

La precariedad, lo común y el testimonio: el caso del calvario de Pedro*

Precariousness, the Common and Testimonials: The Case of Peter's Calvary

A precariedade, o comum e o testemunho: o caso do suplício de Pedro

Sandra Patricia Arenas Grisales^a

Universidad de Antioquia, Colombia

sandra.arenas@udea.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2868-4101>

DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh89.pctc>

Recibido: 28 Junio 2018

Aceptado: 19 Julio 2019

Publicado: 30 Junio 2020

José César Coimbra

Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Brasil

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8707-9756>

Resumen:

El artículo analiza la relación entre el testimonio, lo común y la precariedad a partir del estudio de caso de una mujer y el calvario que ella creó para su hijo, asesinado en Medellín. Se pregunta por lo que expresan las narrativas de hechos violentos y las maneras como ellas evidencian formas de elaboración del luto en el espacio público. El luto actúa sobre la comunidad, revistiéndose de una dimensión ontológica y otra política. La investigación se basa en una metodología cualitativa y tiene como estrategia la etnometodología. Las técnicas de investigación aplicadas fueron la observación directa, la revisión documental y la entrevista en profundidad. El agenciamiento de memoria coloca el daño causado por la violencia en la esfera de lo público y el luto se presenta como precariedad compartida y plausible de transformación, que permite a la memoria no solo reflejar el pasado, sino también apuntar para el porvenir.

Palabras clave: común, precariedad, testimonio, Medellín (Colombia), altares espontáneos.

Abstract:

This article analyzes the relationship between testimonials, the common and the precariousness based on a case study of a woman and the calvary she created for her son, who was murdered in Medellín. This work asks what those narratives of violent acts are actually expressing and how they evince some ways to live in mourning in the public space. The mourning impacts the community, thus providing them with both an ontological and a political dimension. This research is based on a qualitative methodology and used as strategy the ethno-methodology. The research techniques applied herein were direct observation, documentary review and in-depth interviews. The memory agency brings to the public sphere the hurt caused by the violence and the mourning appears as a shared precariousness and is liable to be transformed. This allows the memory not only to reflect the past, but also to think about the future.

Keywords: common, precariousness, testimonials, Medellín (Colombia), spontaneous altars.

Resumo:

O artigo analisa o relacionamento entre o testemunho, o comum e a precariedade a partir do estudo de caso de uma mulher e o calvario que ela criou para o seu filho, assassinado em Medellín. Indaga-se pelo que as narrativas de eventos violentos expressam e as maneiras como elas evidenciam formas de elaboração do luto no espaço público. O luto atua sobre a comunidade, se revestindo de uma dimensão ontológica e outra política. A pesquisa é baseada em uma metodologia qualitativa e sua estratégia a etnometodologia. As técnicas de pesquisa aplicadas foram observação direta, revisão documental e entrevista em profundidade. O agenciamento de memória coloca o dano causado pela violência na esfera do público e o luto apresenta-se como precariedade compartilhada e plausível de transformação, que permite à memória não apenas refletir o passado, mas mesmo apontar para o porvir.

Palavras-chave: comum, precariedade, testemunho, Medellín (Colômbia), altares espontâneos.

Notas de autor

^a Autora de correspondencia. Correos electrónicos: sandra.arenas@udea.edu.co, sarena3741@gmail.com

“Hay gente que prefiere olvidar, yo tengo el calvario de mi hijo”. Esta frase dicha por Rosa¹, madre de Pedro, víctima del conflicto armado en Medellín, nos lleva a preguntarnos: ¿qué hacer con el daño que produce la violencia? ¿Qué hicieron las personas para enfrentar los acontecimientos críticos que transformaron completamente sus vidas? ¿Cómo narrar esa experiencia? ¿Cómo realizar el trabajo del luto, e inscribirlo en una comunidad y en la sociedad? ¿En qué forma ese mismo trabajo de luto expresa la precariedad que constituye a los sujetos?

El artículo tiene por objetivo analizar la relación entre el testimonio, lo común y la precariedad a partir del estudio de caso de una mujer y el calvario que ella creó para su hijo asesinado en el 2002 en Medellín (Colombia). Esta acción permite indagar sobre el trabajo de elaboración del luto en el espacio público a partir de la creación de altares espontáneos de memoria en lugares donde ocurrieron hechos violentos. Las personas en Medellín enfrentaron acontecimientos de violencia que, como afirma Veena Das (citada en Ortega, 2008), hicieron desaparecer los criterios con los cuales el mundo era conocido, enfrentándolos a una realidad nueva y sin elementos para su comprensión. En ocasiones el sentimiento de injusticia demandaba una acción en la esfera pública; en otras, era necesario encontrar las formas de habitar una cotidianidad para lograr crear nuevos referentes de comprensión del mundo.

Así, el caso de Rosa permite comprender que el luto no es solo el sentimiento de dolor por una pérdida, es, en esencia, la manera de procesar esa pérdida. El trabajo de elaboración no se inscribe únicamente en la soledad del sujeto, actúa sobre un complejo sentido de la comunidad, la cual deja ver más nítidamente la precariedad que nos constituye, revistiéndose de una dimensión ontológica y otra política. La primera es relativa al proceso individual de elaboración del duelo; la segunda se relaciona con un componente más público, y permite inscribir esa pérdida en la comunidad, haciendo acopio de recursos culturales y simbólicos para su expresión.

En contextos como el de Medellín, una ciudad que vivió y aún hoy experimenta todo tipo de violencias contra la población, el trabajo de elaboración del luto demanda ante todo el reconocimiento del daño. No obstante, el caso de Rosa y el calvario de su hijo evidencian que a algunas vidas no les es reconocido el derecho a la protección, como si la vulnerabilidad de unos pudiese ser más valorada que la de otros, derivando en un campo de lucha por el reconocimiento (Butler, 2006; Lorey, 2010, 2015).

El caso que analizamos no hace referencia a acciones sociales de memoria, a luchas colectivas por verdad, justicia y reparación como las realizadas por organizaciones sociales en la ciudad y el país. La investigación centra su atención en individuos o pequeños grupos para comprender en qué formas se desarrolla el trabajo cotidiano de elaboración del luto en los microespacios de la sociedad. Realiza la construcción de un testimonio y, a través de él, la expresión de la precariedad y la vulnerabilidad a la cual los sujetos están enfrentados.

De modo introductorio, debemos circunscribir las tres nociones que componen esta investigación. La referencia que hacemos al testimonio es entendida con base en los análisis del filósofo Giorgio Agamben. Él plantea que en latín hay tres términos para definir el testimonio: (1) *testis*, que “indica el testimonio en cuanto interviene como tercero en la disputa entre dos sujetos” (Agamben, 2008, p. 150); (2) *superstes*, que “es quien vivió hasta el fondo una experiencia, sobrevivió a la misma y puede, por tanto, contarla a los otros” (p. 150); (3) *auctor*, que “indica el testimonio en cuanto su testimonio presupone siempre algo —hecho, cosa o palabra— que le pre-existe, y cuya realidad y fuerza deben ser convalidadas o certificadas” (p. 150). En este artículo, toma relevancia el testimonio marcado en algún grado por la imposibilidad de representación (Agamben, 2008).

El también filósofo italiano Roberto Esposito (2010), por su parte, nos permite el abordaje inicial de lo que es lo común, esto es, lo que une propiedades étnicas, territoriales o espirituales. Esa definición sumaria permite deducir que lo que se tiene en común es justamente lo que no es propio de cada uno, de ahí la afirmación que dice: “*communitas* es el conjunto de personas unidas no por una ‘propiedad’ sino precisamente por una obligación o deuda [...]” (p. 6). Esposito (2007) precisa su definición, teniendo la cautela de delimitarla de modo que no sea entendida como equivalente a una comunión identitaria:

[...] el ser de la comunidad es el distanciamiento, la creación de un espacio, que nos relaciona con los otros en un común *no sentimiento de pertenencia*. En una pérdida de sí mismo que no llega nunca a transformarse en 'bien' común: común es apenas la falta, no la posesión, la propiedad, la apropiación. (p. 19, cursiva agregada)

La filósofa Judith Butler (2015), en relación con nuestra tercera categoría de análisis, subraya la importancia de notar la precariedad como constituyente de cualquier concepción relativa al sujeto o a la subjetividad. Su objetivo no es el de resaltar políticas identitarias, sino enfatizar que la precariedad depende de condiciones sociales y políticas: “[...] somos precariedad compartida” (p. 256). En ese sentido, Butler (2006) parte de la asimetría frente a formas de ser vulnerable y de tener esa vulnerabilidad reconocida, en tanto que apunta a las alianzas posibles y necesarias en ese contexto. Alineando la cuestión de lo precario con la de lo común, al mismo tiempo en que problematiza el tema de la identidad, Butler se pregunta sobre la habilidad para narrarnos a nosotros mismos a partir de la posición de un tercero. Esa interrogación es importante para que la autora se posicione críticamente sobre la falta de reconocimiento en relación con la pérdida y el sufrimiento del otro: “[por qué se eligió] lo familiar como criterio por el cual la vida humana es digna de luto?” (p. 38).

Con base en las definiciones iniciales presentadas, entendemos que tanto el *testimonio* como la *precariedad* tienen en lo *común* un tipo de convergencia. En ella los aspectos de irrepresentable, falta y asimetría poseen relevancia, orientando el análisis que presentamos aquí. El caso de Rosa nos permite comprender la precariedad a la cual están expuestas las personas, al igual que evidencia que esta no puede ser entendida exclusivamente de modo negativo, sino también como invención de formas de agencia política.

Enfoque metodológico

La investigación base para esta reflexión tuvo como objetivo identificar los altares espontáneos creados en Medellín para recordar hechos violentos ocurridos en la ciudad entre 1980 y el 2014. Se analizaron los altares y sus creadores, los usos políticos de la memoria en el espacio público de Medellín. Según Santino (2011), los altares espontáneos son una forma de acción social no institucional que tiene como objetivo llamar la atención sobre lo que aconteció e incitar a la acción en el sentido de expresar su indignación, evitar que suceda de nuevo, encontrar responsables y hacer justicia. Surgen cuando las muertes de alguna manera son sentidas como propias por una comunidad y ellos mismos crean mecanismos de elaboración del luto en el espacio público. Jack Santino usa la expresión altares espontáneos (*spontaneous shrines*) para destacar la naturaleza no oficial del hecho, es decir que su realización no tiene vínculos con el Estado o con otras instituciones como la Iglesia, sindicatos u organizaciones sociales. Con la palabra espontáneo no quiere significar frívolos o impulsivos, él se refiere a la automotivación de las personas involucradas, a su deseo de participar o contribuir en la creación.

Los altares espontáneos son el vehículo para la conmemoración, propician el escenario para la realización de rituales públicos de luto, en los cuales los sujetos expresan sus sentimientos, pero también son una forma de acción política para demandar reconocimiento del daño causado y cambios para el futuro. La creación de esos artefactos obedece a tácticas empleadas para sobreponerse a las pérdidas, y rearmar la existencia y la cotidianidad. La investigación se propuso indagar dónde, para qué, por qué, cuándo, quién, cómo y con ayuda de quién fueron creadas esas marcas simbólicas y espaciales de la memoria. De la misma forma, buscamos identificar los sentidos y significados que les concedieron sus creadores, y analizar tanto los contenidos del recuerdo asociado con ellos como las disputas o negociaciones de sentidos del pasado que están implícitos allí.

Los altares investigados cuentan microhistorias de sujetos o pequeños grupos que marcaron el territorio para hacer memoria de hechos violentos. Para lograr esa mirada sobre lo micro, se aplicó la metodología cualitativa, que permite tanto abordar el mundo de los sujetos sociales y las relaciones que establecen en sus contextos y con otros actores sociales, como hacer del espacio cotidiano un espacio de comprensión de la realidad. El énfasis en lo subjetivo y vivencial también permitió abordar las maneras particulares como

ciudadanos comunes reciben, viven, transforman y resisten ante el ejercicio del poder, cómo se constituyen en agencia de su propia vida.

Dentro de la metodología cualitativa las técnicas de investigación aplicadas fueron la observación directa, la revisión documental y la entrevista en profundidad.

La construcción del altar

Rosa vive en el barrio La Libertad, comuna 8, sector centro-oriental de Medellín. Desde la década de los noventa el barrio estuvo dominado por grupos de bandas delincuenciales y de milicias, “los muchachos”, como ella los llamaba. Eran hijos de vecinos que en un momento determinado acabaron transformándose en la autoridad, estableciendo normas de comportamiento e impartiendo castigos.

En mayo del 2002, unos hombres, según los describe Rosa, “bajaron con el alma envenenada” y mataron a su hijo mayor en frente a su casa. Hacían parte del bloque Cacique Nutibara, habían llegado algunos meses atrás y obligaron a los milicianos a irse del barrio o a integrarse a ellos, y se enfrentaron por el control de la zona a otro bloque paramilitar, el bloque Metro (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017). El bloque Cacique Nutibara impuso un régimen del terror que era descrito por Rosa de la siguiente forma:

No podían bajar a misa, no podían salir aquí a Villatina, no podían bajar a la iglesia, eran encerrados en el barrio y no podían salir de allá acá. Se enfrentaban unas balaceras allá en el filito de la casa mía, iban y formaban unas balaceras dizque las galladas de yo no sé dónde y todo mundo encerrado y gritaban y de abajo tiraban bala pa’ arriba y de aquí pa’ abajo y eso era una cosa espantosa. No había noche que no sonara la balacera. (Rosa, comunicación personal, mayo, 2012)

Desde la década de los noventa, las comunas 8 y 9 padecían la presencia de diversos actores armados: bandas, milicias reductos de las guerrillas de las FARC y el ELN, grupos paramilitares (Nieto López y Robledo, 2006) y, más recientemente, las denominadas Bacrim.² Las confrontaciones entre los diferentes bandos por mantener el control en el territorio tuvieron influencia en la vida cotidiana de los vecinos. Como afirman Blair et al. (2008), muchos de los grupos armados tenían antecedentes en grupos delincuenciales más pequeños o en milicias que se conformaban como autodefensas para enfrentar las bandas de delincuentes. El hecho de que los grupos estuvieran en su mayoría conformados por jóvenes del mismo barrio no excluía a las personas del sufrimiento causado por la violencia. La convivencia con esos grupos armados era cotidiana.

Rosa cuenta cómo, en cierta ocasión, uno de sus hijos fue amenazado por milicianos. Ella decidió hablar con ellos y pedirles que dejaran de amenazarlo. En su diálogo con los jóvenes, usaba su condición de madre como figura con legitimidad moral para confrontarlos. Sin embargo, simultáneamente, asumió frente a los muchachos una actitud comprensiva, los trataba como “hijos” para ubicarlos en otra posición, no como ostentadores de un poder armado sino como parte de una familia en la cual ella ocupaba la posición preponderante: la madre. Es decir, era ella quien tenía autoridad moral en el momento de hablar. Rosa escondía el miedo que esos jóvenes le generaban y se presentaba ante ellos con respeto, pero revistiéndose de autoridad, en una acción táctica de sobrevivencia (Scott, 2000). Esto no significaba sumisión o legitimidad del poder armado, pero sí una conciencia de su precariedad y una forma de sobrevivencia (Arenas Grisales y Coimbra, 2016; Certeau, 2000; Scott 2000).

El día del asesinato de Pedro, hijo de Rosa, tres hombres del Cacique Nutibara bajaban por la calle, se encontraron con Pedro y otro amigo, y sin mediar palabra los obligaron a tirarse al piso y dispararon. El otro logró escapar, Pedro fue asesinado. Al escuchar los disparos Rosa salió de la casa y vio lo que estaba pasando. Los hermanos de Pedro lo subieron a un carro para llevarlo al centro de salud, sabían que estaba muerto, pero también que, en las condiciones de violencia del barrio, las autoridades no subirían para hacer el levantamiento del cadáver.

Rosa se quedó parada en la calle, en medio de los gritos de familiares y vecinos. Al ver la sangre y los restos de su hijo esparcidos, decidió que debía recogerlos. Fue por una bolsa y una pala. Cuando terminó su labor pensó

en tirarlo, pero recapacitó: “es la vida de mi hijo lo que tengo aquí en la bolsa” (Rosa, comunicación personal, mayo, 2012). Con la pala hizo un hueco y depositó en él los restos de su hijo, mandó traer el crucifijo del día de la santa cruz y lo puso sobre el montículo. En este momento, Rosa construye un altar espontáneo, usando la tradición de poner calvarios en sitios públicos donde ocurren muertes, pero también realiza una acción política de devolverle la dignidad a su hijo, no permitir que sus restos queden a merced de las circunstancias (figura 1).



FIGURA 1.

Altar espontáneo en el barrio La Libertad en homenaje a Pedro, asesinado por los paramilitares en el 2005

Fuente: fotografía Sandra Arenas

Precariedad

La narrativa de Rosa revela dimensiones que se hacen visibles desde el primer instante. Una de ellas es que no se trata propiamente del testimonio de un caso individual, el altar construido en homenaje a su hijo revela la dimensión de la violencia vivida en ese territorio de Medellín. Cuando ella afirma: “si fueran a poner cruces por cada muerto, el barrio sería un cementerio”, hace referencia a sus vecinas y amigas, cada una de ellas con pérdidas irreparables provocadas por los enfrentamientos de los diversos grupos armados en distintos

momentos. El dolor por las pérdidas construye lo que podría denominarse una comunidad afectiva (Jimeno, 2010).

En las palabras de Rosa se diseña un escenario donde diferentes personajes ocupan un lugar relevante en la pérdida que marca a aquella comunidad. Se trata de un microuniverso al cual se puede aplicar los análisis de la filósofa política de Isabell Lorey (2010, 2015). Ella afirma que la precarización en el mundo neoliberal no se limita a los marginalizados, alcanza a todos, aunque de manera diferente; el caso de Rosa evidencia esta situación.

Lorey (2010) enfatiza en que la experiencia de la precarización, como un poder constituyente, hace sobresalir un aspecto fundamental que no puede ser entendido en relación con el consenso, pero sí al conflicto. Las confrontaciones traducirían formas de resistencia, las cuales serían capitales para colocar en marcha nuevos procesos de constitución de fuerzas, de subjetividades. Lorey apunta también que la filósofa Judith Butler esclarece que la vulnerabilidad es una extensión del nacimiento, estando la sobrevivencia inicial vinculada a la sociabilidad y al trabajo. Entonces, seríamos desde siempre dependientes de lo que estaría fuera de nosotros mismos. Ese trazo sería uno de los marcos de la noción de vulnerabilidad, que tratamos aquí como uno de los componentes de la precariedad. Esa dependencia del otro, del que está fuera de nosotros mismos, que se refleja en diversos otros e instituciones, en la sociabilidad y en el trabajo, al igual que en la resistencia, significa que la precariedad no sería solamente un concepto ontológico, sino igualmente político. Además de eso, Lorey (2015) señala que la precariedad no es solo *negativa*, sino, de hecho, productora de subjetividades. Como en el caso de Rosa se revela, existe una constitución de sí en la resistencia que el altar encarna, en la memoria que se perenniza en la lucha de la madre, convocando a una colectividad que se define por las pérdidas sufridas.

La precarización en Lorey, de modo más estricto, equivale al binomio inseguridad y peligro. En este sentido, ella abarca toda la existencia, regulando las posibilidades de vivir y trabajar, por ejemplo. En el límite, la precarización significa vivir con lo imprevisible, con la contingencia. Ella responde por un conjunto que reúne inseguridad, vulnerabilidad, desestabilización y riesgo, sin que eso signifique unificación de esos términos. Como el testimonio de Rosa indica, la precariedad no puede ser entendida solamente como falta (ausencia de derechos sociales básicos, donde el Estado no protege a sus ciudadanos y, en su caso, tampoco garantiza justicia por lo sucedido con su hijo), sino también como invención de formas de agenciamiento político (el hecho de no permitir que la dignidad de su hijo sea cuestionada, devolverle al hijo su lugar social, denunciar con su calvario la injusticia cometida).

En la experiencia de Rosa, su relación con el otro se muestra fracturada, susceptible de caracterizarse por la desconfianza, la incredulidad, el miedo y la inseguridad, tanto que esa ruptura revela los conflictos allí existentes. En ella se evidencia el trazo que sugeriría el establecimiento de una comunidad a partir del trabajo del testimonio, cuya responsabilidad de realización Rosa asumirá para sí. En esa vía, lo común es la exasperación o, al menos, la explicitación de la precariedad. Esa interpretación permite retomar a Lorey (2010) y su entendimiento de que una ontología social de la precariedad coloca el individualismo en cuestión. Al ampliar la perspectiva lanzada sobre el testimonio de Rosa, encontramos una vez más a Lorey y lo que se muestra como una exigencia ética: preguntarse acerca de los motivos por los cuales algunas vidas son protegidas y otras no. Como destaca la autora, esa dimensión ética del cuestionamiento la vincula al pensamiento de Butler, como es mostrado en *Precarious life*. En este contexto, a Lorey le interesa particularmente identificar las formas por las cuales han sido formulados los discursos críticos y las prácticas de resistencia, la articulación de otras formas de vida.

El testimonio, lo común y la precariedad

Al igual que en Antígona analizada por Butler (2014), la iniciativa de Rosa revela una dimensión política del luto que se explicita frente a la casi imposibilidad de representar lo que le acababa de ocurrir: el asesinato de su hijo. La acción de crear el calvario se completa con el acto de hablar sobre lo que pasó, tornando la

acción indisociable del relato, ambos conformando el testimonio que expresa en el espacio público la pérdida humana digna de luto.

El luto de Rosa se traduce, como vimos, en el saber actuar, en el recuerdo de los calvarios ya hechos, en lo común que aparenta asociar el artefacto que ella comienza a esbozar allí y todos los que le antecedieron. De cierto modo, el calvario agencia su memoria con la de los otros que experimentaron la pérdida en situaciones de violencia, lo cual hace del testimonio un modo de hablar del luto manteniendo la memoria, inscribiéndola en el calvario. El cuadro que Rosa constituye con el calvario permite agenciar su testimonio al de todos los demás, que los hace persistir en una alianza contra el olvido y en pro de la reivindicación de justicia por la vía del luto público.

El marco establecido por la narrativa de Rosa y el agenciamiento que de allí deriva nos permite entender la importancia de la condición precaria como constituyente de cualquier concepción relativa al sujeto o a la subjetividad. Esto es central para la comprensión de la relación entre la constitución subjetiva y el otro, de la exigencia de reconocimiento que se demanda en ese horizonte. No obstante, ese reconocimiento está signado por la primacía de saber que la moldura según la cual la realidad es aprehendida deja siempre escapar algo, un resto que la sobrepasa y señala la imposibilidad de comunión, de equivalencia entre un sufrimiento y el otro (Butler, 2015). Ese resto sella efectivamente la idea de alteridad, una vez que algo de la pérdida que nos une permanece ajeno para los demás. No hay comunión completa en tanto que no hay identificación que encuentre su fin o identidad que se refleje completamente en el otro.

Las consideraciones anteriores están alineadas al pensamiento de Butler. Buena parte de sus posicionamientos y ensayos se enfocan en la preocupación de no resaltar políticas identitarias, sino, por el contrario, de tornar evidente la precariedad que nos constituye y sus distribuciones diferenciales (Butler, 2015). El proyecto ético y político presentado por la filósofa resalta que el reconocimiento del otro implica la aprehensión de la precariedad que es propia a la vida y que no está adscrita a un individuo, dependiendo de condiciones sociales y políticas. En ese sentido, ella afirma que “las condiciones sociales de mi existencia nunca son completamente determinadas por mí” (Butler, 2015, p. 241). Es por este motivo también que la precariedad sería la “condición generalizada para toda y cualquier estrategia” (Butler, 2015, p. 256). La conclusión de Butler en *Cuadros de guerra* muestra el filo de la navaja, donde sería necesario encontrar el lugar a partir del cual establecer la lucha que se exigiría ahora: “Ningún sujeto tiene el monopolio sobre ‘ser perseguido’ o ‘ser perseguidor’, ni siquiera cuando historias fuertemente sedimentadas (formas de reiteración densamente combinadas) produjeron ese efecto ontológico” (Butler, 2015, p. 255). No es gratuito que el subtítulo del libro de Butler sea “Las vidas lloradas”.

El altar construido y cuidado durante años representa esa urgencia de hacer público un luto, de evidenciar lo común que vincula las historias de muchas familias, la vulnerabilidad frente a la violencia, la precariedad que los une y la urgencia de dar testimonio de ello. Lo afirmamos porque esa acción continuada en el tiempo es una representación de su luto, pero también es una intervención en el espacio queriendo comunicar algo. Su presencia representa el reclamo por lo sucedido, lo personifica, lo incorpora, es decir, el calvario como inscripción de la memoria y la presencia de Rosa como incorporación de esta. El calvario sin su presencia para dar testimonio de lo vivido es invisible a nuestros ojos. Por su parte, ella necesita del calvario para hacer visible esa precariedad compartida.

Es importante resaltar que el tránsito de la memoria al testimonio implica una división en la cual se establece una relación entre lo representable y lo irrepresentable, en particular cuando se trata de situaciones límite o traumáticas. El testimonio produciría una suplencia para que hubiese la transmisión de lo irrepresentable en aquello que es dicho (Cabrera y Tesche, 2017). En otras palabras, en la experiencia de Rosa, ¿qué puede entenderse de la acción que ella realiza? ¿Qué tanto de esa experiencia puede sernos transmitida? ¿Es posible percibir que algo de esa experiencia, que se presenta como deber para Rosa, nos resulta incomunicable? Es decir, si bien ella logra realizar una transmisión mostrando el luto y el agenciamiento realizado, aun así, hay

un resto, una brecha, un límite que no hace posible una completa comunicación del mensaje al otro. Cabrera y Tesche (2017), en ese sentido, están de acuerdo con Giorgio Agamben en lo que se refiere al testimonio.

Agamben (2008) resalta que el testimonio porta un faltante, o, más enfáticamente, que “el testimonio vale esencialmente por aquello que en él falta” (p. 43). El filósofo efectivamente acentúa lo que podría ser entendido como una aporía: “[...] en el testimonio, hay algo similar a una imposibilidad de testificar” (p. 43). El testimonio se realiza dejando ver la dimensión ética en su propia existencia: “[el] sujeto del testimonio es quien da testimonio de una desobjetivación” (p. 124, 151). Rosa, al erigir el calvario y hacer de él su testimonio sobre la pérdida de su hijo, pasa a hablar no solo por ella misma, también por todos los demás que se vieron atravesados por situaciones de violencia.

El calvario es su forma de inscribir socialmente el hecho, la violencia infringida contra su hijo, su familia y ella misma. El calvario es la representación de la ausencia, pero también la persistencia de la memoria. Su presencia permanente hace parte del performance con el cual ella evita el olvido y demanda reconocimiento (Taylor, 2010). Para ella importa posicionarse contra la muerte social que borraría no solo el recuerdo del hijo asesinado, sino también lo señalaría como una pérdida indigina de luto.

El performance de Rosa es evidente no solo en sus actos, sino también en su narrativa: su forma de narrar los hechos, las lágrimas contenidas, los silencios, la sonrisa por la alegría que algunos recuerdos le provocan, pero también el cambio en el semblante al hablar de la ausencia y el daño provocado. Es una narrativa de luto que se expresa también a través de los objetos creados para marcar el espacio, los cuales adquieren un sentido eminentemente político al ser hechas para expresarse en público y demandar reconocimiento.

El calvario es para Rosa un lugar sagrado. Es un portal entre el mundo de los vivos y los muertos, el último lugar donde fue visto con vida y también el lugar de la muerte. Ese es el trabajo cotidiano de la memoria, pero ¿cómo entender el valor político de las pérdidas? El calvario de Pedro es casi invisible, queda oculto en la calle, en medio de plantas y flores. Por otra parte, no hay ni en la narrativa, ni en las acciones de Rosa una reivindicación de justicia, un señalamiento a los autores, una denuncia de los grupos armados. Pero la tenacidad de su presencia y la conservación del calvario forman un desafío simbólico al poder y una forma cotidiana de resistir (Scott, 2000). El testimonio de Rosa que se vale del calvario de Pedro permite ver el entrelazamiento de las dimensiones ontológica y política de la precariedad, como fue definido.

Son muchos los ejemplos en la ciudad de madres que como Rosa luchan por mantener la memoria de sus hijos asesinados y reclaman justicia, mostrando cómo se relacionan testimonio, memoria y precariedad. Como Lorey (2015) resalta, lo común no es algo que haya existido desde siempre, es producido en la acción política. Fabiola Lalinde, las Madres de la Candelaria, las Mujeres que Caminan por la verdad en la comuna 13 son solo algunos ejemplos de aquello que Elizabeth Jelin llama los agentes de la memoria (Jelin, 2002). Estas mujeres crean estrategias en el espacio público para demandar reconocimiento del daño y otorgar un valor político a sus pérdidas. Accionan la condición de madres como elemento de autoridad moral en los actos públicos. Ponen en evidencia los tránsitos entre el dolor personal y las causas colectivas, entre sufrimiento y justicia, entre las diferentes dimensiones que el luto adquiere como proceso inextricablemente individual y social (Vianna y Farias, 2011).

Hay también en esa narrativa de luto usada por las mujeres un tránsito entre su caso particular y el de otras madres. Su discurso deja de reivindicar justicia por sus hijos para reivindicar a otras madres y lo que ellas vivieron, crea comunidades afectivas a partir de la condición de precariedad.

Al analizar la acción de Rosa vemos lo distante que aparentemente ella está de las acciones políticas más abiertas y directas de aquellas madres. Rosa no hace parte de ningún colectivo, no asiste a reuniones de víctimas. No obstante, su luto no es privado. Al apropiarse de la calle donde su hijo fue asesinado, ella recupera el espacio de la devastación para resignificarlo. En lugar de accionar el aparato de justicia del Estado, en lugar de reclamar públicamente por la pérdida, ella realiza una acción política en el espacio de lo micro, habla a sus vecinos, a los amigos del hijo, a su propia familia que le pide que olvide.

Rosa no hace un gesto de desafío y denuncia del accionar del poder armado, ella no lo dice, pero lo muestra, marca el espacio, no permite que se olvide. Su memoria inscrita en el calvario e incorporada en su presencia llama la atención a la sociedad sobre los delitos cometidos y las miles de víctimas. Su presencia nos recuerda aquello que se quiere invisibilizar. Ella encontró una manera de resistir, acción minúscula y cotidiana, un procedimiento silencioso que no llama la atención de quien ostenta el poder pero que logra una reapropiación del espacio de la calle y una resignificación del hecho violento. Si bien ella podría hacer su luto en privado, escoge recoger los signos de la injuria para transformarlos en una manera de devenir en sujeto político (Ortega, 2008).

Consideraciones finales

Como vemos con el caso de Rosa y de muchas otras mujeres en Medellín, el luto no está inscrito solamente en la soledad del sujeto, sino que permite la configuración de comunidades afectivas que tienen como elemento común la falta, la precariedad y la vulnerabilidad. Estas historias evidencian que para algunas vidas no es reconocido el derecho a la protección, incluso algunas vidas parecen no ser dignas de ser lloradas. Todo un campo de lucha se abre para exigir tanto la protección por esas vidas, como el reconocimiento del daño y la pérdida. Así, el testimonio de esas mujeres en sus múltiples dimensiones y ámbitos llega a ser central tanto para liberarse de esa escena traumática, como para demostrar un saber hacer con el sufrimiento que permanece irrepresentable.

El testimonio de Rosa evidencia que nuestra vida es indisociable de la de los otros, existiendo entre nosotros lo común de la precariedad. Aquello que nos es decisivo está siempre fuera, listo a ocurrir, resultado del azar o de la injusticia, exigiendo lucha. El agenciamiento realizado por Rosa coloca el daño causado por la violencia en la esfera de lo público al dignificar la pérdida como escenario propicio para el luto, resaltando que la memoria actualizada en el altar no debe ser borrada, aunque pueda ser transformada. En ese movimiento, ella muestra que en el luto no se está solo, así como tampoco se puede permanecer inmutable. El luto se nos presenta como precariedad compartida y plausible de transformación, permitiendo a la memoria no solo reflejar el pasado, sino también apuntar para el porvenir. Es de ese campo de luchas que Rosa nos señala con su testimonio, convidándonos a participar.

Referencias

- Agamben, G. (2008). *O que resta de Auschwitz o arquivo e a testemunha: Homo sacer III*. Boitempo.
- Arenas Grisales, S., y Coimbra, J. (2016). A memória e a comunidade na experiência da vulnerabilidade: o mural de Santo Domingo Sávio. *Estudios Políticos*, (49), 95-11. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n49a05>
- Blair, E., Quiceno, N., y De Los Ríos, I. (2008). *De memorias y guerras. La Sierra, Villa Liliam y el 8 de Marzo en Medellín* [Informe de investigación]. Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia.
- Butler, J. (2006). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. Verso.
- Butler, J. (2014). *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*. Editora da UFSC.
- Butler, J. (2015). *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Civilização Brasileira.
- Cabrera, J., y Tesche, P. (2017). (Im)posibilidades del sujeto testimonial: aproximaciones interdisciplinarias a la memoria de lo traumático. *Psicología USP*, 28(3), 327-336. <https://doi.org/10.1590/0103-656420160105>
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2017). *Medellín: memorias de una guerra urbana*. CNMH/Corporación Región/Ministerio del Interior/Alcaldía de Medellín/Universidad Eafit/Universidad de Antioquia.
- Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

- Esposito, R. (2007). Niilismo e comunidade. En R. Paiva (Ed.), *O retorno da comunidade: os novos caminhos do social* (pp. 15-30). Mauad X.
- Esposito, R. (2010). *Communitas: the origin and destiny of community*. Stanford University Press.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores.
- Jimeno, M. (2010). Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *Mana*, 16(1), 99-121. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000100005>
- Lorey, I. (2010, junio). Becoming common: precarization as political constituting. *E-Flux*, 17. <http://bit.ly/2DIeAbc>
- Lorey, I. (2015). *State of insecurity: government of the precarious*. Verso.
- Ortega, F. (2008). Rehabilitar la cotidianidad. En F. Ortega (ed.), *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-70). Universidad Nacional de Colombia/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Nieto López, J., y Robledo, L. (2006). *Conflicto, violencia y actores sociales en Medellín*. UNAULA.
- Santino, J. (2011). Between commemoration and social activism: spontaneous shrines, grassroots memorialization, and the public ritualesque. En P. Margry y C. Sánchez-Carretero (eds.), *Grassroots memorials: the politics of memorializing traumatic death*. Berghahn Books.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. Txalaparta.
- Taylor, D. (2010). *Trauma, memoria y performance: un recorrido por Villa Grimaldi con Pedro Matta*. Hemispheric Institute. <https://bit.ly/2MkMpSJ>
- Vianna, A., y Farias, J. (2011). A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, (37), 79-116. https://doi.org/10.1590/s0104_83332011000200004

Notas

- * Artículo de investigación. Este artículo es derivado de la investigación “Repositorio de altares espontáneos de memoria en Medellín entre 1980 y 2014, en respuesta a la violencia asociada al conflicto armado”, financiada por el CODI, Universidad de Antioquia.
- 1 Los nombres fueron cambiados para resguardar la identidad de los informantes.
- 2 Bacrim, bandas criminales conformadas por exintegrantes de grupos paramilitares que se reinsertaron a la vida civil luego de los procesos de negociación con los paramilitares del gobierno de Álvaro Uribe Vélez durante el 2005 y el 2007. Las Bacrim obedecen a procesos de reagrupamiento de integrantes de nivel medio en la jerarquía de los grupos que no se desmovilizaron y que ahora cuentan con el apoyo de narcotraficantes.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0

Cómo citar este artículo: Arenas Grisales, S. P., y Coimbra, J. C. (2020). La precariedad, lo común y el testimonio: el caso del calvario de Pedro. *Universitas Humanística*, 89. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh89.pctc>