita, 2010), en los siguientes enfoques: 1) socio-económico y espacial: este enfoque fue utilizado principalmente para explicar la violencia de la década de los ochenta, su carácter explicativo se concentraba en establecer la relación entre el crecimiento urbano acelerado, los niveles de pobreza e intensidad de la violencia. 2) socio-cultural: este enfoque en un intento por establecer una diferencia entre esas violencias más de tipo estructural y las violencias de los años noventa, se preocupó por la relación directa entre cultura y violencia, tratando de explicar los comportamientos violentos, la extensión y prolongación de éstos en la ciudad en relación a ciertos patrones culturales. 3) Socio-político: desde este enfoque se ha intentado explicar la violencia en relación al debilitamiento del tejido social a causa de la fractura entre las relaciones del Estado y la sociedad. Esto en parte sería producto tanto de la ausencia del Estado en las zonas del conflicto como del control de dichas zonas por parte de grupos armados al margen de la ley. 4) Socio-Bélico: este enfoque derivado del anterior, es el más problemático y discutido dado que remite a una explicación de la violencia en la ciudad como producto de la dinámica que presenta el conflicto político armado a nivel nacional, revistiendo las características propias de una guerra .

Como veníamos anotando, en los análisis sobre la violencia en Medellín han primado las interpretaciones sobre las acciones, actores y formas de la violencia; por tanto, más que una idea clara sobre lo que es la violencia lo que encontramos es una vasta bibliografía sobre las formas e intensidad de la violencia a nivel urbano. Por ello, no existe un consenso, entre los estudiosos del tema, sobre cuál es el concepto que debe implementarse para denominar las dinámicas del conflicto a nivel urbano. Entre lo más utilizados se nombran la guerra urbana, la violencia urbana, el conflicto armado urbano, la conflictividad urbana; lo cual no denota, necesariamente, una falta de claridad sino más bien la diversidad de violencias que se producen en los contextos de

ciudad. En general, podríamos plantear que hay un uso excesivo de articulaciones entre violencia y ciudad que no son homologables al fenómeno en sí, pues, no solo cada uno de estos conceptos y enfoques responden a temporalidades y contextos particulares de determinadas violencias, sino que su conceptualización responde más a las características específicas del “objeto de estudio” que a las teorías que se utilizan para explicarlo.

En cuanto a las temporalidades propiamente de la violencia en Medellín, si bien las fechas varían dependiendo del interés de las investigaciones y del contexto, existe cierto acuerdo, en la academia, sobre cuáles son los períodos del conflicto y cuáles son los actores armados que participaron de él. No obstante, dichas temporalidades ofrecen más una organización de la información que una explicación clara del fenómeno, pues, el conflicto es más complejo de lo que una línea temporal trazada de pasado a presente puede ofrecer. Los tiempos del conflicto no son lineales al igual que sus actores, se mezclan, se diluyen y se reconfiguran en cada contexto y en cada habitante.

Entre los años setentas y los ochentas se habla de las migraciones rurales que se produjeron dado el grave fenómeno de desplazamiento forzado que ha padecido el país producto de la Violencia (con mayúscula), desde los años cincuenta hasta la actualidad. Contiguo a ello, se tienen en cuenta los factores de exclusión y las problemáticas socio-culturales que se vivieron durante el proceso de transformación de la ciudad por el auge de la industrialización y también por la ocupación e “invasión” de las periferias por parte de grupos de desplazados y de los “pobres históricos” de la ciudad. Además, se empieza a evidenciar el despliegue guerrillero hacia las zonas urbanas, a partir del cual se empieza a pensar la urbanización de la guerra o del conflicto armado. En ésta época se empiezan a conformar los primeros grupos de autodefensa y milicias barriales en las zonas periféricas y más pobres de la ciudad, que se conforman a partir de los robos y maltratos que padecían las comunidades de estas zonas.

Entre finales de los años ochentas a principios de los noventas es, propiamente, la época del auge del narcotráfico en la ciudad a través del “Cartel de Medellín” y, principalmente, de la mano del Capo Pablo Escobar. Es la época de los atentados, la delincuencia común, el sicariato, las bombas, los secuestros y homicidios selectivos, cuando las cabezas de los oficiales de policía valían dos millones de pesos y cuando el “Capo” construía barrios y regalaba dinero en las zonas más marginales. Fue la época de la bonanza para unos pero que favoreció a muchos. A partir de este momento se empieza a hablar de una cultura de lo ilícito y algunas explicaciones llevaron a pensar en una cultura de la violencia (Salazar y Jaramillo, 1992).

La Guerra urbana 1995 – 2005. Sin duda alguna el período más problemático y el que más matices, de los que puedo que se pueden mencionar, Los primeros cinco años abarcan lo que se conoce como la guerra entre las bandas, algunas de ellas ligadas al narcotráfico como la banda de La Terraza y la aniquilación de las milicias tanto barriales como de aquellas con vínculos guerrilleros. Es el ingreso de las Autodefensas Unidad de Colombia - AUC o paramilitares a Medellín, la época en que Don Berna, de la oficina de envigado, compra la franquicia del Bloque Cacique Nutibara y a través de las alianzas y redes con bandas, delincuentes y fuerza pública, logra la aniquilación y cooptación no sólo de los grupos de milicias y bandas sino también del Bloque Metro, para finalmente lograr cierto monopolio del mercado de las drogas en la ciudad y asumir el proceso de Desarme, Desmovilización y Reinserción DDR. Es la época de la Ley de Justicia y Paz, de la visibilización de las víctimas y del “boom” de la memoria.

Los últimos años 2005-2010. Después de la tensa calma o de la falsa paz el conflicto nuevamente estalla. En los últimos cinco años en Medellín hemos visto como después de que los medios y políticos tanto locales como nacionales dieron por terminado el conflicto urbano en la ciudad, los grupos armados ilegales seguían reagrupándose, los desmovilizados continuaban delinquiendo y las comunidades seguían refugiadas en el miedo y la incertidumbre de una tensa calma. A partir del 2008, los índices de homicidios han aumentado una vez más, y en lo que va de éste último año ya se habla de más de 2000 mil homicidios. Lo cual permite aseverar que el conflicto NUNCA SE HA IDO de nuestro territorio. Pero que ahora aparece bajo otras lógicas y otros nombres como las Bacrim, las bandas emergentes, el post-paramilitarismo, etc.

Lo anterior, según algunos estudiosos, ha generado una marcada acentuación en las propuestas que se han centrado en explicaciones tendientes al mejoramiento de la configuración cultural de la ciudad y de sus procesos socio-políticos, en detrimento de procesos más subjetivos que también intervienen allí, como son las motivaciones, emociones y vivencias traumáticas de los sujetos que se han visto inmersos en los fenómenos de violencia en la ciudad. Esta perspectiva tiene mucho que ver con las disparidades entre la ciudad formal planeada y la “otras” ciudades marginales y periféricas que cada vez parecen inversamente proporcionales e inequitativas desde la planeación urbana, la administración estatal y el mercado. Según Angarita una “mirada retrospectiva del curso de los conflictos violentos en Medellín nos muestra una constante, con algunos momentos de mayor intensidad, seguidos de años de cierto declive y nuevamente un resurgir, en ciclos que se repiten, aunque varían los actores protagonistas de la violencia y algunas de sus modalidades, lo cierto es que en las últimas tres décadas la ciudad ha padecido el proceso

constante de espiral de la violencia” (Angarita, 2010:18). Una espiral, una continuidad, un progreso o como se le pueda nombrar, lo cierto es que el conflicto en la ciudad llegó para quedarse y las políticas y estrategias que hasta el momento se han utilizado para combatirlo, quizás, han ayudado a propagarlo.

3.3 Conflictividades urbanas: relaciones entre la violencia y la vida cotidiana

Dado lo anterior precisamos otros análisis menos “estructurales” y formales de la violencia en la ciudad; los análisis “politológicos” a veces protocolarios y abstractos, si bien han sido importantes para la comprensión del fenómeno en la ciudad, han dejado de lado los procesos subjetivos en torno a la violencia como la memoria y el sufrimiento social. El predominio de las anteriores perspectivas analíticas en la literatura sobre violencia urbana en la ciudad, llevó a que algunos autores intentaran reinterpretar y cuestionar el “abordaje” o las perspectivas analíticas desde las cuales se venían trabajando la violencia en la ciudad de Medellín, entre éstas, señalamos dos propuestas que han resultado sugerentes durante la elaboración de esta investigación.

La primera de ellas, es la propuesta de la investigadora Elsa Blair (Blair et Al, 2008), quien después de un análisis y recorrido sobre los diferentes momentos del conflicto urbano en la ciudad, que va desde 1990 hasta el 2007, propone rebatir, de un lado, las categorías desde las cuales se ha abordado el tema del conflicto en la ciudad; entre ellas: la de “guerra urbana”, “conflicto urbano” y “violencia urbana” puesto que abordan el tema a la luz de la articulación entre lo nacional y lo local, y de otro lado, la dependencia del conflicto urbano como expresión del conflicto nacional, por dos razones: “La primera porque tiene serias implicaciones en las explicaciones que, finalmente, se construyen sobre el conflicto, desvirtuando lo que realmente ocurre y, en segundo lugar, porque de alguna manera evidencian lo que consideramos una mirada excesivamente institucional y estatal de lo político, que expresa una división jerárquica que concede a lo “nacional” (en razón de “lo estatal” de la política) el papel protagónico en las explicaciones, como si las dinámicas locales fueran sólo expresión local de lo nacional o su resultado, sin privilegiar dinámicas locales (y su carácter político) que en ocasiones, incluso, determinan muchas de las características y expresiones de la conflictividad urbana” (Blair et Al, 2008:208-209).

Más allá de plantear una mera cuestión de lenguajes y usos significativos de las palabras, éstas discusiones pretenden más que desvirtuar, (re)plantear los límites de aquellos conceptos que, si bien en su momento pudieron dar cuenta de manera “global” –y con algo de satisfacción- de los fenómenos de violencia,

ahora parecen ser insuficientes e “imprecisos”, en tanto es necesario evitar “homogeneizar” distintas experiencias violentas y contextos de conflicto, localidades y cotidianidades en unas pocas líneas gruesas de interpretación o en dinámicas de la violencia, y que se ha creído, son replicables y generalizables a toda la ciudad.

La segunda propuesta, retoma los lineamientos centrales de Manuel Alonso (et Al, 2007), basados en el análisis del fenómeno paramilitar, que nos permite un acercamiento a las dinámicas de mayor actualidad en cuanto a las conflictividades urbanas en la ciudad. Este trabajo es de gran importancia en la medida en que parte de un enfoque novedoso, frente a las concepciones antes citadas, desde las cuales se ha venido trabajado el tema en la ciudad, y sugiere una lectura minuciosa para entender el caso del surgimiento y la trayectoria del Bloque Cacique Nutibara (BCN) en la perspectiva de comprender su accionar desde el concepto de red(es). Este planteamiento, les permite a los autores señalar la articulación y funcionamiento de este actor armado como una retícula dentro de la cual participan diferentes nodos (grupos y actores armados) que han operado en la ciudad y lograron vincularse dentro de esta red mediante objetivos comunes: el control social, narcotráfico, (in)seguridad, etc. Lo novedoso de la propuesta es que los autores analizan el conflicto urbano en la ciudad como una “competencia armada” que se ha mantenido a lo largo de los últimos años entre diversos actores armados por el control territorial, y que mediante una sucesión de luchas, alianzas, estructuras (de poder) y reagrupamientos ha logrado articularse a una red delincuencial y criminal en la ciudad. Aunque, pese a ello, frente al “rearme” actual, siguen gozando de cierta independencia y jerarquía al interior de cada uno de ellos.

Ambas propuestas comparten la perspectiva de ubicar los análisis sobre el conflicto en el ámbito local y barrial donde tienen su origen. Sin embargo, la propuesta de Alonso (et Al, 2007) parte del ámbito disciplinar de la ciencia política, lo cual deja de lado otros aspectos que también tienen lugar en el contexto específico de las conflictividades urbanas en la ciudad. Estos otros aspectos, más subjetivos de la violencia no han sido siempre aprehensibles para quien proviene de afuera: un científico social, funcionario público o político; no obstante, estos aspectos han ido cobrando mayor importancia en los estudios contemporáneos sobre violencia, asociando otros aspectos como el trauma, el dolor, el sufrimiento social y la memoria, que comienzan a pensarse por otras áreas de las Ciencias Sociales como la Antropología y, en alguna medida, la Sociología que, de una u otra forma, están apuntando al ámbito de las dimensiones subjetivas que se entretajan al interior de los conflictividades urbanas; entre otros aspectos, aquellos que están relacionados con las experiencias vividas por quienes han construido sus vidas en medio de dichas conflictividades.

Como hemos venido anotando, una vía de análisis que resulta novedosa es la que desarrollan los trabajos que se acercan a una concepción de corte subjetivo de la violencia, donde cobran importancia aspectos como las emociones, motivaciones, percepciones y sensaciones de los sujetos. Por ello, para un enfoque y análisis de la violencia desde lo “fenomenológico” es preciso privilegiar la reflexividad, además de una perspectiva enfática sobre el “sujeto-sufriente”. Lo que se pretende con esta “otra” manera de abordar los estudios sobre la violencia, es intentar retornar a las explicaciones e interpretaciones sobre el conflicto y la violencia desde la mirada del “sujeto”, pues, creemos que es a través de su experiencia narrada -testimonio y memoria- que podemos lograr acercarnos a aquellas subjetividades/emocionalidades y sentidos (de)generados por la violencia, y que en última instancia, también se han consolidado históricamente, al menos para el contexto local, en uno de los ejes menos abordados sobre los que se soporta el continuo conflicto de la ciudad: sentimientos de venganza, odios y resentimientos.

De ahí, entonces, que propongamos la cotidianidad como el enfoque espacio-temporal interpretativo que permitirá situar la violencia en relación con las subjetividades y vivencias propias de los individuos que han padecido -y padecen- situaciones de violencia en la ciudad. Sin embargo, para poder reflexionar sobre dichas cotidianidades trastocadas por la experiencia violenta y el conflicto, resulta imprescindible el análisis de las conflictividades urbanas a la luz del contexto histórico, que reconstruido a partir de los testimonios de los algunos habitantes, podría ser “otra clave” para leer el conflicto y la continuidad de la violencia en la vida diaria. Consideramos que por medio de los testimonios de los *sujetos-sufrientes* se despliegan las dimensiones subjetivas, espaciales y temporales vividas en la violencia que, de una u otra manera, permiten relativizar las periodizaciones y discursos desde los cuales se ha explicado la violencia en la ciudad. Estas vivencias, surgidas del entramado cotidiano y barrial que por décadas han cimentado el conflicto con todas sus variantes y altibajos, revelan una dimensión subjetiva, experiencias cotidianas e historias que se inscriben y escriben en el conflicto, y que no se padecen de manera “pasiva”, sino que se reconstruyen, se descifran, se sobreviven –y resisten- en el día a día.

La perspectiva de análisis del escenario de violencia en Medellín a partir de las *conflictividades urbanas*, permite aplicar cierto “relativismo histórico” en las periodizaciones que se han construido sobre la violencia en la ciudad. Con esto, de algún modo, también evitaríamos –epistemológica y metodológicamente- continuar deshistorizando la violencia y los sujetos que la “padecen” de sus contextos determinados. La razón de no haber podido matizar éstos “detalles etnográficos”, éstas *minucias* que explican mucho del

por qué de la expansión y permanencia del conflicto y la violencia en la ciudad, ha sido uno de los desaciertos y, tal vez, una de las frustraciones que se ha tenido a la hora de intentar describir y explicar cuantitativa y cualitativamente la violencia en Medellín.

Sobre este marco interpretativo, ciertamente difícil de construir y delimitar, es que podría depurarse la *pluralidad* de expresiones de conflicto y violencia que acontecen en la ciudad, conjugadas en una compleja red de dinámicas y estructuras multipropósito. Ahondando un poco en sus raíces, puede descubrirse desde qué contextos locales se están nutriendo y como ha permanecido dicha continuidad.

Esta propuesta conceptual y metodológica, precisamente viene nutriéndose de la necesidad de (re)conceptualizar el análisis de “lo político” –y la política- en y de la violencia, con el fin de pasar de pensar las implicaciones “más políticas” del conflicto, desde una formalidad protocolaria y la institucionalidad, a examinar las dinámicas de poder, las experiencias y subjetividades que tejen el entramado de la vida barrial y, que en últimas, han terminado por anidar el conflicto y la violencia. Ahora, si se desearía llegar a un pretendido análisis más “global” del conflicto y la violencia en la ciudad, indiscutiblemente debería iniciarse desde un análisis minucioso de las *conflictividades urbanas* que, en su conjunto y contraste con otros sectores, permitan rastrear dinámicas, estrategias y en sí, los hilos de la violencia en la ciudad (Cf. Blair, 2009).

La “mezcla” entre diversas modalidades de violencia y el concurso de una amplia gama de actores armados, es lo que en gran parte ha dificultado una definición y explicación clara del conflicto en la ciudad, en tanto, los niveles de complejidad se superan constantemente debido a la múltiples articulaciones, sucesión de dinámicas, y en sí, al carácter mismo de la confrontación armada (Cf. Blair, 2009). Los diagnósticos institucionales, por su parte, subsumen las conflictividades barriales y urbanas en la “guerra urbana” o en la genérica violencia “urbana” y siguen presentando dicotomías entre lo “delincuencial” y “lo político” del carácter de las confrontaciones. Al ser una concepción institucional y estatista de “lo político”, creemos, no permite ver “otros” conflictos barriales no tan (a) políticos y con fuerte determinación en la violencia “mas política” de la ciudad (Cf. Blair, 2009: 38). Las *conflictividades urbanas*, como se ha venido insistiendo, no responden simplemente a una extrapolación del conflicto armado nacional, insurgente y contrainsurgente, paramilitar y “guerrillero” en la ciudad, sino, al efecto escalar de series de articulaciones y redes de actores armados (i)legales que conforman el entramado “híbrido” de las confrontaciones locales y barriales. Como lo expusimos anteriormente, de hecho más que “guerra urbana”, se ha concluido

que lo que se acontece es una “competencia armada” en Medellín, en el sentido que, demuestra que múltiples actores de distinta naturaleza y de poder armado, logran romper el *monopolio* estatal de la violencia, es decir, del control y la “seguridad armada” y *militarizada* de los ciudadanos por parte del Estado, ejerciendo una distribución y ejercicio de violencia sostenida y generalizada en la ciudad.

Es a nivel del barrio como unidad mínima de análisis, donde creemos es posible reconstruir y explicar la cotidianidad de la vida de la gente y contextualizar sus relatos sobre la “guerra”. Desde allí, pueden desentrañarse las formas de articulación específica entre el Conflicto Armado (con mayúsculas) y las *conflictividades urbanas*, dado que es la convivencia diaria y la cercanía donde se construye el tejido de las relaciones sociales que van a “alimentar” el conflicto y que permiten entenderlo en sus “verdaderas dimensiones” (Blair et al, 2009:42-43); al ser éste un ejercicio de *acercamiento* – a veces muy íntimo y riesgoso-, aparecen rostros de la guerra, experiencias-límite de violencia que se han vivido de formas muy particulares en la ciudad.

3.3.1 La experiencia de la violencia: conflictividad(es) y cotidianidad(es) en los barrios 8 de Marzo, Villatina y Manrique

“[...] ¿quién va a estar a estas horas, sabiendo que ya estábamos advertidos que a esta hora todos teníamos que estar encerrados?”
(Testimonio “Hija”)

“aquí todos vivíamos muy bueno, a pesar de que esto era un yerbero, un pantanero [...] ya después empezaron a joder, no le provoca a uno salir a la puerta, que miedo”.
(Testimonio “Madre”)

La violencia en la ciudad de Medellín logra su expresión concreta en los conflictos de la “vida barrial” o comunitaria como las disputas entre vecinos, los problemas intrafamiliares, la violencia doméstica y de género, las disputas de poder entre líderes de organizaciones comunitarias, los problemas que genera el control y venta de drogas, etc. Sumado a esto, el elemento explosivo de las *conflictividades urbanas*, es la confrontación armada que ha transformando sustancialmente la vida social de los pobladores. La explicaciones más aceptadas por los académicos parten de que los “actores de la guerra” se insertan en las dinámicas barriales. Sin embargo, la cuestión que queremos resaltar es si son las dinámicas las que se insertan a los actores de la guerra o si más bien, que de una inserción, estaríamos hablando de una articulación entre la violencia y la vida cotidiana.

Como es sabido, el dominio territorial del conflicto en los diversos barrios de Medellín responde a los mismos bandos, actores o bloques y a las dinámicas y

ejercicios de poder que, de tiempo atrás, han estado ligados a la administración de la violencia en la ciudad. No obstante, éstos reflejan formas particulares en el contexto barrial dadas las especificidades de los espacios geográficos y sociales. Los actores armados que han hecho presencia en los espacios donde se desarrolla esta investigación han sido principalmente las milicias asociadas a la guerrilla urbana del ELN, las bandas asociadas al apogeo del tráfico del drogas en los años ochenta, los grupos paramilitares y los grupos armados que reúnen elementos de todos o de algunos de los actores antes mencionados. Entre éstos podríamos mencionar la banda de *Los Chamizos* y *el Pinal*, algunos de los reductos de las Farc y los bloques paramilitares Cacique Nutibara, Héroes de Granada y Bloque Metro de las AUC.

A partir de la década de los ochenta, la irrupción violenta de bandas, grupos de milicias y autodefensas se debió a una necesidad “sentida” por parte de algunos pobladores que, arbitrariamente se tomaron las armas y fueron entrenados militarmente en los Campamentos de paz del M-19 que, en ese entonces, operaban en la comuna 8. La incursión de estos grupos armados, de inmediato transformo las maneras de habitar el barrio, fracturando la cotidianidad con prácticas militares, muertes, hostigamientos y asesinatos. Dicho poder que ejercían ampliamente, en parte se obtuvo porque la comunidad legitimaba sus acciones, dándoles poder para resolver problemas sociales y familiares, produciendo así un mayor control del barrio y de las actividades económicas y sociales que siempre iban de la mano con algún hecho violento. Esto es válido tanto para los grupos asociados al fenómeno miliciano en los ochentas y noventas como para los grupos de corte paramilitar:

“Esos que llegaron aquí [se refiere los integrantes de grupos milicianos] vivían todos de allá abajo, yo digo que la gente aquí era como no sé, cualquier alegadita, Libia era una, que yo todavía se lo reprocho, se ponía a pelear el hijo con un Edgar que vivía por ahí para arriba, que eran enemigos no se podían ni ver, entonces ella ahí mismo los llamaba, ellos venían, cualesquier cosita Libia corría a llamarlos, yo no sé de donde se consiguió el teléfono, entonces ahí fue, ya cogieron y vinieron y mataron esos dos para que los muchachos les diera miedo”. (Testimonio de “La Madre”).

“De todas maneras eso se maneja de todas clases, hasta hay parte social y yo hice parte de los grupos sociales de los que de pronto escuchábamos la problemática que tenía la comunidad y ya no tenemos orden de nada más, entonces ya uno pasaba el reporte y ya pues... si había problemas de pronto, que los vecinos estaban peliando con los otros, que el control de las basuras, pero nunca se llegaba con presión sino con consejos, como la forma de solucionar pacíficamente, comunitariamente, entonces ese era el papel que nosotros hacíamos... si correcto, es que así es, o sea, son muchos pasos y

usted por ejemplo para delegar algo usted tiene que tener su idoneidad, entonces de pronto vieron que la parte social era lo de uno, entonces uno hacia como parte en eso, o sea, la problemática de los sectores, aconsejar los jóvenes que de pronto estaban cogiendo rumbos diferentes, entonces era muy importante porque de ahí iba haciendo una parte de la misma comunidad” (Testimonio “El Niño”).

El anterior testimonio da cuenta de que en muchos casos, hubo una “entrega” y aceptación de la comunidad frente al poder y la autoridad de los “paracos”, fundada en unos principios conservadores a ultranza de defender “lo nuestro”, y de la primacía de una “estética” particular en los barrios como nos relata “la Madre”:

“[exigían, ellos, los “paracos”] que mantuviéramos las calles aseadas, lavaditas, se mantenían rozando todo ese rastrojero, el barrio se mantenía limpio, ya después a lo ultimo ya dejaron ese rastrojero y las calles si a uno le da la gana de lavarlas, las lavaba y si no también”. [...] (Entrevistador) ¿cuándo se dio el proceso de reinserción que pasó? ya ellos no quisieron, porque si había unos que venían y muchas veces dormían aquí, se les daba comida si teníamos, y entonces ellos ya no dijeron -vea, a nosotros en esto empiezan a perseguirnos, pero con los otros que vengan aquí ustedes deben de ser así para que no les pase nada, así como son con nosotros deben de ser con los demás para que no les pase nada- si esos días ya empezaron a perseguir, ya empezaron ellos a irse.----no, no ha llegado nadie, sino que de todas maneras estamos al mando de ellos, pero de todas maneras ellos dicen que salen de aquí no se sabe cuándo pero salen.

En otras palabras, estos grupos imponen, una estética, un control y una asepsia dominante a la que muchas veces se vieron ceñidos los pobladores sin poder ejercer en libertad su personalidad. En muchas ocasiones, como sucede con el relato de “La Madre” se deja entrever la instrumentalización de la violencia por parte de las comunidades, en la medida en que estas actúan estratégicamente para poder sobrevivir. Se interrelacionan y juegan en los diferentes bandos. Esto ha llevado en ocasiones a que, por parte de los estamentos estatales, se les señale como colaboradores o auspiciadores de los actores armados. Lo cual, desconoce la complejidad de estas interrelaciones que posibilitan una sobrevivencia y adaptación cotidiana. Tal y como nos lo relata el “hijo del medio”:

“Si, o a veces los ladroncitos que estaban por ahí empezando a robar cositas o ropa o tenis, los subíamos pa’ la oficina y allá mismo... ¡señora nos hace el favor y nos presta una instalación!... y con una máquina lo motilábamos con la cero, y si se ponían de rebeldes, con la misma máquina ¡pan!, le abríamos la cabeza. A ese de los piercing [hace referencia a un joven del barrio], lo alcancé en la moto y yo, ¡niño haceme el favor!, así mismo con esta educación, ¡haceme el favor y quítate los piercing, todos!, me dijo, ¡ay por qué hermano!, ¡mijo me mandaron, quítatelos que es mejor que te los quites de buena y no vas a poner repulso!, ah no, ahí mismo el muchacho se

los quitó, el del cuello, el de las cejas, el de la nariz y el de la cumbamba, y yo ya arriba se los subí a los señores, unos piercing hasta los más de bonitos, y yo ya por allá me llevé esos piercing y los vendí por allá en el parque a otro gato”.

Sin embargo, este testimonio desconoce, o mejor, da por hecho que esta legitimación del paramilitarismo es un acto inocente; lo que invisibiliza es que, precisamente, aquellos “favores” y “tributos” que debía pagar la comunidad a los “señores de la guerra”, en parte respondían al miedo, el terror infundado en el barrio y, quizá, un anhelo de algunos moradores por recuperar las “buenas costumbres” pérdidas:

“lo que nosotros peliábamos era que la gente viviera bien, todo que lo hicieran de corazón, por ejemplo, el dueño de la carnicería o el dueño de la vivienda ellos sin necesidad que nosotros fuéramos allá a tocarles, ellos aparecían, hasta la más viejita aparecía con la cajita de balas, ¡ay muchachos no dejen que se metan esos muchachos acá! [hace referencia a los integrantes del bando contrario], o sea, que nunca hubo un atropello con la comunidad ni nunca hay un reporte yo creo que de las autoridades que en ese entonces vacuna por aquí, vacuna por allá, nada”. (Testimonio “Hijo Mayor”)

En otros casos, muy generalizados en la administración de violencia y el fuerte control paramilitar en los barrios de la ciudad, apuntaban a señalar la legitimidad que lograron los “paras” como usurpadores del Estado, como “grandes hombres” acaudalados de poder y autoridad, quienes se encargaron –y los encargaron- de administrar la justicia y más aún, de definir a través de la violencia e intimidación que era lo “justo” y lo “comunitario”:

“la autoridad por allá somos nosotros, la ley por allá somos nosotros”... Íbamos allá, y ah la señora nos decía, ¡ah muchachos es que estas personas llevan mucho tiempo acá sin pagarnos el arriendo, entonces pa’ ver si ud nos puede colaborar pa’ sacarlos!, entonces ya íbamos por ahí seis personas en moto, cada moto de a dos personas, y ya íbamos allá donde esa persona y le decíamos, ¡vea usted no está ni pagando el arriendo ni presta el hacha ni colabora para nada, entonces necesitamos que nos desocupe el apartamento!, entonces le dábamos de plazo un día o día y medio y ya como iban, como dicen las señoras, “si usted no paga le mando los de la moto”, entonces ya íbamos nosotros y ya esa gente se iba. Y ya por ejemplo, nos tiraban pa’ la liga, pal fresco, cualquier pesito que a nosotros nos servía fuera del pago de la organización” (Testimonio “Hijo del Medio”).

Este *tejido social* que apoya, legitima y contribuye a alimentar los conflictos y la violencia en los barrios es un elemento de suma importancia para entender tantas situaciones abruptas e imbricadas que se hilan entre el fragor de la guerra. Además, porque los determinantes de las conflictividades y los actores, en parte, en éstos contextos están ejercidos por personas del mismo

barrio, hijos, hermanos y familiares de pobladores (como se deja entrever en la entrada de esta investigación). Es el caso, por ejemplo, en el que algunos encuentran refugio –e incluso, legitimación- y beneficios, pero “otros” no tan favorecidos, se han visto muy afectados:

“pero en ese sentido nosotros estuvimos más, nos trataban con más respeto, por el hecho de que nosotros tenemos familiares que son “paracos” entonces a nosotros nos favoreció las dos cosas, con los “guerrillos” porque tenemos familiares “guerrillos”, con los “paracos” porque tenemos familiares “paracos”, entonces, siempre estuvieron retiraditos, respetico con nosotros. Eso es lo que nos favorece en estos momentos, porque si nosotros no tuviéramos un familiar “paraco”, que es uno del que los manda a ellos, nosotros ya no viviéramos aquí, ya estuviéramos muertos” (Testimonio “La Hija”)

La presencia de estos conflictos y las múltiples situaciones asociadas a él afectan de manera directa las dinámicas sociales, comunitarias y de organización social que se ven restringidas a espacios y tiempos mínimos. Las actividades sociales y culturales del sector, los parques, canchas de fútbol y zonas verdes se restringen o no pueden visitarse debido al control territorial por parte de estos grupos. Como lo plantea la investigadora Elsa Blair, en un trabajo anterior realizado en los mismos contextos, “la cantidad de muertos, violaciones a los derechos humanos y hechos atroces que vivieron o presenciaron éstas comunidades durante la década de los noventa impregna de dolor y sangre el recuerdo de esos días. Durante ciertas épocas, en el barrio solo se podía transitar hasta determinadas horas; la movilidad y los espacios para hacerlo también estaban restringidos, no solo por las reglas internas que los grupos imponían a sus habitantes, sino también por los enfrentamientos y confrontaciones que introducían a sus pobladores en las dinámicas de “la guerra”. Actividades de la vida cotidiana como ir a la tienda, al colegio o a trabajar, eran realizadas al filo del peligro, y en muchos casos se dejaban de hacer por el riesgo que se corría debido a los fuertes enfrentamientos. Los grupos también definían donde se podía o no consumir drogas” (Blair et al, 2008:46).

“cambió mucho por ejemplo en el vicio, porque cuando estaba la guerrilla aquí no se veía viciosos, si habían viciosos pero tenían que ir para arriba para los pinales, y ya en cualquier esquina, hasta los pelaitos se dañaron, los niños de diez, once años ya tiran vicio, hasta las mujeres y eso es en las esquinas, muchas viejas nos quejamos de eso” (Testimonio “La Madre”)

Todos estos grupos han operado en una zona donde los barrios están uno contiguo al otro y las fronteras se marcan de una casa a otra o pasando la cuenca de una quebrada; ésta cercanía física entre los barrios ha permitido el establecimiento, por parte de los grupos que han ejercido poder, de una serie

de reglas que restringen los modos y hábitos de vivir de sus pobladores. Durante ciertas épocas, en el barrio solo se podía transitar hasta determinadas horas y la movilidad y los espacios para hacerlo, también estaban restringidos, pues, al ser barrios contiguos, se compartían vías y rutas de buses que fueron, prácticamente, prohibidas para el uso de los habitantes del barrio “enemigo”, no solo por las reglas internas de los grupos imponían a sus habitantes, sino también por los enfrentamientos y confrontaciones que introducían a sus pobladores en las dinámicas de la “guerra”.

La guerra, como “eclosión” de alteridades, hizo que estas poblaciones marcaran como el enemigo al “otro”. Así, para cada barrio durante determinadas épocas, los “malos” siempre eran los “otros”, “los de arriba”, “los de abajo”, o “los del frente”. Estos barrios se convirtieron en poblaciones que eran mutuamente excluyentes y estigmatizantes, además de esa especie de “identidad negativa” que tenían en la ciudad, según la cual se les representaba como “la gente de las comunas”, “los violentos”, etc.” (Blair *et al*, 2008:168),

“[...] de todas maneras que miedo, mire por allá antier, no me acuerdo por donde, por Buenos Aires para abajo, mataron un pelao porque le preguntaron ¿usted de dónde es! y él dijo ¡de la Sierra!, y ahí tome pa’ que lleve, de una, es que por ejemplo, que cualquier desconocido en el centro le pregunte –¿usted para donde va!, ¡a que para el Ocho de Marzo! no diga nada, para ----, para Buenos Aires, no menciones ninguno de estos barrios, porque cuántos han matado así, por el simple hecho de decir que viven aquí”
(Testimonio “La Hija”)

3.3.2 Cotidianidades adversas: los “motivos menos nobles”, emocionalidades/motivaciones de la violencia

“Mataron por matar solamente [...] eso no es justo”
“uno no se imagina que esas cosas puedan suceder así, entonces son cosas que lo marcan a uno”
(Testimonio “Hijo del Medio”)

El arraigo de las *conflictividades* en la ciudad, y especialmente en los barrios “populares” están llenas de sentidos, motivaciones “bélicas” entre los jóvenes –por ejemplo, con el reiterado *fetiché* que tiene hacia las armas, motos), que en muchos casos explica la fuerza y la continuidad legitimada de una “narcocultura”, mentalidades mafiosas y formas de vida particulares (y violentas) que se han ido construyendo en medio del conflicto

“[...] la marihuana y el perico yo lo he probado, pero no soy adicto a eso, no me ha gustado. A mí me ha gustado el chorrillo y las mujeres y ya. Y la moto, yo soy fanático de las motos, me gustan muchos las motos y los carros, y las armas, me encantan mucho las armas, me gustan mucho [...] eso suena muy

sabroso [...] eso suena muy rico el sonido, y usted cuando suena el primero quiere sonarlos todos de una vez de seguido” (Testimonio “Hijo del Medio”).

Así como discursos “emocionales”, maneras de justificarse, retaliaciones, venganzas, riñas entre vecinos, alianzas y enemistades y odios generacionales que fueron tejiendo el entramado de relaciones de poder (y dinámicas de violencia) que marcaron los conflictos en los barrios y que, como se evidencia en los testimonios e historias de vida, no corresponden precisamente o son producto “exclusivo” del conflicto armado nacional:

Al otro día vinieron y recogieron todos los muchachos y los metieron a la caseta, entonces Blanca Pérez me llamo a mí, me dijo-recogieron todos los muchachos allá los tienen-le dije yo ¿Por qué? -no sé, bajá. Yo bajé y me encontré con un muchacho que estaba acostumbrado a traerme acá el mercado aquí porque cuando eso, los buses no venían sino abajo a la terminal, de allá aquí había que pagar quien trajera el mercado, me lo encontré en la acera de la casa le dije yo- Domingo hágame un favor- ¿qué quiere viejita?-¿ahí está Yimy?-si señora pero tranquila-Le dije yo sáqueme a Yimy de allá-me dijo no puedo, pero tranquila que no va a pasar nada, tranquila métase a una casa de esas no se quede por ahí. Yo decía, llamo a la policía, de pronto llamo a los muchachos, yo vine y me senté en la cera donde Blanca, ella me decía éstrate para acá y yo no me entro, si yo veo que me le van a hacer alguna cosa al hijo yo me hago matar, me quedé ahí cuando fueron saliendo todos, “yo cogí al hijo de la mano y le dije -¿qué le dijo esa gente?-, no mamá, que nosotros teníamos que ingresar a esas filas, o que si no, matan a toda la familia” [...] ya cogieron, vinieron y mataron a dos para que los muchachos les diera miedo, ya se metieron todos de miedo porque mataban la familia, no solamente eso sino que les dijeron que les daban un mercado de ciento cincuenta mil pesos quincenal y cien mil pesos mensual, entonces ellos todos ilusionados y no les dieron una libra de panela, eso fue a principios de los noventa. Ya se metieron aquí, ya era uno todo cohibido, no podía traer uno a nadie aquí porque lo paraban, lo seguían y donde se entraba llegaban, ¿este es quién, este señor es de dónde y a qué viene?, después fue que se agarraron a pelear con los del frente. (Testimonio de la “Madre”).

La “guerra”, hacerla y resistirla, se ha convertido en “vieja” estrategia de supervivencia, más aún cuando la ciudad es un escenario de violencia del que no puede aislarse fácilmente, pero que es el “único” lugar donde les es posible vivir a los pobladores de estos barrios que décadas atrás emigraron – desplazados por violencia – a la ciudad. La cotidianidad, las horas del día a día contadas a disparos, el arraigo territorial exacerbado, el sentimiento de autodefensa del barrio y su gente, el “afán” de marcar sus *microterritorios*, de estigmatizar violentamente al otro; mezclados con las necesidades y la pobreza histórica y estructural de esas zonas de la ciudad, si bien pueden ser causas “justas”, son discutibles, pero en parte, permiten dar cuenta de los “motivos menos nobles”, las causas y situaciones adversas que han impulsado,

generado y sostenido la violencia. El amplio repertorio de emociones y experiencias de vida que al considerarse “despectivamente” como los *motivos menos nobles* que inciden en la violencia, son los elementos de corte *subjetivo* que permiten dar un “giro” hacia una reconceptualización de “lo político” y la política en los análisis del conflicto armado y la violencia en la ciudad, privilegiando de primera plano las subjetividades, emocionalidades y las “otras” prácticas políticas y de poder (“informales”) implicadas en la violencia y conflictividad cotidiana de éstos barrios (Cf. Blair et Al, 2008:184).

“habían unos que si, la mayoría, los que están ahora por aquí ellos si se fueron a aprovechar dizque esa oportunidad, porque para, yo digo que a uno persona que no le guste trabajar esas son oportunidades fáciles para ellos, pero hubieron otras personas que se desplazaron de acá del barrio para irse para allá para esas filas y ya” (Testimonio “Hijo del Medio”).

La explicación de la violencia en Medellín como una expresión local del conflicto armado nacional, haciendo una “extrapolación” del fenómeno nacional a nivel local, es una explicación algo simplista, ya que como lo hemos venido argumentando, trata forzosamente de simplificar muchas socio dinámicas barriales en grandes líneas, eventos o situaciones replicables del conflicto armado y la violencia. Se han minimizado u omitido un sinnúmero de dinámicas barriales que inciden profundamente en las conflictividades urbanas, tanto o más que el conflicto político que se desarrolla a nivel nacional, y que incluso en algunos casos las determinan. La guerra como una “oportunidad”, refugio, momento decisivo y un escenario de legitimación a través de la de violencias sociales, disputas barriales, etc., terminan por convertirse en los “insumos” y los elementos claves de orquestación de la “guerra” y el conflicto a gran escala en el país y la ciudad. Estas conflictividades urbanas están enraizadas en una trama barrial muy preexistente al conflicto político armado de las últimas décadas, corresponden a rezagos y dinámicas sociales que se remontan incluso a mediados del siglo pasado cuando la ciudad comenzó a urbanizarse, y de paso, campesinos desplazados comenzaron a “invadir” los morros y laderas.

Son muchas las historias, *experiencias-límite*, sufrimientos y condiciones excepcionalmente adversas que siguen justificando la violencia y el conflicto, desde la (in)acción del Estado, la pobreza en condiciones extremas, la desigualdad social, la “espectacularización” y la planeación de la ciudad al margen de los morros y los asentamientos “populares” y periféricos, e incluso, como consecuencia de ser víctimas y huérfanos de una catástrofe “natural” que, si bien en su momento, se consideró como accidente geológico, poco después entre el rumor y la memoria de sus pobladores, se asocio de nuevo a un efecto insospechado de la violencia en Medellín: es el caso de la tragedia del “derrumbe” del Cerro Pan de Azúcar en Villatina en 1987.

“lo primordial que me marcó totalmente a mi fue haber quedado huérfano [...] yo era un individuo, porque yo no pensaba en nadie, yo no tenía sino que pensar en mí, yo tenía que pensar dónde iba a dormir, dónde iba a comer y a mi mientras que estuve pues así en la niñez yo no tuve acompañamiento del Estado, entonces ¿de qué voy a vivir?, entonces ya como le digo, la puerta más fácil que se abrió fue esa, aunque yo no quería hacer parte de eso, pero la necesidad me enfocó a ser parte de esos grupos, pero eso fue lo que me marcó totalmente, porque yo creo que si yo hubiera tenido una crianza, en este momento ya que tengo mucho uso de razón, yo creo que yo no hubiera vivido lo que viví, si de pronto hubiera tenido un hermano que estuviera al lado mío, o que de pronto alguien lo hubiera adoptado a uno y lo hubiera vuelto a uno de pronto un universitario, porque son cosas que la vida da pero en ese momento no tenía nada, en ese momento me encontraba entre la espada y la pared, porque estaba solo, era una carga (Testimonio “El Niño”).

“Ahí murieron mi papá, mi mamá, murieron 3 hermanos, quedaron 2 mujeres y 2 hombres, yo quede por acá en la ciudad buscando cómo sobrevivir en medio de esa oscuridad, terminé en las calles porque los primeros días los pocos familiares que tenía uno los primeros días todo mundo lo quiere coger a uno, normal, como que pesar, el dolor, pero ya cuando van pasando los meses ya uno se va volviendo una carga pa’ sus familiares, entonces ya llega es otra etapa de que tiene que sobrevivir, porque si no tiene como llevar plata a esa casa usted ya está siendo un estorbo, entonces de ahí pa’ allá terminé donde un familiar, pero entonces ya con la humillación y con todo eso terminé viviendo en la calle, viví como 2 meses en la calle y se veía era esa cultura de violencia y que el robo, entonces el instinto de supervivencia,... aparecí fue en los grupos armados”. (Testimonio reinsertado, barrio Villatina)

3.3.3 La continuidad de la violencia en la vida cotidiana

“[...] como los de acá, ellos se desmovilizaron, ya dejaron de ser “paracos”, estudian y les pagan, pero es la misma cosa, eso “caciquean” a todo el mundo, es lo mismo”. (Testimonio “Hija”)

“[...] ha estado aburridor, mejor dicho, por la cuestión de tanta balacera [...] ¿pa’ donde se va uno que no haiga tanta violencia?” (Testimonio “La Madre”)

“la verdad, es que Medellín no está para uno estar braviando la gente, en este momento uno no sabe quién es quién, o que padrinos tengan [...] esto esta maluco” (Testimonio “Hijo del Medio”)

Las marcas que ha dejado el conflicto en estas poblaciones hoy son reconocibles no sólo en el ambiente de zozobra, desesperanza, miedo e incertidumbre que aún sienten sus habitantes, sino en los recuerdos que dejó “la guerra” y que todavía hoy hacen parte de su vida cotidiana. Pese a que las fallidas negociaciones con los paramilitares pusieron “fin” a las confrontaciones más agudas entre estos barrios, sus pobladores señalan que

en ellos todavía se vive en una “aparente y tensa calma”, una “paz a medias”, porque los asesinatos y el asedio de la violencia continúan día a día. En la actualidad, desde muchos registros, fuentes institucionales y académicos se habla de un “rearme” de los grupos exparamilitares que evidencia un frustrante proceso de “reinserción”, que poco o nada agencio a los desmovilizados a transformarse. Las instituciones de defensa y seguridad del estado, como la policía y el ejército, hablan de las Bacrim (bandas criminales) que no es otra cosa que el relevo o “rearme” que tuvieron bandas delincuenciales al servicio del narcotráfico, en parte, conformadas por paramilitares. El panorama de las conflictividades en la ciudad es tan complejo, como la diversificación de actores armados (i)legales que hoy la asisten.

“Si, han sido los mismo, es que siempre los mismos, pero es como si fuera una generación, se van unos llegan otros, se van unos llegan otros, así, no son los mismos muchachos pues, pero ay yo no sé, yo pienso que esta guerra eso como que no se va a acabar nunca” (Testimonio “Hijo del Medio”)

“Pero hay mucha gente que toma ese proceso como uno de los más importante que ha sucedido en Colombia, la desmovilización de cantidad de hombres que dejarón las armas y se entregaron, y fuera de eso terminaron pagando 30 o 40 años en Estados Unidos, entonces, para muchos se les torcieron, fue un proceso que se torció ¿Por qué no apareció el M-19 pagando cárcel como está pagando don Adolfo Paz? ¿Por qué no están pagando los que anteriormente tenían controlado casi un país? Entonces, al mirar los otros soldados rasos que no se desmovilizaron sino que estaban esperando de pronto haber que pasaba, para ellos en la ignorancia de nosotros, sin saber si lo piensan o no, sino como un conversatorio que tenemos usted y yo, para ellos se les torcieron a los jefes entonces que van a esperar? ¿Usted cree que va a ver otra desmovilización? Ya nadie va a creer en desmovilización, entonces, el final es la muerte o cuando los atrapan, esa va seguir siendo la cultura que nosotros vamos a seguir viendo, entonces, hubo entre comillas un proceso de paz, y si hubo una entrega de armas, están detenidos pero el proceso de reconciliación jamás lo vamos a poder conseguir porque estamos llenos de resentimiento y rencor” (Testimonio “Hermano Mayor”).

Los objetivos que se tenían con este proyecto apuntaban a comprender las circunstancias y los vacíos en los estudios sobre conflictividades urbanas en Medellín. Privilegiando una mirada que ahondara por los procesos subjetivos que dan cuenta de la perspectiva que tiene las víctimas que han vivido la violencia en la ciudad, tratamos de profundizar en lo que plantea Francisco Ortega como los modos en que éstas *padecen, siente, sufren, resisten y conviven con éstas violencias en la vida cotidiana e individual* (Ortega, 2008:21). Además, en las variadas estrategias con que los pobladores absorben, sobrellevan y articulan la violencia a su cotidianidad que, en algunos

casos la usan para su “beneficio”, y en otros, la evaden o “simplemente” coexisten con ella por el resto de sus vidas.

“entonces los que están dañando la cosa son los mismos de aquí que están con los de abajo, ellos no pueden sentir que por allá hacen un disparo porque ahí mismo “tan tan”, buscando problema, esa es la cosa, ah pero yo he estado pensando yo llego y llamo de un público y aviento hasta el hijueputa pa’ que no jodan, pa’ que dejen de estar jodiendo dañando el barriecito, uno quiere vivir en paz pero la gente no deja, que mas podemos hacer” (Testimonio “La Madre”)

La violencia como experiencia vivida, narrada a través la memoria nos permitió develar algunas subjetividades, es decir, las intenciones de lugar y momentos desde donde se generaron sentidos y significados a la experiencia de la violencia, a través de la “cotidianidad” que es el marco en el cual se van transformado las emociones, y percepciones de la violencia que ha padecido y padece el *sujeto-sufriente*.

Reflexiones finales en torno a la relación: cotidianidad, sufrimiento y violencia.

“En lugar de las batallas maniqueas entre el bien y el mal, habría más espacio para una paz tolerable si fuese posible atender a las violencias de la vida cotidiana, reconocer la falibilidad y la vulnerabilidad a la que estamos todos sujetos, y reconocer que el conflicto es un conflicto de intereses y que éstos deben ser renegociados [...] En otras palabras, es a la imagen de la transfiguración de la violencia y no a su eliminación o erradicación en la modalidad de guerra, a la que llamo la atención”

Veena Das

Al concluir este esfuerzo investigativo quisiéramos proponer algunas reflexiones finales y posibles vetas de trabajo hacia el futuro. Como señalamos con detenimiento en el capítulo 3, los vacíos en la historia y en los estudios sobre las conflictividades urbanas en Medellín reclaman una mirada alternativa donde se ahonde en *los procesos de corte subjetivo* por los que atraviesan las víctimas de la violencia en la ciudad. Una perspectiva que profundice en *los modos en que éstas padecen, sienten, sufren, resisten y conviven con estas violencias en la vida cotidiana e individual* (Ortega 2008a: 21). Indudablemente, un esfuerzo de este tipo tarda más tiempo y consume más recursos al equipo investigador y a las entidades financiadoras pero tiene la ventaja enorme de generar mayor cercanía y, quizá, abre un lugar a la emotividad como lugar de enunciación válido para una temática de investigación tan compleja. Desde luego, el filtro del investigador hará evidente la limitación de los sujetos para comunicar por entero su testimonio pero, a la vez, este tipo de ejercicio posibilita la (re)significación y encuentro con el otro.

Más allá de la pregunta por la aplicabilidad o no del trabajo de Veena Das al contexto colombiano, dadas las notorias diferencias que tiene nuestro país con las poblaciones estudiadas por la antropóloga india, lo que nos interesa rescatar es el abordaje que la autora propone de la subjetividad, en sentido amplio, entendida como las experiencias vividas e imaginadas de los sujetos, que los guían en la acción y los sitúan en un campo de relaciones de poder. En esa misma línea argumentativa estudiosos del caso colombiano como Ingrid Bolívar insisten en que la pertinencia de estudiar etnográficamente, los procesos a través por los cuales la violencia es actualizada, en el sentido, de que es producida y consumida (Cf. Bolívar, 2007:34). Al respecto, las múltiples dinámicas en que la violencia se hace presente en el día a día de las víctimas en Medellín tornan algo difusos los límites de enunciación entre violencia, conflicto, testimonio, víctimas, victimarios y posibles alternativas de solución frente al mismo.

En efecto, la pregunta por el sentido y la percepción, colectiva e individual, de las violencias cobra relevancia, intelectual y políticamente, una vez que permite entender los modos *en que estas violencias configuran la subjetividad e, incluso, se tornan susceptibles de transformación por las acciones particulares y de las comunidades*. Apoyados en nuestros resultados de campo, podemos identificar potencial para un análisis “alternativo” de la conflictividad urbana desde la perspectiva de los sujetos-sufrientes, construida tras la lectura de los textos de Das. El hecho de que “nuestra familia genérica” padezca y elabore el dolor de la pérdida de un ser querido o sienta el padecimiento en carne propia, no implica que estén exentos de anhelos de retaliación o que no hagan uso de estrategias de resistencia que les permitan “empoderar” de alguna manera su situación desfavorable. Quizá allí radique nuestra propuesta de ver con otros ojos la dicotomía víctimas-victimarios que encarna tantas dificultades de orden moral. Esto no implica que desconozcamos la situación o justifiquemos acciones armadas sino que tratamos de apelar a la emocionalidad de los sujetos; vale la pena recordar que lo que constituye a la víctima es su indefensión frente al abuso cometido y no necesariamente su condición de superioridad moral basada en una mal entendida “inocencia”. En el mismo sentido Das nos dirá que: en lugar de las batallas maniqueas entre el bien y el mal, habría más espacio para una paz tolerable si fuese posible atender a las violencias de la vida cotidiana, reconocer la falibilidad y la vulnerabilidad a la que estamos todos sujetos, y reconocer que el conflicto es un conflicto de intereses y que éstos deben ser renegociados [...] En otras palabras, es a la imagen de la transfiguración de la violencia y no a su eliminación o erradicación en la modalidad de guerra, a la que llamo la atención” (Das, 2008:259).

La categoría que usamos para nuestro informe, la de “sufrientes” que nosotros preferimos utilizar como *sujetos-sufrientes*, nos resultó útil para abordar el problema de la violencia en la cotidianidad y, adicionalmente, nos permitió, como anotamos arriba, tomar distancia frente a la dicotomía “víctima-victimario” que, para el caso de los conflictos urbanos, ha perdido su potencial explicativo como resultado de las reinterpretaciones políticas que ella ha generado. Nos interesaba, ante todo, rastrear las emociones, percepciones, experiencias vividas y cómo éstas se expresan en la cotidianidad de los sujetos y las poblaciones. Un análisis de la “temporalidad” -centrado en esta cotidianidad-, podría llevarnos, en futuros trabajos, a nuevas interpretaciones de la *subjetividad* pensada en contextos de violencia urbana. Espacio y tiempo como anota Harvey (1998) son categorías básicas de la existencia humana. Sin embargo, rara vez discutimos sus significados. Más bien tendemos a darlos por sentado y otorgarles determinaciones de sentido común o de auto-evidencia.

De ahí que la pregunta por la cotidianidad nos permita adentrarnos en las temporalidades del sujeto con respecto a los hechos violentos y a la memoria, que le está ligada en un entramado (como nos lo relataron algunos miembros de “nuestra familia”) no siempre claro, que se establece entre pasado, presente y futuro de la memoria con relación a la violencia.

Es por eso que el sentido de la experiencia, no es ni mucho menos, independiente de los modos en que el dolor es inmediatamente administrado, apropiado, distribuido y contestado por diversas instituciones, organizaciones y agentes. Por su parte, los discursos y las prácticas de los agresores, buscan generar a su manera un manto de legitimidad e invalidar cualquier reclamo que puedan presentar los sujetos-sufrientes y para lograrlo movilizan registros colectivos de alto impacto, como el religioso, el étnico o el nacionalista. Estos discursos no sólo legitiman las acciones violentas sino que, frecuentemente, generan nuevas violencias a través de poderosos mecanismos sociales capaces de transformar rumores en verdades colectivas dotadas del “juego” con la imagen de una comunidad, a su juicio, seriamente amenazada. Así, el imperativo de defensa o de desagravio puede enmarcar moral y existencialmente la institucionalización de una memoria particular, incluso, dirigir esa memoria para lograr que sus miembros cometan nuevos actos de violencia (Das, 1995 cit., en Ortega, 2008:23). Tal es el caso de la insistencia del gobierno local en marcar un antes y un después en Medellín, en mostrar ante el mundo que la violencia de la ciudad es un factor aislado y “superado” en su cotidianidad. Incluso, la lucha por la memoria juega un nuevo papel para una administración que trata de incluir a toda su población en el lenguaje y la dinámica del postconflicto; pese, a lo bienintencionado de estas iniciativas lo que podemos inferir del relato de “nuestra familia” es que quizá para ellos la violencia sigue vigente y se constituye en presencia cotidiana que cobra su cuota a cada nueva generación del barrio.

La vida diaria en una de las comunas azotadas por la violencia en Medellín, las relaciones cara a cara, el día a día de sus habitantes, pueden estar cargadas con un potencial para la violencia, que se expresa a través de una serie de identidades que se afianzan y reconfiguran frente a los diferentes grupos en conflicto. Identidades que pueden retomar, en contextos de agresión, comportamientos del otro grupo para situarlos en contextos negativos que potencian su victimización (Cf. Bolívar, 2007:36). El contexto se complica cuando estos opuestos no son únicamente grupos armados y, por el contrario, la polarización se extiende y se atribuye a personas que conviven en un espacio civil cotidiano, lo cual genera todo tipo de adaptaciones negativas de las relaciones entre vecinos.

Es claro, en los resultados de nuestro trabajo, que la familia como institución de la vida cotidiana, a su manera, puede construir redes de sufrimiento común o reivindicar para sí la violencia que ejercen algunos de sus miembros en el contexto local. Como anota con acierto Ingrid Bolívar en aras de pensar la cotidianidad de la violencia, con más detenimiento, en el futuro: los casos típicos de los sicarios con su extraordinaria devoción por la figura materna, los desplazamientos forzados de familias que se mantienen unidas, las redes de amigos y familiares en toda circunstancia, son espacios en donde falta una mirada más atenta acerca de la manera en que grupos de individuos pueden encontrar protección y aún resistir las tendencias colectivas creadas a través de presión social para involucrarse en la violencia (Cf. Bolívar, 2007:39).

Es importante en nuestro quehacer investigativo que reconozcamos e identifiquemos los imaginarios de la violencia, tanto de quienes han padecido la violencia, como de aquellos que la perpetran y reproducen día a día. La subjetividad del individuo como rasgo distintivo de la modernidad no puede ser subsumida por completo en pos de las lógicas de grupo o de la influencia del contexto cotidiano de éste. Debe haber algo más, ahí es radical el potencial una historia de vida: puede decirnos mucho acerca de la manera en que los individuos resisten, sufren, padecen o asumen sus posiciones ante la situación límite que los toca. Como anotábamos en algún punto de nuestro trabajo, al elaborar el perfil de “nuestra familia”, y como guía para futuros trabajos, podríamos agregar que sólo quién es capaz de abrirse al dolor del otro, puede llegar a saber qué tan profunda es la injusticia que éste padece y que le acompaña día tras día. La compasión y la simpatía, bien entendidas, con quien sufre encarnan un anhelo de justicia y dignificación, una exigencia de reivindicación que aflora en los gestos y palabras de quién es sufriente interpelándonos constantemente cada vez que nos acercamos a su historia de vida.

Bibliografía Capítulo 3 y Reflexiones finales

Angarita Cañas, Pablo Emilio (2004), "Conflictos urbanos en un país en guerras: Miedo, satanización y realismo trágico", en: William de Jesús Balbín Álvarez (compilador), *Violencias y conflictos urbanos: un reto para las políticas públicas*, IPC, Medellín, 113-158.

_____ (Comp.) (2001), *Estado del arte sobre estudios de violencia*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Bolívar, Ingrid y Alberto Flórez (2004). "La investigación sobre la violencia: categorías, preguntas y tipos de conocimiento". Bogotá: *Revista de Estudios Sociales* No. 17, 32-41.

Blair Elsa; Natalia Quiceno; Isabel De Los Ríos; Ana María Muñoz y Marisol Grisales, (2008). *De Memorias y De Guerras*. Informe final de Investigación. Medellín: INER, COLCIENCIAS, Alcaldía de Medellín.

Blair, Elsa; Marisol Grisales y Ana María Muñoz (2009). "Conflictividades urbanas vs. "Guerra" urbana: otra "clave" para leer el conflicto en Medellín". En: *Revista Universitas Humanísticas* Revista de Antropología y Sociología, No.67. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Javeriana. Pág. 13-28.

Blair Trujillo, Elsa (2009). "Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición". México: *Revista Política y Cultura* No.32, 9-32.

Franco Restrepo, Vilma Liliana (2004), "Violencias, conflictos urbanos y guerra civil: el caso de la ciudad de Medellín en la década del noventa". En: William de Jesús Balbín Álvarez (comp.), *Violencias y conflictos urbanos: un reto para las políticas públicas*. Medellín: Instituto Popular de Capacitación IPC, 59 – 112.

Jaramillo Ana María; Melguizo Cevallos; Ramiro de J. y Martha Inés Villa Martínez, (1998), *En la Encrucijada. Conflicto y cultura política en el Medellín de los noventa*, Corporación Región, Secretaria de Gobierno y Programa para la Reinserción – Red de Solidaridad Social, Medellín.

Medina Franco, Gilberto (2006). *Historia sin fin. Las milicias en Medellín en la década del noventa*. Medellín: Instituto Popular de Capacitación IPC

IPC [Autor corporativo] (2006). *Píldoras para la memoria: violaciones de derechos humanos y crímenes de lesa humanidad en el Valle de aburra y el Oriente Antioqueño (2000-2004)*. Medellín: Instituto Popular de Capacitación

Ortega, Francisco A. (Comp.) (2008). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: CES, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar

Pizarro Leóngómez, Eduardo (2002). "Colombia: ¿guerra civil, guerra contra la sociedad, guerra antiterrorista o guerra ambigua?" *Revista Análisis político* No.46. Bogotá: IEPRI Universidad Nacional de Colombia

Riaño Alcalá, Pilar (2006). *Jóvenes, memoria y violencia en Medellín. Una antropología del recuerdo y el olvido*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, ICANH