



comunidades emocionales

Morna Macleod
Natalia De Marinis
| coordinadoras

Resistiendo a las violencias en América Latina



comunidades emocionales

Título original: Macleod, Morna y Natalia de Marinis (eds.) (2018). *Resisting Violence. Emotional Communities in Latin America*, Estados Unidos / Reino Unido: Palgrave Macmillan.

Traducción: Michael Pickard y Carolina Carter

Primera edición en español: agosto de 2019

D.R. © 2019 Universidad Autónoma Metropolitana
UAM Xochimilco
Calzada del Hueso núm. 1100
Col. Villa Quietud
04960 Ciudad de México

D.R. © 2019 Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Calle 12 núm. 2-38/41
Bogotá D.C., Colombia

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

Portada: fotografía de Mike Goldwater, Chalatenango, 1984

Diseño de cubierta: Miguel Carranza

ISBN (UAM) 978-607-28-1599-5

ISBN (ICANH) 978-958-8852-77-5

Los textos presentados en este volumen fueron revisados y dictaminados por pares académicos expertos en el tema y externos a la Unidad Xochimilco de la Universidad Autónoma Metropolitana, a partir del sistema doble ciego y conforme a los lineamientos del Comité Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.

Impreso y hecho en México

comunidades emocionales

Resistiendo a las violencias en América Latina

Morna Macleod
Natalia De Marinis
coordinadoras





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro
Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Fernando de León González
Secretaria de Unidad, Claudia Mónica Salazar Villava

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Directora, María Dolly Espínola Frausto
Secretario académico, Alfonso León Pérez
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

José Alberto Sánchez Martínez (presidente)
Alejandro Cerda García / Gabriela Dutrémit Bielous
Álvaro Fernando López Lara / Elsa E. Muñiz García
Jerónimo Luis Repoll / Gerardo G. Zamora Fernández de Lara
Asesores: Luciano Concheiro Bórquez / Verónica Gil Montes
Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL

René David Benítez Rivera (presidente)
Cristián Calónico Lucio / Germán A. de la Reza Guardia
Dolly Espínola Frausto / Roberto García Jurado /
Enrique Guerra Manzo / Abigail Rodríguez Nava /
Araceli Margarita Reyna Ruiz / Gonzalo Varela Petito



INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Ernesto Montenegro
Director general

Marta Saade
Subdirectora científica

Carlos Andrés Meza
Coordinador Grupo de Antropología

Nicolás Jiménez Ariza
Responsable del Área de Publicaciones

Índice

Introducción <i>Natalia De Marinis / Morna Macleod</i>	9
Violencia, comunidades emocionales y acción política en Colombia <i>Myriam Jimeno / Daniel Varela / Ángela Castillo</i>	33
Testimonio, memoria social y comunidades emocionales político–estratégicas en las crónicas de Elena Poniatowska <i>Lynn Stephen</i>	65
Historias emocionales: una historiografía de las resistencias en Chalatenango, El Salvador <i>Jenny Pearce</i>	93
Protesta contra la tortura durante la dictadura militar en Chile. El Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo <i>Morna Macleod</i>	119
Emociones, experiencias y comunidades: el retorno de los refugiados guatemaltecos <i>Angela Ixkic Bastian Duarte</i>	145
Intersecciones político–afectivas: las huellas testimoniales entre indígenas desplazados en Oaxaca, México <i>Natalia De Marinis</i>	165

Contestaciones afectivas: involucrando las emociones en el juicio Sepur Zarco <i>Alison Crosby / M. Brinton Lykes / Fabienne Doiron</i>	185
Mujeres en Defensa de la Mujer. Memorias jornaleras y comunidades emocionales <i>Gisela Espinosa Damián</i>	209
Semblanzas de los autores	233

Introducción

Natalia De Marinis / Morna Macleod

Las emociones han adquirido una relevancia cada vez mayor en los estudios de movimientos sociales en años recientes (Jasper, 2011), sobre todo en el análisis del rol que desempeñan en la acción social, la manera de evocar la memoria y en la transmisión de narrativas del dolor mediante el testimonio (Das, 1995; Taylor, 2003; Jelin, 2002). Nuestro estudio se propone ir un poco más lejos. A partir de la noción de “Comunidades emocionales” desarrollada por la antropóloga colombiana Myriam Jimeno, exploramos las emociones y los lazos políticos que se establecen entre las propias víctimas-sobrevivientes, y los que se crean con académicos comprometidos y activistas sociales. Nos interesa, particularmente, analizar las formas en que las emociones son corporalizadas y expresadas públicamente desde acciones performativas como un tipo de política cultural para alcanzar audiencias más amplias (Ahmed, 2015). El concepto de “comunidades emocionales” es nuestro punto de partida para repensar experiencias desde nuevas perspectivas, y a su vez el eje que intersecta nuestras inquietudes como investigadoras comprometidas.

La historia reciente, el testimonio y los trabajos de memoria son piedras angulares para el estudio de las emociones que proponemos en este libro, en contextos de resistencias ante la violencia en América Latina. Así, en esta obra analizamos diversas experiencias a partir de los lazos creados entre víctimas-sobrevivientes y nosotras, como académicas y activistas comprometidas con la justicia social. Pero también ampliamos el concepto de comunidades emocionales, agregando nuevos matices, variaciones y abordajes metodológicos para pensar las intersecciones entre lo emocional y lo político en diversas acciones, procesos e investigaciones colaborativas recientes y otras que tuvieron lugar décadas atrás. De estas últimas, nos interesa saber cómo los testimonios han variado en el tiempo adquiriendo nuevos significados en el contexto

actual de violencia. Este libro busca examinar y generar contribuciones al concepto de comunidades emocionales como herramienta teórica, metodológica y política, a partir de una exploración que lleva al lector a un recorrido por diferentes países, periodos y formas de violencia y resistencias en América Latina.

Contexto

En los últimos 40 años, América Latina se ha visto envuelta en una espiral de violencias: dictaduras militares, conflictos armados y, más reciente y particularmente en Mesoamérica, una escalada de violencia resultado de una creciente corrupción e impunidad, producto, entre otras causas, de la penetración cada vez mayor del crimen organizado en las instituciones estatales (Azaola, 2012; Buscaglia, 2014). Estos escenarios se vuelven aún más dramáticos ante el estrepitoso incremento de los índices de inequidad y desigualdad en nuestros países (Reygadas, 2008). Durante la guerra fría, investigadores y actores sociales tendían a subrayar la violencia política de manera aislada a otras formas de violencia, lo que llevó a no prever cómo estas múltiples formas de violencia podrían continuar luego de la firma de acuerdos de paz y del fin de regímenes militares (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004).

Esto nos lleva a asumir la necesidad de incorporar nuevos conceptos que permitan captar las relaciones entre las represiones políticas y otras formas de violencia, es decir, como propone Galtung (2003), la constante interrelación entre la violencia directa, estructural y cultural; o como plantean Scheper-Hughes y Bourgois (2004), la noción de un *continuum* de violencia. Estos marcos polivalentes nos permiten comprender cómo la violencia íntima y doméstica se entrelaza con exhibiciones públicas de brutalidad, a la vez que nos sugiere analizar las formas de socialización masculinas y los roles de género vinculados con las maneras en que la violencia se ejerce (Pearce, 2006).

La revolución cubana de 1959 signó un momento histórico en el cual el cambio social en América Latina parecía posible. Diferentes estrategias, incluyendo el camino al socialismo emprendido en Chile en la década de 1970 y la lucha armada nicaragüense, que culminó con el triunfo revolucionario de 1979, permitieron que generaciones, especialmente de jóvenes, proyectaran su deseo de un futuro mejor. Sin embargo, como reacción ante ello, la violencia política se expandió rápidamente por medio de dictaduras militares, tortura, aprehensiones, desaparición forzada, masacres

y políticas de seguridad nacional de tierra arrasada¹ que buscaron poner fin a aquellos sueños de equidad y transformación social en América Latina.

La violencia política, a partir de las dictaduras militares del Cono Sur en la década de 1970 y los conflictos armados internos en Centroamérica en la de 1980, coincidió a su vez con la crisis del Estado de bienestar y las luchas por el socialismo ante el avance de las medidas neoliberales y el sistema capitalista de libre mercado. El “drástico giro hacia el neoliberalismo” tuvo un fuerte impacto “tanto en las prácticas como en el pensamiento político-económico” (Harvey, 2014, p. 19). A partir de políticas de ajuste estructural, privatización y el desmantelamiento del Estado de bienestar, se promovían la explotación y globalización de la fuerza de trabajo por medio de los tratados de libre comercio, procesos que implicaron el “tratamiento de la fuerza de trabajo y del medioambiente como meras mercancías” (Harvey, 2014, p. 89). Aunque el neoliberalismo en América Latina fue piloteado a partir de la dictadura militar en Chile, con el entrenamiento de economistas chilenos en la doctrina del monetarismo —encabezado por los “Chicago boys”— a mediados de la década de 1970, rápidamente se expandió en Centroamérica luego de las firmas de los acuerdos de paz en la década de 1990. El levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), precisamente el día que México ingresaba al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994, signó un camino de lucha contra el liberalismo, y mostró una alternativa novedosa de resistencia tanto a nivel organizativo como discursivo.

Más recientemente, la violencia de Estado se agrava por otras formas de violencia pública ejercida por actores corporativos (i)legales e (i)lícitos. Como ha sido ampliamente demostrado, la relación cercana que los traficantes de drogas mantienen con empresas privadas en esquemas de lavado de dinero involucra toda una maquinaria empresarial como bancos, empresas de transporte y constructoras, sólo por nombrar algunas (Calveiro, 2012). A su vez, asistimos a una colusión cada vez más evidente entre grupos del narcotráfico con instituciones gubernamentales, militares y de fuerzas de seguridad, partidos políticos y líderes, particularmente en México y el triángulo del norte de Centroamérica (El Salvador, Honduras y Guatemala).

Ante este panorama sombrío, la organización de amplios sectores de la población, a menudo liderada por mujeres en contextos locales de violencia, y su lucha

¹ Hay una vasta literatura sobre las marcadas diferencias y similitudes entre la represión política de Centro y Sudamérica. Nuestra intención aquí es resaltar la intolerancia que esta transformación social generó entre las élites locales y el gobierno de los Estados Unidos.

cotidiana por justicia social y dignidad, nos proveen destellos de esperanza. Este libro se enfoca en varias de estas experiencias. A pesar de lo denso y de la condición aparentemente impermeable de los contextos de violencia extrema, la expresión de la agencia humana es posible y nos marca caminos para futuras luchas instalando ejemplos esperanzadores. Esta compilación también documenta las alianzas que se forman entre los sujetos víctimas y otros actores, particularmente académicos comprometidos, y explora cómo estas alianzas forman comunidades emocionales, donde emociones como la indignación, la solidaridad, la empatía y el coraje, entre otras muchas, se vuelven centrales en estos escenarios. Estas experiencias proveen, a su vez, “destellos de esperanza”, cuentas que requieren ser restauradas no sólo por la historia, sino como un componente esencial de la justicia social de cara al futuro (Benjamin, 2008; Pearce y Macleod, en este libro).

Nuestro foco estará en estas experiencias de resistencia a la violencia de los últimos 35 años, que asumen diferentes expresiones y contornos en México, Colombia, Guatemala, El Salvador y Chile, en contextos de dictaduras militares, conflictos armados y sus secuelas, de violencia estructural y cotidiana, desplazamientos forzados y crimen organizado. El involucramiento de las autoras en estas experiencias varía de un acompañamiento cercano a uno menos directo, bajo el marco más amplio de un compromiso por la justicia social.

Comunidades emocionales

La amplitud del concepto de comunidades emocionales, acuñado por Myriam Jimeno, está aún en construcción. Esta colección de ensayos explora y enriquece el concepto a partir de varias experiencias en América Latina; nutriéndolo con debates teóricos y reflexiones acerca del rol que las emociones tienen en la vida cotidiana y la lucha social. La noción de “comunidades emocionales” surge de una investigación llevada a cabo durante muchos años por Jimeno y su equipo de estudiantes del Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, con sobrevivientes de una masacre en el suroeste colombiano en 2001. El acontecimiento forzó a los sobrevivientes nasa a desplazarse a tierras designadas para ellos por el gobierno en otra parte de la región del Cauca, donde reconstruyeron sus vidas y formaron una nueva comunidad cabildo; Jimeno y su equipo trabajaron con los sobrevivientes desplazados para la reconstrucción individual y colectiva de sus memorias y se dieron cuenta de la importancia de las dimensiones políticas y emocionales en la relación que se había generado entre los residentes de la comunidad de Kitek

Kiwe y el grupo de académicos y estudiantes. La narración continua desde donde los sobrevivientes brindaron sus testimonios y la escucha cercana del equipo de investigación, gestó una complicidad a partir de la cual la comunidad pudo contar sus historias, denunciar la masacre, y representarla mediante conmemoraciones anuales (Jimeno, Varela y Castillo, en este libro).

En este proceso largo de acompañamiento, el equipo de investigación escribió ampliamente acerca de la masacre, la supervivencia y reconstrucción de la vida de la gente, a partir de la reconfiguración de sus identidades en el cabildo Kitek Kiwe (Jimeno, Castillo y Varela, 2011 y 2015; Jimeno, 2010; entre otros). Daniel Varela, Ángela Castillo y otros miembros del equipo también contribuyeron a las conmemoraciones y respondieron a los requerimientos del colectivo con un documental que registra su historia reciente a partir de narrativas visuales y orales.²

La noción de comunidades emocionales ofrece un puente entre la propia genealogía de Jimeno en el estudio de las emociones y una amplia exploración de la etnografía, la investigación colaborativa y los lazos entre víctimas y academia. A raíz de los diversos estudios sobre violencia que la autora encaró desde 1991, concluyó que había una clara relación entre los procesos cognitivos de razonamiento, las memorias, las afirmaciones y el rol que las emociones desempeñan en las experiencias de violencia (Jimeno, 2004). A partir de dimensiones culturales de las emociones, exploradas por autores como Reddy, Lila Abu-Lughod y Catherine Lutz, la autora trae el debate marginal de las emociones en las ciencias sociales al terreno de la memoria y la acción colectiva, luego de un largo y profundo trabajo de colaboración con el kitek Kiwe.

Con el paso de los años, el pensamiento de Myriam Jimeno sobre las comunidades emocionales se expandió enormemente. Actualmente, pone en el centro nociones de experiencias vividas desde dimensiones de la política colectiva, lo cultural y lo emocional, situando la importancia de lo performativo sobre eventos traumáticos y la naturaleza de la relación de las comunidades emocionales, dentro del propio Kitek Kiwe, su relación con colaboradores cercanos, como la autora y su equipo, con una audiencia más amplia durante las conmemoraciones anuales. En una entrevista de Morna Macleod, Jimeno enfatizó la naturaleza performativa y político-cultural de las comunidades emocionales en contextos de violencia, memoria y justicia.

² El documental se intitula *Kitek Kiwe, nuestra memoria* y fue dirigido por Pedro Tattay Bolaños [https://www.youtube.com/watch?v=L1PN4_FEeO0].

Se produce en el proceso de narrarle a otro, atestiguar para otro, un sufrimiento vivido y lograr que el otro se identifique en ese sufrimiento a través de un relato, una narrativa. A veces es una narrativa escénica, a veces es una narrativa ritual, a veces es una narrativa política. Lo que argumento es que esa narrativa política adquiere verdadero efecto cuando construye comunidad emocional. Es decir, cuando el dolor de la víctima no queda particularizado en la víctima, sino es extendido a otras audiencias que permiten identificar y conmoverse profundamente y que eso es un vínculo político, no simplemente una compasión momentánea, sino que se traduce en un vínculo político que puede ayudar a acciones reivindicativas: en pro de encontrar justicia, en pro de castigar a los culpables, en pro de saber qué ocurrió, en pro de la verdad, en pro de que las víctimas sean reparadas de una manera integral (Jimeno y Macleod, 2014).

Jimeno no idealiza las comunidades, en tanto apunta permanentemente al riesgo de manipulación que, a partir de la emergencia de ciertos liderazgos carismáticos, pueda desencadenar en una trivialización del dolor y “la dimensión del sufrimiento en desmedro de la acción restaurativa que la propia gente hace. Como esa pornografía de la violencia, cuando te fascinas con el horror. Ese es un peligro. Porque ese peligro encierra a las personas en su condición de víctimas, cuando lo que ha sido tan importante es la reestructuración, el replanteamiento de la categoría de víctima como categoría activa y no pasiva” (Jimeno y Macleod, 2014).

Al riesgo de manipulación por parte de líderes carismáticos, se suman los discursos oficiales que apelan a las emociones con el fin de mostrar un acercamiento con las víctimas en contextos de innegable impunidad. Apelar a las emociones puede ser usado para una variedad de propósitos y algunas veces para fines cuestionables. Sin embargo, la noción propuesta por Jimeno tiene múltiples virtudes, en tanto incluye las emociones en las luchas de víctimas sobrevivientes, y las emociones que despiertan entre académicos y audiencias más amplias. El término también apunta a la naturaleza cultural y política de las emociones. El dolor individual compartido a otros es un punto de partida para la formación de comunidades emocionales. La circularidad que adquieren las emociones en escenarios y acciones compartidos, nos permite comprender que el dolor, la tristeza, la rabia y la indignación no pertenecen sólo a las víctimas, sino que circulan en acciones políticas concretas afectando a “otros” próximos. Aunque es clara la incapacidad de sentir la experiencia directa del dolor vivido, somos permeados por ésta por medio de los límites porosos de nuestros cuerpos y mentes.

La historiadora Barbara H. Rosenwein planteó el concepto de comunidades emocionales, pero desde un contexto y enfoque disciplinar distintos. Su libro *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (2006) y otros escritos han tenido un impacto considerable para otras comunidades académicas que abordan el tema de las emociones, en tanto Rosenwein (2006; 2010) llena un vacío dentro de las ciencias sociales, reconociendo no sólo la importancia de las emociones en contextos históricos específicos, sino también cómo los grupos se forman alrededor de valores y sentimientos compartidos:

Las comunidades emocionales son en gran medida lo mismo que las comunidades sociales—familias, vecindarios, sindicatos, instituciones académicas, monasterios, fábricas, pelotones, cortes principescas. Pero el investigador que las observa busca principalmente descubrir los sistemas de sentimiento, de establecer qué es lo que esas comunidades (y los individuos dentro de ellas) definen y evalúan como positivo o perjudicial para ellos (porque es acerca de esas cuestiones que la gente expresa sus emociones); las emociones que ellos valoran, devalúan o ignoran; la naturaleza de los lazos afectivos entre la gente que ellos reconocen; y los modos de la expresión emocional que ellos esperan, alientan, toleran, y deploran (Rosenwein, 2010, p. 11; traducción de las coordinadoras).

El concepto de comunidades emocionales planteado por Rosenwein varía sustancialmente del propuesto por Jimeno, en tanto la visión de esta última apunta a una dimensión más política, a la vez que se funda sobre análisis de la violencia, la memoria y la justicia. Sin embargo, ambas nociones tienen ciertos aspectos en común que distancian a las autoras de otros abordajes académicos de las emociones provenientes de la psicología cognitiva, la individuación y biologización, y que tienden a congelarlas en el tiempo como entidades estáticas. Por el contrario, Jimeno y Rosenwein comparten un abordaje constructorista de las emociones —particularmente aparente en la relación que estableció el equipo de Myriam Jimeno con los indígenas nasa. Rosenwein advierte, por ejemplo, los riesgos de los abordajes de las emociones desde posturas como las de Nussbaum, quien plantea un desacuerdo “[con] el relativismo implicado en el constructorismo social” (2006, p. 16).

Como historiadora, Rosenwein es claramente cautelosa del “presentismo” (2010, p. 5), al afirmar que las emociones pueden cambiar con el tiempo: “como son experimentadas, expresadas e interpretadas, están moldeadas por las sociedades en las que están insertas” (2010, pp. 8-9; traducción de las coordinadoras). En la misma línea, Jimeno y su equipo muestran que las sociedades pueden cambiar rápidamente,

con la pérdida de lugar luego de un acontecimiento y la reconfiguración de identidades mediante la actuación de la memoria como un puente que conecta el “antes” con el “después” (Jimeno *et al.*, 2011, p. 276). Algunas de estas vinculaciones entre las emociones y lo político serán retomadas a lo largo de este libro.

Las comunidades emocionales constituyen nuestro punto de partida para explorar experiencias de momentos y lugares compartidos, donde la memoria adquiere un sentido de reparación inserta en demandas por justicia, así como las emociones y lo político se intersectan y entrelazan en la relación entre víctimas y actores solidarios. Si bien se plantea la idea de comunidad emocional como este aspecto de emociones colectivas compartidas que configuran la pertenencia a un grupo a partir de regímenes emocionales (Rosenwein, 2010; Cornejo, 2016), la noción va más allá. Vinculada con los procesos de memoria, nos permiten incorporar dimensiones que trascienden al propio grupo de víctimas y que incorporan las afecciones de la audiencia, creando lazos de solidaridad dentro de luchas políticas por justicia. Quienes nos volvemos parte de estas expresiones de solidaridad, lo hacemos de múltiples maneras: a partir de la documentación testimonial, el acompañamiento, llevando a cabo reportes expertos que ponen el conocimiento al servicio de víctimas agraviadas, entre otros.

Por otro lado, la noción de “comunidades emocionales político-estratégicas” emerge en este libro como un nuevo concepto. Lynn Stephen lo propone para analizar cómo los testimonios de víctimas del terremoto de la Ciudad de México en 1985, viajaron en el tiempo a partir de las crónicas de Elena Poniatowska, y permitieron renovar la memoria traumática en otros contextos políticos. La autora plantea que las comunidades emocionales no sólo resultan del efecto de formas tradicionales de protesta, sino que nos sugiere verlas en un contexto más amplio de ética compartida que conecta distintos momentos históricos.

Este concepto abre la posibilidad de repensar el involucramiento en sucesos donde los autores no estuvieron presentes, sobre cómo los procesos pasados se actualizan a partir de los testimonios. Esta amplitud de la noción de comunidades genera un quiebre con barreras espaciales y temporales. La comunidad deja de ser percibida como cercana y fija, referida siempre al presente. Al trascender estos límites, los testimonios conectan temporalidades y espacialidades, como analiza Morna Macleod a partir de la experiencia del Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo (MCTSA) durante la dictadura en Chile. Macleod muestra cómo el Movimiento articuló toda una suerte de solidaridades, emociones y éticas compartidas a través del tiempo. Aunque la autora no participó en ninguna de las actividades del MCTSA, su activismo

a favor de los derechos humanos y contra la dictadura militar en Chile posibilitó una cercanía con varios de sus miembros. La recopilación testimonial que forma parte de su capítulo en este libro es reciente y recoge las experiencias de algunos de ellos, así como también se embarca en la tarea de recuperar sus acciones pasadas a partir de los videos que circularon. Diversos registros, distantes en el tiempo, capturan el poder de las acciones de este Movimiento contra la tortura, así como su impacto en otros, contribuyendo a la documentación de la historia reciente de esta experiencia relativamente poco conocida.

El análisis sobre las audiencias, los otros/los testigos, que acompaña estos procesos de memoria, es otra de las contribuciones importantes del libro. Ixkic Bastian Duarte explora la experiencia del retorno de refugiados guatemaltecos en México y la creación de nuevas comunidades en el marco de los acuerdos de paz que culminaron en 1996. Esto lo logra a partir de un novedoso análisis sobre los acompañantes del proceso de retorno, casi siempre ocultos en nuestras investigaciones, incluyendo ella misma: personas que acompañaron a los refugiados de manera práctica y por medio de un compromiso solidario.

Hay una gran resonancia entre los capítulos sobre esta intersección entre las esferas políticas y emocionales. Gisela Espinosa, por ejemplo, describe su investigación colaborativa con mujeres jornaleras del Valle de San Quintín, y presenta un análisis diferente sobre la violencia. Su capítulo no explora la violencia en masacres, guerras o desplazamientos forzados, sino que apunta a la violencia cotidiana que se entrelaza con las trayectorias de violencia en la vida de mujeres indígenas. La insurrección de jornaleros de 2015 le permite comprender la emergencia de estas memorias traumáticas y los impactos emocionales, pero también políticos de esta acción, intersección en la que la autora posiciona su trabajo colaborativo.

Mientras Myriam Jimeno y su equipo finalmente plantean el término comunidades emocionales; en publicaciones previas (2007) hicieron referencia a este concepto como comunidades político-afectivas. No existen entre estas nociones diferencias sustantivas; ambas forman parte del mismo proceso de análisis de aspectos político emocionales en la construcción de conocimiento. Sin embargo, en algunos capítulos de este libro el término comunidades político-afectivas es usado para subrayar esta intersección con lo político. Natalia De Marinis sitúa en su artículo la importancia de los afectos –como afectaciones– desde una perspectiva más amplia a las dimensiones emocionales. Para las mujeres triquis forzosamente desplazadas, las emociones estaban vinculadas con las afectaciones que lo abyecto del ambiente y la experiencia de desplazamiento tuvo para rehacer sus vidas y comenzar una acción de

resistencia. Jenny Pearce también retoma esta idea de comunidades político-afectivas para analizar la naturaleza de las emociones como conciencia política, crucial para los campesinos de Chalatenango, en El Salvador de posguerra, en los procesos de convertir sus memorias en historia. La politización de los afectos entre los campesinos, nos sugiere la autora, contribuye a convertir el dolor en actos de apoyo mutuo y cooperación para su reconstrucción como sujetos políticos.

Las experiencias de construcción de comunidades emocionales en este volumen retratan una noción de comunidad lejos de ser homogénea y/o armónica. Como claramente plantean Alison Crosby, Brinton Lykes y Fabianne Doiron, las comunidades están permeadas por jerarquías raciales, de género, clase y educativas, entre otras relaciones de poder que deben ser develadas en nuestro posicionamiento como investigadores. Cuando pensamos acerca de emociones compartidas, estamos obligados a involucrarnos en una reflexión ética acerca de las posibilidades y límites de la generación de empatía. No sugerimos que sea posible sentir el dolor de otros, tampoco planteamos que el dolor que sentimos al acercarnos a estas experiencias sea conmensurable con el dolor de las víctimas sobrevivientes. Sin embargo, esto no reduce la capacidad de empatía, más bien la relativiza y la contextualiza. Tanto estas como otras autoras en este libro enfatizan los cruces de las reflexiones ético-políticas en nuestra perspectiva sobre las comunidades emocionales.

Emociones, performance y empatía

Desde la década de 1970 ha emergido un interés cada vez mayor por las emociones como categoría analítica en el campo de las ciencias sociales. Una de las mayores contribuciones fue su inclusión en los análisis de la interacción social y en el campo de la acción colectiva y los movimientos sociales, instalando la crítica hacia los enfoques neurobiológicos y psicológicos que la relegaron a lo íntimo y personal, y al plano de lo no-racional. Las dicotomías dominantes: racional-emocional, público-privado, mente-cuerpo, han ubicado a las emociones por fuera del pensamiento racional científico y las ha vinculado desde las bases de la diferencia de género como aspectos de lo femenino y la otredad. Como plantea Ahmed: “No sólo están por debajo, sino por detrás del hombre/humano” (2015, p. 23).

El orden jerárquico evolucionista que caracterizó las emociones como aquello no atribuible a la razón y/o vinculado con el desborde irracional tipificó unos cuerpos por sobre otros. Se ha construido una jerarquización de las emociones que es a la vez racional, pero también racial, es decir, el “ser emotivo” se vuelve una

característica de unos cuerpos y no de otros: mujeres, indígenas, afros y otros grupos subalternos son considerados “más débiles”, “primitivos” y relegados a la “otredad”, “reductos de emocionalidad incontrolada, a menos que mecanismos como la educación la prevengan” (Jimeno, 2004, p. 28). Esta naturalizada creencia occidental que racializa y feminiza a las emociones, es lo que se pone en tela de juicio con muchos de los avances dados en las últimas décadas desde diversos campos disciplinares.

Desde la llamada sociología de las emociones se retoman autores clásicos como Simmel, Weber y Durkheim, así como el interaccionismo de Erving Goffman, retomado luego por Randall Collins y Theodore Kemper, entre otros (Sabido, 2011; Ariza, 2016). Estos trabajos realizan un aporte importante al incorporar las emociones al ámbito de la acción social y comprenderlas desde un enfoque sociológico e interaccionista para el análisis, principalmente, en el campo de estudio de los nuevos movimientos sociales. Las emociones estarían ubicadas como un punto fundamental de conocimiento y decisión, al igual que la racionalidad. Es más, para algunos estudiosos las emociones son las protagonistas en el impulso hacia la acción social (Jasper, 2011).

La antropología ha realizado otra importante contribución al incorporar las dimensiones culturales. Como plantea Lutz (1986), buscar la esencia de las emociones y del pensamiento en los límites individuales, y no relegadas al plano de lo psicológico, “convierte a las emociones en características de individuos más que de situaciones, relaciones o posiciones morales. En otras palabras, son construidas como fenómenos psicológicos más que sociales” (1986, p. 289; traducción de las coordinadoras). En esta misma reflexión acerca de los límites, Le Breton (2013) plantea que la emoción no es una sustancia o un estado fijo, sino que se transforma de acuerdo con los contextos, la audiencia y los análisis del propio individuo. Es decir, tal como plantea Lutz, el sentido cultural desde donde han sido teorizadas las emociones no está en duda y esto se debe al sentido común euroamericano de que es posible identificar la esencia de las emociones, que son universales y que pueden ser analizadas desde su extracción de los contextos personales, sociales y culturales (1986, p. 288). Otra de las contribuciones desde la antropología fue la realizada por Renato Rosaldo al introducir el análisis de las emociones como expresión y fuerza cultural, reflexión surgida luego de la muerte de su esposa Michelle Zimbalist Rosaldo. Fue a raíz de esta experiencia dolorosa cuando el autor logró comprender la ira como parte de la aflicción, emoción que llevaba a los ilongots a la práctica de la caza de cabezas. Luego de 14 años de su trabajo etnográfico pudo comprender el lugar de las emociones en esta práctica que había visualizado como parte de un intercambio (Rosaldo, 1993). Esta noción de sujeto posicionado nos remite a aquella planteada por Donna Haraway (1988) respecto

al conocimiento situado del feminismo, cuyo reconocimiento resulta fundamental para situar nuestras propias experiencias como punto de partida del análisis estableciendo una crítica hacia las pretensiones de objetividad y universalidad.

La afectividad nos permite ubicar esta reflexión sobre el “adentro” y el “afuera” no como entidades desagregadas. Por un lado, desde el mismo entendimiento de las emociones y los límites porosos del cuerpo y el espacio; por otro, desde los posicionamientos situados de nosotras como investigadoras en contextos de dolor y expresión cultural de las emociones. Dentro del llamado “giro afectivo” de las ciencias sociales (Clough y Halley, 2007), se planteó la necesidad de repensar el papel del afecto como afección, como la capacidad del cuerpo de afectar y ser afectado, de involucrarse, de conectar. Esta perspectiva spinoziana, retomada por los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari, parte de una crítica a la construcción discursiva y razón-centrada de la subjetividad para incorporar tanto el cuerpo, la materia, el tiempo y el ambiente, es decir, un sustrato más amplio de afecciones que involucran a la subjetividad (Clough y Halley, 2007; Navaro-Yashin, 2012).³

Por ejemplo, Navaro-Yashin (2012) analizó las afectaciones del ambiente para la expresión emocional entre los desplazados de Chipre. Para la antropóloga, la melancolía que expresaban los desplazados era el efecto/afecto del ambiente en sus cuerpos. Dicha melancolía no se encontraba sólo como sustancia en los sujetos individuales, sino que también estaba presente en los objetos y en el ambiente destruido donde los desplazados debían rehacer sus vidas.

Para Sara Ahmed (2015) estos nuevos giros en el estudio de las emociones trascienden los avances que la psicología había realizado y van más allá de la sociologización, individualización y biologización de las mismas. La melancolía, el dolor, el placer, la rabia, la alegría no pueden entenderse como un estado psíquico individual por fuera de una circulación de energías y emociones que afectan los cuerpos. El yo y la superficie, plantea, se vuelven límites porosos. Llevándolo a un plano más específico de nuestro argumento, que refiere a las narrativas del dolor y a las emociones que circulan y se proyectan afectándonos de múltiples maneras, la idea de la

³ La fuerte influencia de la presunción de interioridad conceptualizada como una entidad separada, dejó de lado la posibilidad de esta mirada circular de los afectos, de un adentro y afuera más porosos, de una materialidad que afecta la subjetividad. El pensamiento de Foucault privilegia este “afuera”, planteando, desde una crítica a la filosofía del sujeto, que la subjetividad no puede entenderse por fuera de los regímenes específicos de verdad y de gubernamentalidad que afectan los cuerpos y la subjetividad (Foucault, 2000).

porosidad de los límites recobra más fuerza. Los análisis sobre el dolor propuestos por Veena Das incorporan buena parte de estas argumentaciones. En principio, porque expresa que el dolor no puede tratarse de algo personal en tanto su expresión es justamente una invitación a compartirlo. “Es precisamente este hecho, el hecho de que la violencia aniquila el lenguaje y que por ello el terror no puede llevarse a la esfera de lo pronunciable, lo que nos invita a constituir el cuerpo como el signo mediador entre el individuo y las sociedades y entre el pasado y el presente” (Das, 1995, p. 184; traducción de las coordinadoras). Das plantea que la experiencia del dolor implica, a diferencia de otras emociones, el “encerramiento”. Lo que tiene de particular esta emoción es la manera en que esa exterioridad se introduce en el cuerpo causando el dolor.

Sara Ahmed, al plantear que los sentimientos son cruciales para la formación de superficies y fronteras entre lo externo y el propio cuerpo, argumenta que las emociones que hacen esas fronteras también las deshacen, es decir, “lo que nos separa de otros, también nos conecta con otros” (2015, p. 54). La circularidad de las emociones también proviene de los estudios del cuerpo y la performatividad desde el feminismo, enmarcados en una perspectiva posestructuralista más amplia (Rosaldo y Lamphere, 1974; Lutz y White, 1986; Jaggar, 1992; Butler, 1990; Cornejo, 2016; Taylor, 2003). En la década de 1970 se dio luz a los estudios de “performance” (Carlson, 2004; Taylor, 2003) que centran la atención en dimensiones como las emociones, las actitudes y los eventos, y su puesta en escena para un público más amplio. Analizados como actos corporalizados (Taylor, 2003; Butler, 1990; Turner, 1969), los estudios del performance han abrevado de un recorrido extenso de estudios de dramas, rituales y teatralidad desde diversos enfoques.

En los estudios de performance hay una clara vinculación entre la puesta en escena (en este caso, del agravio), su impacto y su relación con el público. Diana Taylor (2003) enfatiza en que más que enfocarnos en qué es el performance, debemos preguntarnos qué permite hacer; la autora propone un marco desde donde situar el performance como un acto de transferencia de “conocimiento” que establece una crítica a qué se ha entendido por conocimiento desde el logocentrismo europeo que priorizó la escritura por encima de los actos de cultura expresiva y corporalizada. Enfocarnos en los escenarios, más allá de la escritura del pasado, nos adentra a una metodología crítica y situada de nuestros registros, interacciones e implicaciones emocionales, ya no como algo relegado a los otros, sino a las implicaciones que tienen los eventos traumáticos para quienes nos involucramos en estas experiencias.

En este libro, nuestro punto de partida y posicionamiento como investigadoras comprometidas se vuelve una reflexión transversal. Estas reflexiones incluyen las nociones de “conocimiento situado” (en De Marinis), “investigación-acción participativa feminista” (en Crosby, Lykes y Doiron), “sistematización colaborativa” (en Espinosa), “investigación colaborativa” (en Jimeno, Varela y Castillo), y las metáforas del adentro/afuera propuestas por Joanne Rappaport (en Macleod). Rappaport (2008) plantea las metáforas entre “adentro” y “afuera” para nombrar y comprender la complejidad que asumen diferentes posicionamientos y colaboración entre comunidades, intelectuales y académicos nacionales y extranjeros. Estas metáforas, lejos de convertirse en ubicaciones fijas y esencialistas, iluminan los cambiantes acercamientos y/o distanciamientos entre diversos actores involucrados en procesos colaborativos académicos, educativos y/o políticos. Las autoras de este volumen reflexionan sobre sus diversos posicionamientos y ubicaciones en relación con los sujetos con quienes trabajamos y las diversas posibilidades y retos de la co-construcción de conocimiento.

Comprender las múltiples jerarquías que atraviesan las interacciones y relaciones entre investigadores, acompañantes voluntarios (Bastian, en este libro) y testigos expertos (Crosby, Lykes y Doiron; y Stephen, todas en este libro) permite instalar una reflexión ético-política acerca de la propia noción de comunidad, encontrando más que armonía, una conflictiva heterogeneidad como tensión permanente y productiva. En los capítulos de Crosby, Lykes y Doiron, así como en el de Stephen se profundiza acerca de la noción de *Nos-otras* para comprender estas tensiones y la manera en que el nombrarlas es la única vía para descolonizar las emociones, evitando el sensacionalismo y poniendo en el centro la experiencia y la autoridad de quienes han sufrido una situación traumática.

Historia, memoria, testimonios y justicia

Comunidades emocionales: resistiendo a las violencias en América Latina reúne experiencias de violencia extrema en la historia reciente de Chile, México, Colombia, El Salvador y Guatemala. Más que detenernos en la copiosa documentación de atrocidades cometidas durante las dictaduras de la década de 1970, los conflictos armados centroamericanos de la década de 1980, y en el incremento de la inequidad y violencia estructural relacionada con el neoliberalismo y la violencia de Estado, nuestro foco está en el análisis de la resistencia de hombres y mujeres frente a la represión política, la inequidad, el racismo, el sexismo y otras formas de opresión. Para lograr esto, distinguimos entre memoria e historia, comprendiendo el rol de cada una. La memoria,

nos dice Enzo Traverso, “es un conjunto de recuerdos que pueden ser individuales o colectivos, es una representación del pasado que se construye en el espacio público. La historia, en revancha, es un discurso crítico sobre el pasado. La historia es un trabajo de reconstrucción, de contextualización, de interpretación del pasado, por medio de la fabricación de un relato, de una narrativa o de varias narrativas sobre el pasado” (2016, pp. 19–20).

Los capítulos en este libro entretienen la memoria con la historia reciente. Walter Benjamin nos provee pautas para comprender la importancia de capturar “destellos” de la memoria, para proveer semillas de esperanzas para el futuro: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como verdaderamente fue’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro” (2008, p. 40). Nuestra tarea como académicas comprometidas se vuelve entonces “cepillar la historia a contrapelo” (2008, p. 43), excavando en los destellos de la historia de hombres y mujeres, y de sus luchas por la justicia social en un contexto de violencia extrema. De esta manera, contribuimos a superar narrativas de violencias que suprimen cualquier posibilidad de expresión de la agencia humana, recuperando procesos organizativos en el pasado capaces de restablecer “un concepto del presente como un tiempo del ahora en el que están incrustadas astillas del tiempo mesiánico” (Benjamin, 2008, p. 117).

Este volumen ofrece diferentes caminos en el entendimiento de la relación entre la memoria y el pasado reciente, en diversos contextos y temporalidades. Los capítulos que ahondan en experiencias desde las décadas de 1970 y 1980 incluyen trabajos de memorias, como el involucramiento de Pearce en el Museo de Memoria Histórica de la posguerra en El Salvador y la experiencia que Bastian narra sobre su acompañamiento de refugiados guatemaltecos en México en su retorno a Guatemala. Macleod y Stephen también reconstruyen procesos de la década de 1980, aunque las autoras no participaron directamente en los casos particulares, sino que se vieron involucradas en eventos relacionados en ese tiempo y en la actualidad. Esta situación de acercamiento indirecto permite ampliar la propia noción de involucramiento, al analizar los efectos que los testimonios tienen en el tiempo. A partir de la documentación de testimonios actuales, las autoras reconstruyen la historia reciente y realizan conexiones sobre la manera como estas memorias se reactivan en el contexto actual de violencias.

El libro no se enfoca en la tan estudiada literatura sobre justicia transicional, tomando por el contrario el testimonio como un mecanismo usado tanto durante como después de periodos de represión. El testimonio ha desempeñado un rol muy relevante en América Latina, por lo menos durante las últimas cinco décadas

revisitadas en este libro, formando parte sustancial de los repertorios de acción política, particularmente alrededor de los movimientos sociales de izquierda. Como Beverley (2008) nos recuerda: “La palabra testimonio lleva la connotación en español del acto de testificar o dar testimonio en un sentido legal o religioso” (2008, p. 574; traducción de las coordinadoras), particularmente entre víctimas sobrevivientes que no tienen otros canales para expresar sus agravios. Los testimonios en el contexto actual de violencia y represión son una llave para “poner las cosas claras,” proveyendo voz y lugares de encuentro en escenarios públicos. “La cuestión del *testimonio* –la narrativa testimonial– entreteje el ‘deseo de objetividad’ y el ‘deseo de solidaridad’ en su situación de producción, circulación y recepción” (Beverley, 2008, p. 571; traducción de las coordinadoras). A partir del testimonio, lo indecible se expresa en búsqueda de solidaridad de aquellos a quienes se dirige.

Los testimonios viajan a través del tiempo y se vuelven una herramienta efectiva de denuncia en el aquí y ahora. Con indignación y desconcierto, la catequista maya achi’ Carmelita Santos, preguntó durante el encuentro de la Federación de Familiares de Desaparecidos (Fedefam) en 1983 en la Ciudad de México: “¿Por qué nos están matando como chuchos [perros]?”. Rompió el silencio durante el encuentro y resaltó la crueldad y la negación de la dignidad humana perpetrada en comunidades indígenas, demandando acción urgente y solidaridad. Elizabeth Lira, pionera en los usos terapéuticos del testimonio luego de la dictadura militar en Chile, trabajó con ex presos políticos y con familiares de los detenidos–desaparecidos, cartografiando estas conexiones entre el trauma personal y colectivo, con las emociones y los eventos. Este abordaje visibilizó los impactos más íntimos de la tortura y la desaparición en relación con la estructura política más amplia del contexto de la dictadura, permitiendo comprender las implicaciones políticas que estos métodos tenían en la destrucción de oponentes políticos: “El testimonio como herramienta terapéutica constituyó una manera de integrar los aspectos de la experiencia traumática vivida a causa de la represión política” (Lira, 2007, p. 35).

Así, en este libro se discute ampliamente el rol del testimonio en la visibilización de las luchas políticas y la resistencia. El testimonio, en estas experiencias, contribuye a los trabajos de memoria, en la recomposición personal y colectiva, subrayando voces y experiencias de violencia silenciadas, como lo es particularmente el caso de poblaciones indígenas. Entendemos el testimonio tanto verbal como no verbal, en tanto hay otras maneras de testificar que son específicas en contextos diversos. En los capítulos de Jimeno, Varela y Castillo y en el de De Marinis, tanto las comunidades desplazadas nasa en sus conmemoraciones y los actos públicos de los desplazados triquis, ampliaron las propias nociones de narrativa oral para incorporar

significados diversos de emociones, (in)justicias y otras formas de conocimiento. Éstas se expresaron en actos performativos que permitieron la expresión del dolor en sus propias formas narrativas y conocimientos históricamente excluidos de los espacios de justicia. A su vez, mostraron la continuidad de la injusticia y la reivindicación de las comunidades como “víctimas milenarias”, trazando trayectorias de exclusión y victimización mucho más amplias (Jimeno *et al.*, en este libro).

Por su parte, Crosby, Brinton y Doiron, así como Gisela Espinosa, analizan la oralidad de los testimonios en dos terrenos distintos que involucran a mujeres indígenas en Guatemala y México. En el caso de Espinosa, las reflexiones se derivan del acto de testimoniar en el contexto de la sistematización colaborativa de experiencias organizativas de mujeres indígenas jornaleras, interseccionando las trayectorias migratorias y de violencia con los continuos de violencia en los campos jornaleros agrícolas del país. En el caso de Crosby, Lykes y Doiron, el papel del testimonio de mujeres víctimas de violencia sexual y de los “testigos expertos” en los espacios de justicia oficial en el Juicio de Sepur Zarco, es analizado críticamente a la luz de las jerarquías de género, racial y política materializadas en estos espacios.

Lynn Stephen (2017) identifica diferentes tipos de testimonios, desde los repertorios orales ancestrales de las comunidades indígenas, los ya mencionados testimonios de denuncia y de voces subalternas, hasta el “testimonio experto”, que incluye a su vez los peritajes. En estos últimos, los “expertos”, al usar su capital social y credibilidad académica, se convierten en traductores y defensores de los que no tienen voz.

Esta diversidad, lejos de ser una limitante en el diálogo de experiencias, se convierte, en este trabajo y en nuestros diálogos, en una oportunidad desde donde repensar la importancia del testimonio y la memoria, pero también los marcos narrativos que permiten determinadas denuncias y que a su vez imponen límites en determinados escenarios. Por esta razón, pensamos que no es posible hablar de una memoria, de una visión y sentido único del pasado, ni siquiera de una forma en singular de los sentidos que pueda tener en términos políticos y afectivos. Hablamos entonces de memorias, de las luchas por la verdad, de formas narrativas diversas y de usos políticos distintos. Y hablamos también del presente, en tanto es en el presente donde la memoria y ese pasado adquiere sentido como potencial transformador y creativo futuro, como devenir. La memoria no se ancla en el pasado, o por lo menos no es su punto de partida, sino que es el peligro presente lo que da sentido a ese pasado operando la memoria como un puente que conecta y articula el devenir de la historia (Calveiro, 2006; Jelin, 2002).

Las memorias tampoco se oponen al olvido, sino que lo incluyen de diversas maneras. Por la voluntad política del olvido bajo la imposición de borrar huellas, por

la ausencia de marcos narrativos que permitan expresar ese recuerdo, pero también por el olvido “evasivo” de quienes prefieren olvidar para seguir viviendo (Ricoeur, 2004). Esta relación entre el recuerdo y el olvido, que adquiere tanta fuerza en la actualidad y en contextos de impunidad presente, configura la coloración afectiva de la memoria. Como lo plantea Jelin, “el acto de recordar presupone tener una experiencia pasada que se activa en el presente, por un deseo o un sufrimiento, unido a veces a la intención de comunicarla. No se trata necesariamente de acontecimientos importantes en sí mismos, sino que cobran una carga afectiva y un sentido especial en el proceso de recordar o recordar” (2002, p. 27). Esa carga afectiva impresa fuertemente en eventos traumáticos, que lo vuelve indecible de muchas maneras, se convierte en un nexo inextricable con la memoria, volviendo el olvido no su contrario, sino una parte importante de la misma.

La memoria a la vez que ligada necesariamente a dimensiones emocionales, como el sufrimiento, la alegría, tristeza, etcétera, también está estrechamente vinculada con lo colectivo. Desde los primeros planteamientos de Halbwachs (2004), la dimensión colectiva ha sido retomada por otros tantos teóricos de la memoria. Y es necesariamente colectiva en tanto sólo es posible mediante referentes construidos socialmente a los que Halbwachs ha llamado “marcos de la memoria”, propios de las colectividades para articular y dar sentido a un pasado común. El nosotros, como espacio y momento, articula los recuerdos compartidos, a la vez que legitima la memoria desde un sentido de identidad. Para Pollak (2006), existen acontecimientos “vividos indirectamente”, o sea aquellos acontecimientos experimentados por el grupo o la colectividad que el individuo se encuentra tan identificado que se vuelve difícil definir si participó o no. Lo mismo ocurre con la identificación de lugares y personajes. Se dan transferencias de la herencia —dice— donde es casi imposible demarcar el límite entre la memoria individual y la colectiva.

En nuestras experiencias, el testimonio se volvió una posibilidad de relación. Una invitación, como planteamos anteriormente, donde los afectos circularon en los límites de lo decible y de los cuerpos. Nuestro acercamiento con las víctimas implicó a su vez una reflexión —inacabada— sobre la ética de la escucha, que involucra también la empatía. La tristeza que supone padecimientos corporales, el dolor y el miedo o terror que anulan la capacidad de nombrarlo, la impunidad que restringe la manifestación de la denuncia —por ejemplo, por la ausencia de mecanismos de protección para aquellas personas que dan sus testimonios en diversos escenarios—, complejizan aún más los contextos culturalmente diversos donde lo emocional se expresa, actúa, se corporaliza y circula. En varios capítulos de este libro, el énfasis está dado a la escucha, así como a los miembros de audiencias donde los testimonios

son transmitidos. Jelin (2002) sugiere el concepto de huella testimonial, el cual es retomado en algunos otros capítulos, para integrar ambas experiencias: la de los sobrevivientes al narrar su experiencia a otros, y a esos otros que se vuelven testigos de los eventos. La relación entre contar y la responsabilidad de escucha se inscribe necesariamente en esta relación dialógica e interacción compartida. El concepto de “oyente empático” propuesto en este libro sintetiza estas interacciones e implicaciones colectivas de los testimonios.

Nuestro posicionamiento respecto de la ética de la escucha, la empatía y la conexión con víctimas se ha dado principalmente por nuestra mirada crítica hacia los procesos de emergencia de toda una industria del testimonio y el trauma. Un desfile de “expertos del trauma”, como lo nombra Castillejo Cuellar (cfr. Fassin, 2009), que necesariamente nos lleva a reflexiones críticas en torno a las posibilidades, pero también a los límites de nuestras acciones en estos escenarios. Muchos de estos análisis críticos se han dado en relación con el silencio de las víctimas, con el uso político de los testimonios y con las relaciones de poder, de género y raciales en algunos contextos que involucran a poblaciones indígenas y/o afros, que se crean entre quienes están obligados a dar el testimonio y quien se encuentra en el lugar moral de la escucha (Crosby y Lykes, 2011; Theidon, 2009).

Algunas de estas posturas plantean que el eje problemático se haya en la noción de víctima encasillada dentro de marcos normativos y enunciativos específicos, que definen quién es una víctima y quién no, cuáles son las condiciones a partir de las cuales puede situarse como víctima, cuál es la acción esperada de una víctima y cuál no, qué se dice y qué se oculta. Estas preocupaciones parten de las relaciones desiguales con el Estado, donde el posicionarse como víctima, dentro de los marcos institucionales, es la única manera de interpelar al poder, pero desde sus propias lógicas (Castillejo, 2009; Fassin, 2009). Por otra parte, las comisiones de verdad y políticas de resarcimiento pueden revertirse en direcciones inesperadas: desde archivar los informes y no cumplir con sus recomendaciones, burocratizar las medidas de reparación, hasta convertirlas en inaccesibles, desagradables o moralmente ofensivas. Los capítulos de Jimeno, Varela y Castillo y el de Jenny Pearce discuten el rechazo que los sujetos tuvieron a posicionarse como víctimas, en tanto sentían que esto contribuía al despojo de su agencia. “¿Somos víctimas o sobrevivientes?”, se preguntaron los campesinos de Chalatenango, El Salvador.

Como plantean Alison Crosby y Brinton Lykes (2011; Crosby, Lykes y Doiron, en este libro), “contar la verdad” y reconstruir el pasado no es un acto neutral, sino que involucra necesariamente una construcción de género, política y cultura. Una de las principales críticas que se han dado a los usos institucionales de estas

comisiones es la neutralidad respecto a la perspectiva de género. La invisibilización de los agravios hacia las mujeres abrevia de dos aspectos reconocidos: el carácter universalizante de los derechos humanos que suprime las diferencias a partir del principio igualitario, y la subvalorización generalizada de la violencia contra las mujeres en tiempos de guerra que se explica, entre otras, por una invisibilización de la violencia hacia las mujeres en tiempos de paz. Crosby y Lykes (2011), Ross (2010) y Theidon (2006), en Guatemala, Sudáfrica y Perú, respectivamente, analizan el silencio como forma de sobrellevar la vida ante la impunidad, el sexismo y la falta de justicia que enfrentan las mujeres.

Nuestras experiencias parten no sólo de estas críticas sino también de las posibilidades de revertir situaciones como estas que lamentablemente proliferan en diversos escenarios de violencia política en América Latina. La noción de conocimiento situado desde el feminismo (Haraway, 1988), pero también desde las corrientes de investigación colaborativa-activista (Speed, 2008; Hernández Castillo, 2016; Sieder, 2017), nos permite problematizar nuestras experiencias a la luz de las posibilidades de generar procesos colaborativos entre investigadores y víctimas. Estas perspectivas están enraizadas en contextos de décadas de educación popular (Freire, 1969), investigación acción participativa (Fals Borda, 1987), la antropología activista y la investigación feminista en América Latina. Intentamos, con este libro, ir un poco más allá, haciendo explícitas las relaciones que se tejen entre víctimas sobrevivientes e investigadores por medio de lazos políticos, pero también emocionales y afectivos, en la organización de resistencias a la violencia en América Latina.

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Azaola, Elena (2012). “La violencia hoy, las violencias de siempre”, *Desacatos*, núm. 40, septiembre-diciembre, pp. 13-32.
- Ariza, Marina (coord.) (2016). *Emociones, afectos y sociología: diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría. Ciudad de México: Itaca/UACM.
- Beverly, John (2008). “Testimonio, Subalternity, and Narrative Authority”, en Castro-Klaren (ed.), *A Companion to Latin American Literature and Culture*, Oxford/Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, pp. 571-583.

- Buscaglia, Edgardo (2014). *Vacíos de poder en México: el camino de México hacia la seguridad humana*. Ciudad de México: Debate (primera edición 2013).
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Calveiro, Pilar (2006). “Los usos políticos de la memoria”, en Gerardo Caetano (comp.), *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires: Clacso, pp. 359-382.
- (2012). *Violencias de Estado, la guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Carlson, Marvin (2004). *Performance: A critical Introduction*. Nueva York: Routledge.
- Castillejo Cuellar, Alejandro (2009). *Archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Clough, Patricia y Jean Halley (eds.) (2007). *The affective turn: theorizing the social*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Cornejo, Amaranta (2016). “Una relectura feminista de algunas propuestas teóricas del estudio social de las emociones”, *Revista Interdisciplina*, 4(8), pp. 89-104.
- Crosby, Alison y Brinton Lykes (2011). “Mayan Women Survivors Speak: The Gendered Relations of Truth Telling in Postwar Guatemala”, *The International Journal of Transitional Justice*, 5(3), pp. 456-476.
- Das, Veena (1995). *Critical Events: An anthropological Perspective on Contemporary Indian*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Fals Borda, Orlando (1987). “The Application of Participatory Action-Research in Latin America”, *International Sociology*, 2(4), pp. 329-347.
- Fassin, Didier (2009). *The empire of trauma: An inquiry of the condition of victimhood*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freire, Paulo (1969). *Pedagogía del oprimido*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Galtung, Johan (2003). “Violencia cultural”, *Documento Gernika Gogoratuz*, 14, pp. 1-36 (primera edición 1989).
- Halbwachs, Maurice (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza (primera edición 1968).
- Haraway, Donna (1988). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, 14(3), pp. 575-599.
- Harvey, David (2014). *Breve historia del neoliberalismo*. La Paz: Vicepresidencia del Estado.
- Hernández Castillo, R. Aída (2016). *Multiple InJustices: Indigenous Women, Law and Political Struggle in Latin America*. Arizona: The Arizona of University Press.
- Jaggar, Alison (1992). *Gender/body/knowledge: Feminist reconstruction of being and knowing*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Jasper, James (2011). "Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research", *Annual Review of Sociology*, 37(14), pp. 14.1-14.9.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Jimeno, Myriam (2004). *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- (2007). "Cuerpo personal y cuerpo político: violencia, cultura y ciudadanía neoliberal", *Universitas Humanísticas*, núm. 63, enero-junio, pp. 15-34.
- (2010). "Emocoes e política: A vitima e a construação de comunidades emocionais", *Revista Mana*, 16(1), pp. 99-121.
- Jimeno, Myriam y Morna Macleod (2014). Entrevista con Myriam Jimeno. Noviembre de 2014 [<http://mornamacleod.net/?p=767>].
- Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Ángela Castillo (2011). "Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia", *Sociedade e Cultura*, 14(2), pp. 275-285.
- (2015). *Después de la masacre, emociones y política en el Cauca Indio*. Bogotá: ICANH/Universidad Nacional de Colombia.
- Le Breton, David (2013). "Por una antropología de las emociones", *Revista Latinoamericana sobre Cuerpo, Emociones y Sociedad*, 4(10), pp. 69-79.
- Lira, Elizabeth (2007). "El testimonio de experiencias políticas traumáticas: terapia y denuncia en Chile (1973-1985)", en Pérotin-Dumon, Anne (dir.), *Historizar el pasado*, serie digital [www.historizarelpasadovivo.cl/es_contenido.php].
- Lutz, Catherine (1986). "Emotion, Thought and Estrangement: Emotion as a cultural category", *Cultural Anthropology*, 1(3), pp. 287-309.
- Lutz, Catherine y Geoffrey White (1986). "The Anthropology of emotions", *Annual Review of Anthropology*, núm. 15, pp. 405-436.
- Navaro-Yashin, Yael (2012). *The make believe space: Affective Geography in a Postwar Polity*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Pearce, Jenny (2006). "Bringing Violence 'Back Home': Gender Socialisation and the Transmission of Violence through Time and Space", en Marlies Glasius, Mary Kaldor y Helmut Anheier (eds.), *Global Civil Society 2006/7*. Londres: Sage Knowledge, pp. 42-60.
- Pollak, Michael (2006). *Memoria, olvido y silencio: la producción de identidades frente a situaciones límite* (traducción: Christian Gebauer, Renata Oliveira Rufino y Mariana Tello). La Plata: Al margen.
- Rappaport, Joanne (2008). *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Escuela de Ciencias Humanas/Editorial Universidad del Rosario.
- Reygadas, Luis (2008). *La apropiación: destejendo las redes de la desigualdad*. Barcelona: Anthropos Editorial; Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- Ricœur, Paul (2004). *Memoria, historia y olvido*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Rosaldo, Michelle Zimbalist y Louise Lamphere (eds.) (1974). *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosaldo, Renato (1993). *Culture and Truth: The Remarking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Rosenwein, Barbara H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca/Londres: Cornell University Press.
- (2010). “Problems and methods in the history of emotions”, *Passions in context: Journal of the History and Philosophy of emotions*, 1(1) [<http://www.passionsincontext.de/index.php/?id=557>].
- Ross, Fiona (2010). “An Acknowledged Failure: Women, Voice, Violence and the South African Truth and Reconciliation Commission”, en Rosalind Shaw y Lars Waldorf (eds.), *Localizing Transitional Justice*. Stanford: Stanford University Press, pp. 69-91.
- Sabido Ramos, Olga (2011). “El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: intereses temáticos y procesos de institucionalización reciente”, *Revista Sociológica*, 26(74), pp. 33-78.
- Scheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgois (eds.) (2004). *Violence in War and Peace: An anthology*. Estados Unidos: Blackwell Publishing.
- Sieder, Rachel (ed.) (2017). *Demanding Justice and Security: Indigenous Women and Legal Pluralism in Latin America*. Estados Unidos: Rutgers University Press.
- Speed, Shannon (2008). *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford: Stanford University Press.
- Stephen, Lynn (2017). “Bearing Witness: Testimony in Latin American Anthropology and Related Fields”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 22(1), pp. 85-109.
- Taylor, Diana (2003). *The archive and the repertoire: Performing Cultural Memories in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- Theidon, Kimberly (2006). “Género en transición: sentido común, mujeres y guerra”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 24, pp. 69-92.
- (2009). “La teta asustada: una teoría sobre la violencia de la memoria”, *Ideele Revista del Instituto de Defensa Legal*, núm. 191, pp. 56-63.
- Traverso, Enzo (2016). “Memoria e historia del siglo XX”, en Acuña, Graciela et al. (eds.), *Archivos y memoria de la represión en América Latina (1973-1990)*. Santiago de Chile: LOM ediciones/FASIC, pp. 17-29.
- Turner, Victor (1976). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Violencia, comunidades emocionales y acción política en Colombia

Myriam Jimeno / Daniel Varela / Ángela Castillo

Introducción

Durante la Semana Santa de 2001, el grupo armado denominado Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)¹ ingresó al Naya, una remota región del suroccidente colombiano atravesada por el río del mismo nombre. Asesinaron a más de 40 personas entre indígenas nasa, afrocolombianos, campesinos y comerciantes; así mismo obligaron a huir a otros miles que se refugiaron en albergues en las ciudades más cercanas. Al poco tiempo de la masacre, la mayoría de familias retornaron al Naya, cansados por las condiciones precarias que vivían en los albergues. Sin embargo, 56 familias de origen heterogéneo, pero donde primaba la ascendencia indígena nasa, tomaron la decisión de no volver pues se sentían en riesgo de una nueva arremetida violenta. Se embarcaron en una lucha de reclamo de derechos vulnerados que orientó su proceso de reconstrucción personal y dio vida a un nuevo grupo social, una nueva comunidad, lejos de su región de origen y con nuevos elementos de identidad y autoadscripción. Gracias a una acción jurídica, en 2004 obtuvieron la asignación, por parte del Estado colombiano, de una nueva tierra, muy cerca de la capital del

¹ En 1995, en la frontera norte de Colombia con Panamá, comandantes de nueve organizaciones ilegales “paramilitares”, se reunieron para fundar “un movimiento político-militar de carácter antisubversivo”, que se dio a conocer como Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). En 1999 conformaron el Bloque Calima que operó en el suroccidente de Colombia y que en 2001 perpetró la masacre del Naya (CNMH, 2013, p. 160).

departamento del Cauca (Popayán). Ahí fundaron un cabildo indígena² como principal organización propia, al que llamaron *Kitek Kiwe* (en lengua nasa, *Tierra floreciente*).

Entre 2008 y 2014 nos propusimos comprender el contexto complejo en el que transcurría la nueva vida y los mecanismos de la recomposición social de este grupo después del evento violento: las pequeñas y continuas acciones que emprendieron para su reactivación económica, la activación de sus redes de parentesco, las alianzas políticas y los nuevos liderazgos, las nuevas relaciones con las instituciones gubernamentales y no gubernamentales, y la adopción de formas desconocidas de interlocución con la sociedad nacional. Observamos que el eje de estas acciones fue la construcción de una narrativa de los sucesos traumáticos centrada en la categoría de *víctima* con derechos vulnerados. Tanto en los escenarios públicos donde se exponía esta narrativa, como en nuestra experiencia etnográfica de convivencia íntima con los miembros de este grupo, fue evidente que estas personas le daban a la categoría *víctima* un contenido emocional y afectivo, haciendo que ésta trascendiera mucho más allá de una simple categoría burocrática impuesta. Esto nos sirvió para entender cómo la recomposición social y la acción política de estos sujetos, implicó la reconstrucción del vínculo emocional con la sociedad mediante la producción de *comunidades emocionales*.

Desde un punto de vista analítico, las comunidades emocionales son comunidades de sentido y afecto, que enlazan personas y sectores distintos y aun distantes, en las cuales el dolor ocasionado trasciende la indignación y alimenta la organización y la movilización. El poder simbólico de la víctima para congregarse y potenciar la acción política reside pues, ante todo, en vínculos de naturaleza emocional. Por esto es central entender las emociones como actos relacionales, imbricados en la estructura sociocultural y no tan sólo como sentimientos personales. Justamente la naturaleza emocional de la categoría de víctima hace posible que el dolor sea comunicable como crítica social, y pueda convertirse en instrumento político para afianzar la débil institucionalidad. La afirmación y el vigor de la víctima hacen parte de un proceso social progresivo en el sentido de la afirmación de la sociedad civil frente al impacto de la violencia de las últimas décadas. La movilización en torno a las víctimas permite expresar, de una manera inédita en Colombia, los hechos de

² El cabildo indígena es una de las formas de organización y representación política de las comunidades indígenas. Aunque su origen son disposiciones coloniales hispánicas, la organización fue reconfigurada como herramienta política del movimiento indígena contemporáneo del Cauca.

violencia desde la perspectiva de quienes la han sufrido y hace posible articular una narrativa en la cual ventilar sentimientos de dolor, rabia y compasión para convertirlos en acción política.

Memoria, narrativa y comunidades emocionales en las conmemoraciones de la masacre

En este capítulo abordaremos tres de las conmemoraciones de la masacre del Naya realizadas por la comunidad Kitek Kiwe en abril de 2008, 2009 y 2013 en el marco de un proyecto de investigación que se prolongó durante cinco años.³ Las observamos como sucesos protagónicos de producción y transmisión de la *memoria* en el sentido que Connerton (1989) destaca: formas especiales que hacen posible recordar en común. También, las vemos como actos rituales o performativos (Alexander, 2006), en donde se decanta una *narrativa* unificada del trauma, que toma la forma de testimonios públicos y en donde se pone en juego la reivindicación política de la comunidad. Pero, sobre todo, nos detendremos en la capacidad de las conmemoraciones para conectar a los espectadores con los ejecutores del acto mediante lazos emocionales, creando lo que hemos llamado comunidades emocionales.

El término conmemoración nos habla de la memoria que se hace de algún suceso o persona a partir de una ceremonia colectiva. En Colombia, durante los últimos años, los grupos de víctimas del conflicto armado han apropiado esta expresión para referirse a los actos en los cuales rememoran hechos violentos como asesinatos, desplazamientos forzados y masacres cometidas por grupos paramilitares, guerrilleros y agentes estatales. De ahí que no nos encontramos frente a un acto singular del

³ Este proyecto de investigación se llevó a cabo de forma paralela al proceso de lucha por derechos que la comunidad Kitek Kiwe puso en marcha en los años posteriores a la masacre. El equipo de investigación diseñó el proyecto de forma tal que varios de sus productos fueran de utilidad para la comunidad y su proceso. Durante la realización del proyecto, este objetivo doble supuso tensiones de todo tipo. Por ejemplo, cómo conciliar un proyecto pensado para ser acompañamiento de largo plazo con las modalidades estrictas de financiación y producción académica. Por un lado, estas formas contemporáneas de financiación exigen resultados académicos en el corto plazo y, por otro, sólo privilegian productos académicos como libros o artículos publicados en revistas científicas. Aun cuando finalizamos las actividades de trabajo de campo en 2012, los miembros del equipo de investigación han seguido en contacto con la comunidad e incluso hemos extendido el trabajo de campo etnográfico a eventos y actividades que se salen de la línea temporal del proyecto.

grupo Kitek Kiwe, sino a una expresión más colectiva de las víctimas del conflicto armado en Colombia. La acción ritual o performática que implica una conmemoración, la convierte en el espacio ideal para decantar un relato colectivo y consensuado sobre los hechos y significados de la masacre. La finalidad de estas conmemoraciones no se agota con el ejercicio rememorativo de sus muertos, sino que se proyecta para empujar procesos de transformación social. El acercamiento etnográfico a las conmemoraciones en las que la comunidad Kitek Kiwe ha participado posibilita estudiar el papel que éstas tuvieron para la recuperación de la acción ciudadana de este grupo, a la vez que es un lente para examinar la potencia política y restaurativa de estos actos y de los procesos de construcción de memoria en general.

La figura de la víctima⁴ como testigo que narra los hechos y que construye memoria, actúa como bisagra que permite transitar del terreno individual particular hacia el campo de la acción compartida y las audiencias amplias. Para Hannah Arendt (1993), tanto la capacidad de actuar sobre el mundo como la cualidad de construir relatos susceptibles de convertirse en historia, son la fuente de la que brota el carácter político de la *condición humana*. Mediante la acción relatada, y el relato mismo como acción, los seres humanos “revelan activamente su única y personal identidad”. La narración tiene la posibilidad de pensar el horror, la *shoah*⁵ específicamente, pues es gracias a la narración como la historia se vuelve sensible para los sujetos que participan de una acción política (Arendt, 1993, pp. 203–204). El proceso de dar testimonio público del daño extrae el suceso de violencia del marco personal, o del de una comunidad cerrada, para llevarlo hasta el escenario de construcción de memoria y

⁴ El énfasis en la categoría de víctima en este texto no desconoce que su uso puede ser contentiouso. Aunque el tipo de procesos descritos en este capítulo ilumina el rol que desempeña la noción de víctima en procesos políticos contemporáneos, entendemos que en contextos sociales particulares su uso puede tener limitaciones importantes que otros investigadores ya han señalado. Por ejemplo, Laura Jeffery y Matei Candea (2006) han indicado que el enfoque sobre las víctimas puede reproducir las estructuras de subordinación en las que estos grupos sociales se hallan inmersos. De igual forma, la atención sobre ciertas formas de testimonio y no otras puede invisibilizar experiencias de víctimas y así socavar los vínculos y alianzas entre personas que han experimentado formas de violencia similares como en el caso de víctimas de racismo en Italia (Candea, 2006) o el legado de las víctimas del Holocausto (Ochs, 2006). Igualmente, y de forma opuesta a lo demostrado en este artículo, ciertos usos del término víctima despolitizan las experiencias y los procesos entendidos por estas comunidades al negar la relación que tienen ciertos hechos violentos con el mantenimiento de estructuras de poder concretas como lo describe Laura Jeffery para el caso de Mauritius (Jeffery, 2006).

⁵ Hannah Arendt rechazaba el término Holocausto por sus connotaciones religiosas.

de acción ciudadana, en el marco de una comunidad más amplia que se encuentra en la indignación moral y la solidaridad con la víctima. En las conmemoraciones de Kitek Kiwe, el testimonio se presenta mediante una construcción narrativa compartida, que sitúa el hecho y lo revincula como daño en un cuerpo social más amplio por medio del lazo de la identificación emocional.

Los vínculos afectivos que surgen alrededor de la narrativa en esos espacios conmemorativos, tienen una centralidad especial. Tomamos las emociones como el lenguaje propio en el que se expresa el relato de los hechos, y no como categorías universales o respuestas instintivas (Le Breton, 1999). Como todo lenguaje las emociones son culturales e históricas, y por tanto sólo existen en el campo de lo social e intersubjetivo. El concepto de comunidades emocionales se nos ofrece como el espacio social y semántico donde el relato y la acción cobran sentido y se hacen posibles: en este caso, vincula a ciertas personas como víctimas de un hecho de violencia particular con una audiencia amplia. Esas ataduras entre la comunidad que experimentó la violencia y los espectadores de la conmemoración, se fundan en la construcción de sentimientos de repudio moral comunes. La indignación compartida potencializa el ejercicio político público de los que fueron violentados, pues dota de legitimidad y capacidad transformadora sus críticas sociales y sus reclamos de justicia y verdad. A los espectadores que hacen parte de la estructura gubernamental, las comunidades emocionales los alientan a poner en marcha acciones institucionales concretas. A aquellas audiencias más alejadas, los anima a tomar posiciones morales similares. En este caso, esto significa recalcar la responsabilidad que grupos paramilitares, aliados con fuerza pública, agentes estatales y otros sectores de la sociedad regional, tuvieron de los hechos violentos.

Al entender las comunidades emocionales como el campo semántico donde ocurre la acción, fue necesario e inevitable dejarnos tocar afectivamente para comprender el significado de las conmemoraciones. Como investigadores estuvimos inmersos en el proceso de escenificación, algunas veces participando, otras como simples espectadores, y siempre como personas emocionalmente tocadas, producto de una identidad emocional con los reclamos de verdad y justicia. El involucramiento emocional no sólo hace parte intrínseca de las relaciones que en campo entablamos los etnógrafos, sino que además éste adquiere un valor como método de conocimiento cuando resulta ser la clave para participar de los universos de sentido que se ponen en juego en estos contextos de investigación. El compromiso emocional con esta comunidad nos implicó, en algunos momentos, apartarnos de nuestro propósito simple de analizar el sentido político de los relatos de memoria sobre la masacre,

y pasar a involucrarnos directamente en la construcción y difusión de esos relatos. Producto de esto es el texto de memoria y el video documental que realizamos en conjunto con ellos, titulados ambos *Kitek Kiwe: nuestra memoria* (Jimeno *et al.*, 2011).

Como toda acción social, las conmemoraciones también tienen limitantes, tanto externos como internos. Los primeros tienen que ver con las estructuras de poder que se interponen frente a los reclamos de justicia y cambio social. Los segundos están ligados a las disputas políticas en el interior del grupo que conmemora. Lo que veremos a lo largo del capítulo serán las diferentes acciones de memoria, de conciliación simbólica y cultural, y de mediación afectiva que transformaron estos actos rituales en lugares para la recomposición social de las víctimas y el fortalecimiento de su acción ciudadana.

En la séptima conmemoración mostraremos cómo se crea una narrativa unificada puesta en escena a partir de distintos mecanismos simbólicos. El relato de la octava conmemoración da cuenta de cómo esta narrativa está mediada por dispositivos culturales y emocionales que la transforman en vehículo de la extensión de la identidad de repudio a los sucesos. Finalmente, con la décimotercera conmemoración, destacamos cómo ésta revela las tensiones internas alrededor del liderazgo político interno y la disputa entre formas distintas de solidaridad. La disputa por saber quién enuncia la narrativa y quién la usa en espacios de incidencia política, termina por restringir los alcances de la conmemoración como acción ciudadana. En este contexto la puesta en escena de la narrativa cobra injerencia en el fortalecimiento de liderazgos internos, en desmedro de su comunicabilidad y poder de extensión simbólica externa.

2008. La puesta en escena de una narrativa unificada

En abril de 2008 visitamos por primera vez el Cabildo Kitek Kiwe. Aprovechamos el mes pues queríamos asistir a la conmemoración de los siete años de la masacre, que organizaban los miembros de la comunidad. Diseñamos un conjunto de estrategias metodológicas que nos permitieran acercarnos a la comunidad no sólo bajo el formato de la entrevista individual, sino incitar un espacio de reflexión colectiva a partir de un sociodrama sobre los hechos de la masacre y el proceso posterior.

Nos dimos cuenta de que el Centro Educativo Elías Trochez⁶ era uno de los lugares más accesibles, tanto por su ubicación, como por las dinámicas de educación propia que ahí se desarrollaban. Localizado geográficamente en el centro de la comunidad sobre una explanada elevada donde también funciona la oficina del Cabildo, la escuela era un espacio vital de la nueva comunidad. En una de las primeras asambleas en las cuales nos presentamos, expusimos la idea del sociodrama para relatar el suceso de violencia. Les pedimos representar acciones, pensamientos y sentimientos. La idea inicial fue que tres sectores de la comunidad los escenificaran: mujeres, niños y hombres adultos. Finalmente, lo que tuvo eco fue la participación de los niños dirigidos por los maestros. Durante la semana siguiente asistimos a la escuela en los horarios de clase para construir el sociodrama.

Gerson Acosta, en ese entonces uno de los maestros, estuvo de acuerdo en dividir la representación en tres actos. Él comenzó por pedirles a los niños seleccionados, alrededor de unos 20, que contaran lo que sabían y sus memorias más importantes. Algunos no recordaban los sucesos o no los vivieron, pero conocían bien el relato de boca de sus padres y de otros. Con base en estas rememoraciones y oídas, tejieron la historia y determinaron personajes y escenas. Los personajes seleccionados fueron tres familias: una compuesta por padre, madre e hijos; otra de abuela y su nieta y una última conformada por una pareja. Además, incluyeron a un mensajero, un comerciante, un raspachín (recolector de hoja de coca), un *the'wala* (médico-sacerdote nasa), un afrodescendiente, un grupo variado de trabajadores y los paramilitares o “paracos”. Pero en el curso del ensayo decidieron reemplazar a estos últimos por un personaje llamado “la muerte”. Dijeron que era mejor así porque no querían personalizar, sino representar la “violencia”, además de que “los protagonistas deben ser las víctimas y no los grupos armados”. Por su parte, el raspachín provocó un gran debate. Ensayaron durante tres días, con pequeños recreos, entre comentarios y exclamaciones de aprobación o disgusto del público.

El primer acto lo dividieron en tres escenas: la vida en el Naya y la noticia del ataque, la huida y la llegada a los campamentos de refugiados. La primera escena mostró la vida cotidiana en el Naya: agricultores, un comerciante, un arriero, un indígena que masca coca, un minero negro y un raspachín de coca trabajan en labores del campo. Llega un personaje vestido de negro, la “muerte”, que los ciega

⁶ Este centro educativo fue fundado por la comunidad en 2004 y recibió el nombre Elías Trochez en homenaje a un gobernador indígena del Naya asesinado por la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN) días previos a la masacre paramilitar.

uno a uno, dejándolos muertos a su paso. Pero una persona la esquivo y escapa: el mensajero. Las familias duermen hasta que el mensajero las despierta a gritos: “¡son los paramilitares, vienen los paramilitares, tienen que salir rápido!”. Cada familia reacciona de forma distinta. Una se apresura y salen tan sólo con las ropas que tienen puestas, otra se niega a creer y se aferra a permanecer, y la tercera lucha por seleccionar qué llevar: el protagonismo lo tiene una niña que no quiere dejar a su muñeca y se enfrenta con su abuela por eso. El *the'wala*, un hombre “mayor”, habla con las familias que se rehúsan a salir, les dice que es mejor huir, que no es bueno quedarse, que “esas personas no traen buenas intenciones”. Luego muestran el correr por un camino; tienen miedo, corren por la trocha, se tropiezan, algunos caen. Por el camino encuentran personas muertas y los adultos les tapan la cara a los niños para que no los vean. Algunos van descalzos y para poder caminar deciden recoger las botas que llevaban los muertos en el camino. Es de noche, muchos más se apuran, muestran miedo, fatiga, angustia.

Sobre la escena de muerte aparecen camarógrafos y periodistas. Gerson les pidió entonces a los actores de estos personajes que mostraran aire festivo y despreocupado, y a Daniel (antropólogo del equipo de investigación), que practicara con el supuesto reportero de televisión un guion según el cual el periodista buscaba forzar la entrevista a los familiares mientras éstos lloraban a sus muertos. Los niños que actuaban como familiares de los muertos prefirieron ignorar a los periodistas, simplemente. Gerson le indicó a un niño que personificaba a un familiar que debía gritarles “¡par de mercantiles!”. Otros niños representaron a funcionarios que llegaban para hacer “el levantamiento de los muertos” y de forma espontánea una niña les corrigió, “muertos no, ¡víctimas!”. Personificaron mujeres que lloraban y gritaban, ¡“mi esposo!”, “¡mi papá!”, “¡mi hermano!”, “¡mi tío”!, otra no encontraba a su familiar. Gerson les indicaba cómo llorar y gritar. En un momento exclamó, “¡no se rían, niños!, ¡estamos manifestando una expresión de nuestra historia!”. El primer acto finalizó con el arribo de los refugiados al pueblo de Timba.

En ese momento intervino Leandro, entonces director del Centro Educativo y dirigente del Cabildo Kitek Kiwe. Mientras los niños ensayaban, escribió en el tablero: 1. Desplazamiento; 2. Albergue 1; 3. Albergue 2; 4. Proceso de educación propia. Son los pasos que según él hay que representar en la puesta en escena, y pone énfasis en el último punto, la educación propia. Luego participó para exponer su posición frente al raspachín: no le parecía adecuado que se mostrara ese aspecto de la vida del Naya asociado con el cultivo ilícito de coca. También añadió que en la huida debían incluir más personas afrocolombianas y que en el pueblo de Timba “recibimos amenazas reiteradas de los paramilitares”.

El segundo acto relató la experiencia de los primeros días en ese poblado, la angustia, la ansiedad y la improvisación de “cambuches” para dormir. Luego, la llegada de amenazas al albergue y la decisión de la gran mayoría de irse hasta otro pueblo, Santander de Quilichao, en busca de mayor seguridad. Gerson empleó la misma estrategia que utilizó en el primer acto. “Niños”, exclamó, “recordemos cómo estuvimos en la Plaza de Toros y cómo en Tóez. ¿Quién nos quiere compartir sobre esto? ¡Eso no se puede olvidar!”. Un niño se animó, “la gente vivía en cambuches, en carpas”. “Indios, nos llamaban”, agrega Gerson, quien siguió, “había dos luchas, una frente al mundo exterior, los habitantes de Santander y Tóez que nos veían como invasores y nos discriminaban, y la otra, al interior de nosotros mismos, en que luchábamos contra las consecuencias que nos trajo el desplazamiento: la pérdida de familiares, de tierras, de casas y los conflictos que se dieron entre nosotros”. Una niña intervino para decirle: “en Tóez primero nos prestaron unas casitas y nos dieron comida. Pero ya luego no, había mucha discriminación hacia uno, nos decían ‘desplazados’”.

Continuó el ensayo con el tercer y último acto, el de la reorganización y traslado a la finca La Laguna, cerca de Popayán. Los niños trajeron ropas para la ocasión y escogieron la música para cada escena. El acto comenzó con el desorden de la vida en los campamentos y en medio de una discusión algunos hablan de “organizarse”. Los niños exclamaron, sueltas, las palabras “comité, asociación, grupo, organización” y la decisión de conformar una “asociación de desplazados”.

Incluyeron entonces la intervención de un the’wala, quien habló de la necesidad de pedirle ayuda a la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) y de cómo así la organización tomó la forma de Asociación de Campesinos e Indígenas Desplazados del Naya (Asocaidena). Los niños mostraron entonces a los líderes que decidieron interponer una acción de tutela; todos firmaron varios papeles con la esperanza de que una nueva tierra les fuera adjudicada. De pronto el mensajero, esta vez con buenas noticias, comunicó que habían ganado la tutela y que se les entregaría tierra en el municipio de Timbío. La puesta en escena culminó con la llegada de las familias a la finca La Laguna, donde representaron la adecuación de la tierra, las nuevas viviendas y la escuela. El ensayo terminó con una misma exclamación de todos: “¡se vive, se siente, el Naya está presente!”.

Esa noche realizaron una reunión convocada por el Cabildo Kitek Kiwe. Se hicieron presentes también los directivos de Asocaidena. Estuvo un número grande de personas. Entre todos decidieron que el sociodrama preparado por los niños en la escuela debía ser el acto central de la conmemoración de la masacre. Luego discutieron pormenorizadamente la posición que llevarían a la conmemoración y decidieron

quiénes debían hablar: Lisinia Collazos, como representante de las viudas del Naya, el gobernador del Cabildo y el presidente de la Asociación.

En la mañana del día de la conmemoración, nos desplazamos en autobús hasta el poblado de Timba. Allí llegamos a la plaza principal entre los ruidosos claxon de los autobuses y los gritos de los niños de la comunidad, que alertan a los habitantes que habíamos llegado. Timba es un centro poblado cercano a Santander de Quilichao, la segunda ciudad del departamento del Cauca, y es la puerta de entrada a la región del Naya. En el establecimiento que funciona como mercado se reunieron ese año familiares de víctimas, sobrevivientes y desplazados de la masacre. Había campesinos, indígenas y afrocolombianos de toda la cuenca. También hacían presencia “comunidades amigas”, como por ejemplo comuneros de cabildos indígenas y consejos comunitarios de municipios vecinos. Esta conmemoración era de especial importancia porque se reunían diferentes sectores de víctimas. Era un acto ritual plural, pues en años anteriores las víctimas habían realizado sus conmemoraciones aisladas, en muchos casos debido a las distancias geográficas entre la parte alta y baja de la cuenca. De igual forma, la constitución del Cabildo Kitek Kiwe había fortalecido el grupo que decidió no retornar, por lo cual ese día arribaron como una comunidad cohesionada.

La evidencia de esa nueva cohesión social fue manifiesta en el proceso de consolidación del sociodrama. Si bien la puesta en escena fue dirigida por el maestro, los estudiantes y miembros del Cabildo aportaron todos los elementos para la construcción de la narrativa. Que los niños que experimentaron tan jóvenes el evento violento y el desplazamiento fueran agentes de la construcción de este relato evidencia que parte de las ligas de la comunidad se organizan alrededor de memorias comunes sobre la masacre.

Una vez que ingresamos al recinto, notamos que el evento era aún más masivo de lo que pensábamos, alcanzamos a calcular en 800 asistentes al acto. Los niños rápidamente subieron a la tarima y se posicionaron en el escenario. El alcalde de Buenos Aires, al que pertenece el pueblo de Timba, inició desde la parte baja del salón y pidió un aplauso para los niños: ellos agitaron sus bastones de mando, símbolo de la autoridad indígena, y gritaron “se vive, se siente, el Naya está presente”. Todos aplaudieron. El alcalde destacó el acuerdo para el proyecto piloto de “reconstrucción” de Buenos Aires con la entonces Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), presentes en la mesa directiva del evento. Luego vino un “acto ecuménico”, que consistió en el saludo de representantes de varias iglesias, la católica, la Congregación Israelita del Nuevo Pacto Universal, Lisinia, en nombre de la Iglesia Cristiana Bethesda. Vestida de rojo, elevó su voz, “Nosotros, como víctimas, creemos

en lo que creamos. ¡Necesitamos justicia!”. Leyó un versículo de la Biblia, fue breve y precisa. Le siguieron un rosario de representantes de las organizaciones comunitarias, varios de ellos afrodescendientes. Siguió Enrique Fernández, como gobernador del Cabildo Kitek Kiwe: “hablamos como víctimas, hablamos como indígenas [...] nos interesa seguir haciendo presencia en el Naya, porque nos pertenece por derecho propio; tenemos cerca de 80 años allí y porque allí están enterrados los ombligos de nuestros hijos”. Después de los representantes de las juntas comunales del Naya, intervino un directivo del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).⁷ En un largo, pausado y bien estructurado discurso que comenzó en lengua nasa, dijo: “este evento es de las víctimas; que no sea un espacio para legitimar actos resolutorios del gobierno”. “Son las víctimas”, dijo, “las que se han movido para evitar un recorte de la verdad; hay que avanzar en la judicialización de los victimarios, de todos ellos”.

Posteriormente, Jorge Salazar, de Kitek Kiwe, habló a nombre, no del cabildo, sino de Asocaidena. Se detuvo en la demanda que la Asociación colocó contra el Estado pidiendo indemnización colectiva y en las fallas de la ley de Justicia y Paz, en lo inconveniente del decreto de reparación individual por vía administrativa (Decreto 1290 de 2008), y de la falta de garantías de “no repetición” de actos de violencia. Vinieron varias intervenciones, una maestra negra leyó un texto escrito con cuidado, que enfatizó la diversidad cultural de las víctimas. Habían pasado ya varias horas. Hacía mucho calor en el recinto, las personas se dispersaron y agitaron. Los niños siguieron en el escenario, inquietos, en movimiento, ¡pero en el escenario! Nos preguntamos si habría sociodrama, pues faltaban varias intervenciones, entre ellas las del delegado de la CNRR. De repente Lisinia, al parecer sin que estuviera previsto, pues no la habían anunciado en el orden del día, habló. Subió el tono de la voz, agudo, alto, muy alto, “¿Dónde están las víctimas?, ¿se durmieron?”. En efecto, todos parecieron despertar y se sacudió el público con esta pequeña mujer. El énfasis de la intervención de Lisinia fue “no callar”, denunciar que la fuerza pública fue cómplice de la masacre y que el Estado tiene que “reparar”.

“Queremos florecer de nuevo y lo queremos hacer en conjunto, en comunidad”, concluyó. Después de Lisinia, Leandro se unió a los niños en el escenario, leyó el texto *Nuestro proyecto de vida en la región del Alto Naya del Cauca, Colombia*,

⁷ El CRIC fue creado en 1971 y agrupa a distintos pueblos indígenas del departamento del Cauca. Su bandera histórica ha sido la protección y ampliación de territorios indígenas, el fortalecimiento de la representación política y la defensa de la cultura propia frente a las políticas indigenistas de homogenización.

Sur América. La estructura de la narración es similar a la dramatización que prepararon los niños y a la estructura narrativa que identificamos les sirve para interpretar el hecho violento. Una narración organizada en diferentes momentos: la vida en el Naya, la violencia y el desplazamiento, la vida en albergues y el proceso organizativo. Cuando terminó Leandro, Gerson tomó el escenario y arrancó con el sociodrama. El público se sacudió, eran como las 2 de la tarde. Todos se interesaron al ver a los niños en acción: Gerson, con entonación de locutor, hizo de relator y cobró el protagonismo. En esta versión tuvo mucho mayor énfasis la última escena del sociodrama: la solución es la organización, es Asocaidena, es el Cabildo Kitek Kiwe, es la acción de tutela que les dio “el territorio” de La Laguna. “De minga en minga, de trabajo comunitario en trabajo comunitario, de asamblea en asamblea se lucha por la vida”, gritó Gerson, y “Les regalamos un mensaje final: exigimos verdad, justicia, reparación y derecho a la no repetición”.

El ejercicio de memoria de la comunidad destacó los testimonios individuales de las víctimas transformadas en líderes como Lisinia, Jorge, Enrique Fernández y Leandro. Ellos enfatizaron la interlocución pública y la reafirmación de sus derechos como ciudadanos. Pero en esta conmemoración también se vio surgir un segundo tipo de liderazgo que acentuó la participación de miembros de la comunidad –los niños– y el uso más decidido de la narrativa escénica –en contraste con la retórica de discurso político. Su agente fue el entonces joven maestro Gerson Acosta.

El acto terminó creando una narrativa unificada sobre el evento y se hizo partícipe de ella a un conjunto muy diverso de personas y agentes institucionales. Conmovidos. Así se los veía al final del acto. Como lo resalta Alexander (2006), el trauma y su relato son culturalmente recordados y reelaborados desde las perspectivas culturales del grupo, desde sus referentes históricos y desde categorías construidas frente a los nuevos desafíos. Así lo hicieron en este caso como lo hemos descrito; destaca la sobreposición de elementos de tradición con los nuevos, provenientes de repertorios variados, tales como el marco del derecho internacional humanitario o los escénicos del sociodrama que propusimos. También se vislumbraron desde entonces estilos distintos de narración y liderazgo. La elaboración retórica y su extensión simbólica y afectiva se debe al trabajo activo de individuos y grupos que permite alcanzar una amplia identificación emocional y proyección política, como lo describiremos a continuación.

2009. Una puesta en escena para la transformación social

Al año siguiente volvimos a una nueva conmemoración. En contraste con lo ocurrido en 2008, cuando nosotros incitamos la elaboración del sociodrama, esta vez la gente de Kitek Kiwe organizó su propio acto de recuerdo. Decidieron hacerla en la sede de la comunidad, en la finca La Laguna, rebautizada territorio Kitek Kiwe. La ceremonia tuvo lugar en el gran salón del Centro Educativo Elías Trochez. Aunque el número de asistentes era menor que el año previo, observamos familias campesinas de las veredas vecinas, empleados de la administración municipal de Timbío, delegados de la Defensoría del Pueblo y de la Fiscalía General de la Nación, estudiantes de la Universidad del Cauca, miembros de la entonces Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) y personas de distintas organizaciones no gubernamentales que apoyaban los procesos de la comunidad.

Al evento también había sido especialmente convocada la consejera mayor del CRIC, Aída Quilcué, quien el año anterior había liderado una inmensa movilización indígena en Popayán, Cali y Bogotá. La “minga”, como se le llamó a la marcha de miles de indígenas, terminó para Aída con una tragedia personal, pues en hechos aún no esclarecidos, un grupo del Ejército Nacional asesinó a su esposo meses después de la movilización. Para los líderes de la comunidad era importante la presencia de representantes de la Unidad de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario (DIH) de la Fiscalía General de la Nación, quienes habían viajado desde Bogotá exclusivamente para asistir al evento. Entre ellos se encontraba el fiscal que tenía a cargo la investigación del caso. Cuando llegamos a la finca desconocíamos que la conmemoración había sido cuidadosamente planeada como una táctica para exigir justicia y movilizar los recursos institucionales para el castigo de los responsables.

En la mañana que llegamos, la entrada al territorio estaba adornada con un arco de bombas blancas y moradas en señal de luto, estaba franqueada por la guardia indígena, institución creada por el CRIC para hacer “resistencia civil” a los armados. Nos indicaron que debíamos inscribirnos a unos pocos metros de la entrada. En un improvisado escritorio de madera, cuatro niñas tomaban los datos de los asistentes en listas que el cabildo Kitek Kiwe había diseñado. Ascendimos hasta el salón principal de la escuela. El acto lo presidía la “consejera mayor” Aída Quilcué. En los costados tomaron asiento los delegados de la Fiscalía, el Defensor del Pueblo del Cauca, funcionarios de la Procuraduría, justo debajo de enormes pancartas: “Por la defensa de la vida y la dignidad de los pueblos”. “No a la impunidad, ni perdón ni olvido, castigo a los responsables materiales e intelectuales”. Al lado de las pancartas

repetidas muchas veces, seis fotos amplificadas de algunos de quienes perecieron en la masacre del Naya.

Uno de los dirigentes de Kitek Kiwe dijo “Eso es lo que nosotros reclamamos como víctimas, [saber] qué ha hecho la Fiscalía respecto a esto”. En seguida intervino un campesino que retornó al Naya:

A mí me tocó ver cómo botaban los cuerpos a los ríos. Si el río de La Balsa pudiera hablar... ¡qué sería todo lo que diría! [...] No entiendo porqué hoy, cuando las víctimas salen a reclamar sus derechos en escenarios nacionales e internacionales, ¡el gobierno se queja! Dicen que hablamos mucho, que exageramos [...] Quiero criticar mucho la garantía de los derechos de las víctimas en las audiencias públicas [contra los jefes paramilitares]. Se nos debe garantizar mejor la defensa de nosotros, las víctimas.

Continuaron varios integrantes de asociaciones de víctimas y el evento desembocó en una representación de los “derechos de las víctimas”, preparada por un grupo del cabildo Kitek Kiwe: la señora Verdad, la señora Reparación, la señora Garantía de no Repetición, y el señor Víctima, encarnados por tres mujeres y Gerson, el joven maestro que ahora oficiaba como gobernador del cabildo Kitek Kiwe. Los cuatro hablaban entre sí, preocupados por esclarecer la verdad de lo que pasó.

El señor Víctima, representado por Gerson, se ubicó de espaldas al público, la cara hacia “las señoras derechos de las víctimas”. El Señor Víctima, dijo: “señora Justicia, ¿cómo hago yo como víctima para acceder a la justicia?, ¿cómo hago para acceder a la verdad?, ¿cómo hago para que no se repita lo ocurrido?”. Preguntó uno por uno a cada derecho. Los derechos contestaron que dudaban que en el gobierno de Álvaro Uribe⁸ se les garanticen los derechos. “¿Pero no se puede hacer nada?, ¿qué puedo hacer, ayúdenme?”, exclama el señor Víctima. Los derechos respondieron, “Si hubiera alguien del gobierno que se comprometiera... tal vez y la situación mejoraría”. “¿A quién acudimos?”, “¿Está por aquí la Fiscalía?”, exclamó el señor Víctima. “¡Sí!”, irrumpieron los asistentes. Continúa el señor Víctima: “¿Qué dicen?, ¿que hagamos minga?”, “¡Sí!”, el público. “¿Qué dicen, que la Fiscalía firme el documento?”, “¡Sí!”, gritó el público. Los tres fiscales presentes se levantaron de sus asientos, aturridos por el repentino griterío. “¿Está por aquí la Defensoría [del Pueblo]?”, “¡Sí!”, el público. Los defensores presentes se pusieron de pie en silencio. Y “¿hay alguien de la Procuraduría?”, continuó el señor Víctima, “¡Sí!” aclamó el público. “¡Vamos

⁸ Presidente de la República de Colombia entre 2002 y 2010.

a hacer minga de esclarecimiento!, ¿Quién quiere hacer minga?”. El señor Víctima continuó: “¿Señor Defensor del Pueblo, Señor fiscal, ¿se comprometen a esclarecer la masacre del Naya y a garantizarles los derechos a las víctimas?”. “¡Que se comprometan!”, gritó el público. “¿Firman esta acta de compromiso, lo juran ante las víctimas, los niños, las viudas?”. Con los delegados de las tres instituciones en pie, “¡que firmen!, ¡que juren!”; atronaron los asistentes, ya todos en pie.

El señor Víctima se volvió hacia el público, “que firmen, ¿cierto?”. “¡Que firmen, que firmen!”; resuena el recinto. El Defensor del Pueblo del Cauca levantó su mano derecha y, entrecortado, dijo “lo juro”. Uno a uno, los demás funcionarios lo siguieron en el juramento y firma de un documento, “Acta” lo llamaron los de Kitek Kiwe. Aplausos. Muchos asistentes se amontonaron, rodearon a los firmantes gritando; otros tomaban fotos y videos. Fue el clímax. “Ahora –dijo el gobernador del cabildo– voy a hacer un sencillo homenaje a una mujer que es modelo de resistencia, modelo de lucha, que recoge una palabra: ¡es posible! Es un homenaje muy sencillo, muy humilde, para que usted siga siendo la voz de este proceso, porque las víctimas necesitan voces como usted. Venga compañera, consejera Aída Quilcué”. La consejera del CRIC recibe regalos de manos de mujeres del cabildo: un sombrero “con los colores patrios, una pulsera para que su ímpetu no caiga y un collar que simboliza a las víctimas del Alto Naya”. Ella respondió en nasa yuwe y dijo en español:

Quiero iniciar hoy haciendo memoria de la Cacica Gaitana y su lucha con cinco mil nasas que murieron en Tierradentro [se refiere a lucha de conquista del dominio español en el siglo XVII]. Después de esa primera masacre, han seguido más masacres. A razón de todo eso es que hoy caminamos la palabra. Caminamos la palabra en minga, para exigir respeto. Iniciamos la minga [el año pasado] con muchos asesinatos en el norte del Cauca. Surge [entonces] el atentado contra mi esposo. ¡No pudieron desmentir el atentado [...] que pretendía ser otro más de los falsos positivos! No basta la investigación, ¡sino que no haya más asesinatos de la comunidad! ¿Qué hacer para que nos dejen de matar? [...] Yo quisiera hacer un llamado a las comunidades afrocolombianas a seguir trabajando. Que nos reforcemos para pedir respeto a la dignidad de los pueblos. Esto hay que recogerlo y volverlo minga, para que se pueda gritar con más fuerza que la dignidad de todos los pueblos se debe respetar.

Finalizó con los pasos para acudir a la Corte Penal Internacional por crímenes de Estado.

En esta conmemoración fue evidente que la riqueza emotiva de los testimonios y su puesta en escena en una conmemoración tienen efectos concretos sobre la

audiencia que los escuchaba. En el caso estudiado, como en muchos otros del país, la indignación compartida fue impulsada por las propias víctimas. Como mencionamos al inicio del capítulo, desde por lo menos una década atrás, diversos grupos de sobrevivientes y desplazados han fomentado espacios en los que el testimonio de dolor deja de ser un relato privado y se convierte en el elemento que amalgama nuevas comunidades alrededor de sentimientos de repudio moral. La narrativa del trauma que fue puesta en escena en la conmemoración de los ocho años de la masacre, tendió vínculos afectivos entre la comunidad de víctimas y los espectadores que asistieron al acto performativo. Esos nuevos vínculos sostenidos por una versión compartida del hecho violento, pero sobre todo por una identificación emocional y psicológica con el dolor de las víctimas, fundaron una comunidad emocional con los espectadores.

La avalancha de aplausos y de exclamaciones con los cuales la audiencia participó del acto de reclamación de justicia frente al representante de la Fiscalía resalta que la conmemoración y las memorias que son puestos en escena crean lazos de empatía. Tiempo después de esta conmemoración, uno de los fiscales que había participado del acto y que firmó el documento de compromiso con las víctimas, puso en marcha acciones concretas en relación con el caso. En agosto de 2009, cinco meses después de la conmemoración, el fiscal de la Unidad de Justicia y Paz ordenó la captura del brigadier general del Ejército Nacional, Francisco René Pedraza. Este alto oficial comandó la Tercera División del Ejército Nacional, la cual tenía jurisdicción sobre la región del Naya. De las versiones libres de algunos miembros del Bloque Calima se desprende que miembros del Batallón Pichincha, perteneciente a esa división, favorecieron la ocurrencia de la masacre al colaborar con el transporte de los combatientes paramilitares y con la entrega de material de guerra. Sin embargo, al mes siguiente, el fiscal fue removido del caso y la orden de captura revocada. El fiscal debió refugiarse fuera del país debido a las amenazas por cuenta de este caso. El carácter transformador de la conmemoración es evidente: esa acción simbólica se constituye en acción ciudadana, porque logra incidir en acciones institucionales. En este caso, un reclamo de justicia que se tradujo en medidas penales contra posibles autores intelectuales o financiadores, aunque luego, las acciones jurídicas del fiscal fueron revertidas desde fuerzas superiores del Estado.

2013. Una conmemoración “para nosotros mismos”

Durante 2010 y 2011 asistimos a otras conmemoraciones de la masacre igual de masivas, mientras acompañábamos el proceso de la comunidad Kitek Kiwe.⁹ Luego de haber cerrado nuestro trabajo de campo, en abril de 2013, cuando se acercaban los doce años de la masacre, pensamos que era la ocasión propicia para volver a Kitek Kiwe. La primera respuesta de Lisinia fue que aún estaban pendientes del apoyo institucional para una ceremonia en la ciudad de Popayán. Ya cerca de la fecha conmemorativa la llamamos de nuevo; la respuesta fue que no harían nada pues no tendrían el apoyo y también había “otros problemas”. Dudamos en viajar. Tal vez, pensamos, una explicación para no conmemorar tenía que ver con que en esta ocasión la fecha estaba demasiado próxima a un evento nacional: la primera vez que se celebraba el día nacional de las víctimas, decretado para el 9 de abril por la Ley 1448 de 2011. Ahí se enfocó la atención del país. Los medios se volcaron sobre esa movilización, Kitek Kiwe no tendría peso en ese contexto. Pero a poco del 11 de abril llamamos de nuevo a Lisinia: “haremos algo interno, entre nosotros, no más, lo acabamos de decidir, vengan”. Llegamos la noche antes de la conmemoración.

Ese día en la explanada central de la hacienda La Laguna, un círculo de niños sentados sobre sillas plásticas aguardó bajo el sol de las diez de la mañana. Una media hora más tarde, los niños se impacientaron, se movían, algunos se pusieron de pie, otros conversaban y unos más pedían que les tomáramos fotos y curioseaban la cámara. La voz enérgica de Gerson, para entonces ex maestro y ex gobernador, clamó: “¡Tengan paciencia, niños!”. Enseguida, Edwin Güetio, el joven que entonces oficiaba de gobernador, dijo: “Vamos a dar inicio al evento. Les pedimos que el coordinador de cada estación tenga listo su trabajo. A los niños, que vamos a empezar este ritual de la memoria que es tan significativo”.

Grandes, enormes parlantes dejaban oír música de Joaquín Sabina, mientras poco a poco se formó una hilera organizada a la manera de los pasos en las procesiones católicas o también de las comparsas en los desfiles de carnaval. El organizador del evento, quien daba órdenes, hacía animación, conocía completo el guion y agradecía cada participación, era Gerson, quien luego de ser gobernador del cabildo por tres periodos consecutivos estaba ahora en la dirección de Asocaidena. Ya no lucía delgado y juvenil como cuando lo encontramos por primera vez y era maestro

⁹ Sobre otras facetas de nuestro trabajo de campo véase Jimeno, Varela y Castillo (2015).

de la escuela, sino que había engrosado como su autoridad sobre parte de la comunidad. Estaban presentes todos los miembros del Cabildo indígena y la comunidad en general. En total, eran unas 170 personas, según un registro llevado con cuidado por Leonilde Mestizo. En su gran mayoría eran los niños de la escuela, los padres de familia, los maestros y nosotros, que éramos los únicos foráneos.

Extrañamos la presencia de representantes del Naya, de funcionarios, periodistas, vecinos, organizaciones no gubernamentales, representantes de la ACIN y el CRIC, y especialmente la de algunos líderes históricos del proceso Kitek Kiwe: Leandro Güetio, Enrique Fernández y Enrique Güetio. Su ausencia nos hablaba de una tensión entre liderazgos políticos que se vivía al interior de la comunidad, y que amenazaba con debilitar el proceso. La conformación de la comunidad ha estado atravesada por tensiones sobre quién controla las instancias de toma de decisiones comunales, como el Cabildo y Asocaidena. Dichas tensiones están mediadas por disputas intergeneracionales, pero también por las diversas adscripciones familiares, religiosas y regionales de los líderes de la comunidad. Desde el comienzo del trabajo etnográfico con la comunidad estas diferencias fueron visibles y el equipo de investigación las asumí como una evidencia de cuan plurales y heterogéneas son las comunidades de víctimas.

El acto de conmemoración comenzó en la mañana con los himnos Nacional, de la guardia indígena y del CRIC. Gerson explicó cómo se adelantaría el ritual, la retribución espiritual que obtendrían los participantes, pidió exhibir “las afectaciones” y recaló que son “milenarios”. Una maestra respondió con un listado titulado “Colcha victimizante”: “tortura”, “secuestro”, “homicidio”, “desaparición”. Lisinia, Leonilde y Rubiela Penagos, las viudas, clamaron en coro, “¿Qué quieren las víctimas? Justicia, verdad, reparación, garantías de no repetición”.

Después de una breve evocación del “golpe que nos dieron hace doce años”, los niños vestidos con telas burdas de costal presentaron una danza, al son de música del sur andino. Edwin explicó que la primera estación aludía a la época de la incursión de los españoles:

Cristóbal Colón era un marinero que se le ocurrió navegar por el mar. Pidió barcos, pero como no había suficiente ejército, la solución fue sacar gente de las cárceles por orden de la Corona Española. La civilización indígena gozaba de buena salud en este paraíso, pero abusaron de nuestra confianza, siendo víctimas de ese ejército. La masacre del Naya fue una copia de ese gran asesinato [...] Sin embargo, en esa época también aprendimos la resistencia que nos enseñó la Cacica Gaitana.

Luego de mencionar también la lucha de otros caciques durante la conquista hispánica, Edwin cerró haciendo énfasis en la continuidad de la injusticia, reivindicándose como “víctimas milenarias”. Recordamos en ese momento la estrategia narrativa del movimiento indígena caucano de inscribir los actos violentos dentro de una línea de tiempo amplia, que se remonta a la Conquista (Espinosa, 2007). Salimos en desfile hacia la segunda estación, encabezados por un bastón de mando de dos metros de altura con las borlas multicolores de los bastones de mando nasa que cargó el the’wala José Dolores Guasaquillo. Era la representación de la autoridad del cabildo. A lo largo del recorrido lo llevaron sucesivamente varios de los varones “mayores”. Luego le siguió la pancarta Caminando la memoria de las víctimas asesinadas (sic) en el conflicto armado y otra a todo color: La masacre del Naya. Una memoria presente y un pueblo resistente. Atrás, dos niños llevaban la pancarta Ritual de la memoria: “Fortaleciendo la autonomía, la identidad, usos y costumbres en el presente y el tiempo. Comunidad Nasa Kitek Kiwe”. Mientras caminábamos, otro mayor, don Eugenio Garcés, esparció agua con un manojo de hierbas, purificando el acto. Gerson entre tanto, dio instrucciones, corrió adelante, volvió atrás, pidió “colaboración”, que no se atravesaran a los pasos, ¡silencio!, ordenaba. Era notorio que esta vez Gerson acaparó toda la organización del acto, ¿qué implicaba esto para la construcción de comunidades emocionales amplias y su capacidad de incidencia política?

Detrás de las pancartas caminaron dos niños como “pajes de honor”, ataviados con pañoletas y banderas del CRIC. Otros cuatro niños semejaron a los cargadores de la Semana Santa en Popayán, con una caja a cuestas, el “baúl de la memoria”, en el que fueron depositando las palabras leídas en cada estación. Al parecer, ese baúl evocaba también las correrías de los hebreos con el Arca Sagrada, alusión coherente con la adscripción de Gerson y otros comuneros a las iglesias cristinas ecuménicas con sede en Timbío. Marcharon también los profesores de la escuela y algunos miembros de la comunidad llevaron pancartas y carteles sobre los derechos vulnerados y las acciones de reclamo al Estado. Un gran letrado clamó “Por la defensa de la vida y la dignidad de los pueblos. No a la impunidad, ni perdón ni olvido, castigo a los responsables intelectuales y materiales”. Dos jóvenes cargaron cartulinas blancas con letreros como “Víctimas de desaparición forzada” con una lista de 20 nombres. Otra cartulina tenía 30 “Víctimas de homicidio”. Bayardo, joven del Cabildo, con filmadora en mano, registró el desfile y sus detalles.

La marcha prosiguió de estación en estación, siguiendo un hilo temporal anudado por una selección de eventos de la historia de victimización. La disposición, las pancartas, los vestidos de los niños, la música, los objetos, revelaban el tiempo y los cuidados dedicados por algunas familias que juiciosamente se distribuyeron las tareas

desde días antes y que luego explicaron su significado a los asistentes. Fue evidente el valor que le otorgaron a este acto, que pese a su pretensión de “interno”, era un diálogo con miembros disgustados o disidentes y con el “afuera”, en una clara reafirmación de derechos perdidos.

La segunda estación fue dentro de un pequeño kiosco del camino; un letrero anunció “Épocas por los años 1940, 1960, muerte de Jorge Eliécer Gaitán y fundadores del Naya”. Blanca Ulchur leyó un corto texto: “Hacemos memoria de Jorge Eliécer Gaitán, quien luchaba por sacar adelante a su pueblo [...] Cuando él es asesinado por los partidos políticos, nuestros mayores comienzan a ser asesinados y por eso emigraron a la zona del Naya”. Luego nombró a los fundadores uno por uno, mientras los asistentes respondieron en coro, ¡vive para siempre! Resaltó que por entonces, al igual que ellos, muchos campesinos huían por distintas partes del país.

Caminamos hasta la tercera estación titulada “1970-1980, seguimos las huellas de los mayores”, que estuvo a cargo del “mayor” Eugenio Garcés. Debajo de un arco con banderines y bombas de colores, él se detuvo para relatar que en esa época un grupo de indígenas tomó la decisión de conformar una organización para enfrentar varias formas de opresión, primero como sindicato agrario y luego, en 1971, con una plataforma de lucha, el Consejo Regional Indígena del Cauca.

La cuarta estación cubrió de 1990 a 1999, demarcada por un toldo blanco sobre la vía, adornado con cintas y lazos coloridos. La encargada fue otra de las hermanas Ulchur, cuñada de Gerson, quien enfatizó en que al final de la década de 1990 se fortalecieron las Autodefensas Unidas de Colombia en el Valle y en el Cauca, y que al argumentar combatir a las guerrillas recibieron el apoyo de hacendados y autoridades regionales. Enumeró algunos comandantes de las AUC y listó al menos ocho masacres perpetuadas por ellos. Ella exclamó, “El río Cauca es un cementerio clandestino”.

La marcha prosiguió hasta otro arco con flores sobre el camino, donde Jorge Salazar, uno de los primeros dirigentes, sostuvo junto con Mariela Cruz y Ana Delia Dagua, una hoja de cartulina: “Bienvenidos al año 2000, puerta de entrada al siglo XXI, Tercer Milenio”. La mayoría de los marchantes tomó asiento a la vera del camino. Jorge relató el secuestro perpetrado por el ELN en la vía entre Cali y Buenaventura en el año 2000, y cómo desde entonces recibieron amenazas de los paramilitares, que se cumplieron con la masacre cinco meses después. Mariela Cruz añadió:

A nosotros en el 2000 nos tocó [sic] amenazas, muertes selectivas. Las AUC se poseionan en Timba, Valle, y cogen [a este poblado] como su sede, restringen la entrada de alimentos, señalan personas. En una pieza a los que ellos señalaban de colaborado-

res [de la guerrilla] los amarraban, como a un primo mío de doce años. Como mujeres tomamos la valentía de no dejar solo al niño y los de la ACIN nos dieron ánimo. Las AUC con sus armas nos amenazaron, pero estábamos espiritualmente fuertes y era nuestro hijo. Fuimos a hablar con ese Arturo y ese Bocanegra [mandos de las AUC en Timba]. Nos pidieron [entregar] al padre para sacar al muchacho. Hasta las 5:00 pm bajó [del Naya] el padre. Dijeron palabras soeces, que él era de las juntas comunales y lo tildan de auxiliador [de la guerrilla]. Y mataron al papá, Marcos Peña.

Mariela continuó narrando la muerte por las AUC de Pedro Campo y Luis Eduardo Yule en ese año 2000, las amenazas a Jorge Salazar y la muerte de Elías Trochez por el ELN, “pensando que éramos colaboradores de las entidades [del Estado] para sacar a los grupos armados”. “Fuimos señalados por todos los grupos armados”, incluso “por el Ejército con la entrega de secuestrados del Valle en nuestras escuelas”. Terminó, una vez más, con “ahora exigimos la justicia, la verdad y la no repetición” y “que no haya olvido de que existen unas víctimas”. Luego, dedicaron una canción a las víctimas de esos años (*Un beso y una flor*, de Nino Bravo).

La sexta estación estuvo a cargo de Lisinia junto con su familia. Una mesa cubierta con un mantel blanco era el centro de pancartas en cartulina, adornadas con palmas y flores de platanillo provenientes de su parcela: “Víctimas del Naya rechazamos todas las formas de violencia”, se leía en la más grande. En la parte de abajo se alineaban ocho fotos de personas muertas en la masacre y entre ellas Audilio Rivera, el marido de Lisinia, llamado coloquialmente William o Willy. Exhibieron también tablas hechas en computador con estadísticas de desplazados en el país. Se leía que el mayor número de desplazados en Colombia ocurrió entre el 2000 y el 2003. Expusieron fotos con frases pronunciadas por activistas del movimiento de víctimas en distintos encuentros nacionales: “Queremos una verdad, pero de verdad verdad”, “Aspiramos a vivir en forma digna”. La estación hizo evidente el sentimiento de pertenencia por parte del grupo Kitek Kiwe al movimiento nacional de víctimas.¹⁰

Lisinia se dirigió a los marchantes: “Nos falta mucho por recolectar en esta memoria. Jorge Eliécer Gaitán –continuó– decía que iba a luchar por el pueblo pero aún esto no se logra”. Luego explicó cada pancarta y agradeció el aporte de las familias vecinas para esta estación. Gerson leyó una lista de 24 “víctimas” de la masacre. De nuevo resonaron los parlantes, “Más allá del mar habrá un lugar..”, la mayoría de los

¹⁰ Sobre el valor del testimonio y el movimiento de víctimas colombiano véase el artículo “El testimonio. Aportes a la construcción de la memoria histórica” (Roldan, 2013).

presentes lloraba mientras seguimos el camino. En la séptima estación uno de los jóvenes que ha ocupado varios cargos en el cabildo, José Roosevelt, junto con una profesora, enumeró varias masacres ocurridas en el Cauca, con listado de desaparecidos.

Caminamos rumbo a la última estación para la que se escogió la cima de una colina a la que bautizaron desde hace varios años como “Parque de la memoria”. Nos acompañó la música del grupo Niche: “A lo lejos se ve mi pueblo natal, no veo la santa hora de estar allá”. En la cima Gerson agradeció a los “que creyeron” y abrió el uso de la palabra. Rubiela pidió que “dejemos tanta pelea entre nosotros y sigamos como hermanos” y Leonilde, en el mismo tono, recordó los nombres de los líderes ausentes “del proceso” y su importancia. Poco a poco la marcha se dispersó hacia el almuerzo comunitario en casa de Lisinia, ya eran cerca de las tres de la tarde.

El recorrido realizado durante esta duodécima conmemoración sirvió para reafirmar la posesión sobre el territorio, recordando los recorridos que se hacen en ciertas épocas del año en los resguardos de Tierradentro (Rappaport, 2005). Las “estaciones” reconstruían momentos, hitos seleccionados de su propia historia, articulados con una variada gama de acontecimientos externos, pero atados por dos ideas centrales: la necesidad de hacer memoria, así como la idea de la injusticia continuada y la resistencia como respuesta, con un origen claro: la conquista de América a partir del siglo XV. La narración de los atropellos repetidos a lo largo de siglos se detiene en identificar con nitidez a las víctimas, al igual que a las personas valerosas que los enfrentaron con actos de entereza y resistencia. El relato escénico anudó el sufrimiento del presente con experiencias pasadas, ocurridas en ciclos repetitivos, estableciendo la contigüidad de hechos que a primera vista aparecen como discontinuos y distantes entre sí. La retórica dominante de la injusticia, el sufrimiento, el despojo y la violencia experimentados como un continuo es común en el discurso público indio contemporáneo y de intelectuales indios de épocas anteriores como Quintín Lame.

Las conmemoraciones, como actos rituales y puestas en escena, son un medio privilegiado para relatar los sucesos como trauma vivido, y para alcanzar tanto la extensión simbólica como la identificación emocional. Estas construcciones narrativas que en 2008 y 2009 se recrearon en espacios públicos, esta vez le apuntaron también a cumplir un papel en las disputas de la vida cotidiana, en particular en intentar unir lo desunido o lo que está en tensión y disputa dentro de la propia comunidad, en este caso las formas de ejercicio del liderazgo. De ahí la acentuada insistencia en que durante esta conmemoración cada familia se involucrara en las tareas del evento y su escaso énfasis en los foráneos, en contraste con las otras conmemoraciones que describimos.

La narrativa unificada que observamos en conmemoraciones anteriores permaneció en la versión de 2013. Sin embargo, esta vez el acto performático tuvo límites para construir lo que hemos denominado comunidades emocionales, pues la ceremonia se volcó hacia el interior del grupo Kitek Kiwe. Ello se debió a que fue una estrategia de un sector de la comunidad para marcar su preeminencia política. La ausencia de líderes históricos, cuyo énfasis político era su interlocución con otros sectores de la sociedad nacional, determinó la poca resonancia pública de esta conmemoración y evidenció los distintos tipos de liderazgos e intereses políticos que tienen los miembros de la comunidad.

La puesta en escena dio fuerza a ciertos liderazgos internos en desmedro de su comunicabilidad y poder de extensión simbólica externa. Más allá de indicar debilidad, estas diferencias dan cuenta de la tensión estructural que subyace al origen de Kitek Kiwe, armado sobre dos fuerzas: la cohesión de grupos de parientes y de creyentes, frente a los líderes históricos más orientados hacia la acción institucional. La conmemoración dejó traslucir las fracturas internas del grupo, pese a que la narrativa sigue configurada alrededor de una utopía de unidad comunitaria. De esa forma, la conmemoración como un espacio de restauración de la acción civil y pública de las víctimas pasó a ser un medio de reafirmación de unos sobre otros miembros de la comunidad.

La conmemoración reveló más que las luchas y demandas externas, las internas, que hacen presente que la construcción de comunidades emocionales es también un campo de micropolítica en el que se afirman liderazgos personales y algunos sectores de la comunidad frente a otros: las diferencias sociales y las fracturas internas se juegan en quién capitaliza la mayor influencia y moviliza los lazos de identidad afectiva.

La temporalidad de las comunidades emocionales depende del alcance específico de las acciones de los agentes sociales involucrados y es contingente al cambio de contexto sociopolítico. Así, en Kitek Kiwe, a lo largo de los años transcurridos desde el desplazamiento de 2001, se establecieron lazos de solidaridad, acción conjunta y afecto entre personas distantes y aun desconocidas en el Naya, que se proyectaron más allá de los límites de la comunidad. Su cimiento fue el emprendimiento por el reclamo de obtener justicia, apoyo institucional y de organizaciones civiles y humanitarias, así como una dedicada labor de construcción simbólica en la que las conmemoraciones sirvieron de caja de resonancia. Pero no por ello desaparecieron las visiones contrastadas sobre cómo ejercer el mando por parte de las organizaciones creadas como el cabildo de indios y Asocaidena, cuál debe predominar, cómo manejar los recursos económicos y las diferencias que deja la disparidad de las ayudas externas. Tampoco las que tienen que ver con el papel de los jóvenes frente a “los

mayores”, de las mujeres frente a los hombres o los cristianos en relación con otros credos y la solidez de los lazos de parientes frente a la adscripción de política étnica. ¿Pierde fuerza y vigencia en ese contexto la comunidad emocional?, ¿se debilita su fuerza política y moral? Es prematuro decirlo. El 19 de abril de 2017 ocurrió un hecho muy grave, el asesinato de Gerson, de quien hemos hablado y quien de nuevo era el gobernador del cabildo. Los miembros del cabildo Kitek Kiwe acusan a un joven de la propia comunidad. Todavía no se puede saber el entramado profundo de este hecho ni cómo va a influir en el futuro comunitario. Sólo sabemos que pese a los celos y temores, la movilización interna de duelo fue organizada y fuerte.

Reflexiones finales

Pese a las fracturas internas, el proceso se acerca ya a las dos décadas de trabajo en conjunto, de vida en común, con planes de vida propios, como ellos los llaman. Han obtenido medidas de reparación y justicia individual y como grupo.¹¹ Pero lo más trascendente fue que crearon una narrativa sobre los sucesos y los culpables inserta en un marco general, que impactó el sistema de justicia con resultados relativos pero firmes, se extendió en audiencias nacionales, hacia los movimientos de víctimas, encontró aliados y resonancia en el movimiento indígena y asentó la recuperación y reconfiguración personal.

Como lo ha propuesto Morna Macleod en este volumen, el concepto de comunidades emocionales no hace referencia a un conjunto homogéneo, delimitado y estable, sino a lazos que se construyen en determinadas circunstancias, con durabilidad variable, con extensiones espacio-temporales diversas y fluctuantes. El Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo que se forjó en Chile posterior al golpe de Estado de 1973, unió personas transformadas en arriesgados activistas con un público transeúnte y se extendió como lazo perdurable entre ellos a través de tiempo y espacios distantes: iniciaron cantando consignas: “Aquí se está torturando

¹¹ Varias familias recibieron dinero por medio de la reparación administrativa, distintas instituciones oficiales han apoyado programas económicos de agricultura de café, plátano, yuca y ganadería; así como para vivienda, electricidad y otros servicios. Una medida de protección del juzgado especial de la jurisdicción de Justicia y Paz dispuso acompañamiento en seguridad y dio garantías sobre las tierras que ocupan hoy día. La agencia de tierras aseguró un pequeño terreno adicional y se espera una ampliación futura.

a un hombre” y “Yo te nombro Libertad”. Una de sus participantes recordó recientemente: “Fue una acción potente, de una fuerza, de una unión, de una energía tremenda”, necesarias para poder desafiar el silencio sobre la tortura (Macleod, en este libro). Así, Macleod afirma que el concepto de comunidades emocionales puede ser efímero y limitado, pero también puede proporcionar lazos duraderos que impactan la memoria de forma perdurable.

Lynn Stephen en este mismo libro, agrega un importante aporte al señalar que el testimonio oral construye lazos que viajan en el tiempo y vinculan personas en contextos distantes. No se trata de las identidades sociales estructurales sino de instaurar vínculos emocionales. Como lo hemos visto en Kitek Kiwe, los vínculos son éticos y políticos, fuente de acción civil. Elena Poniatowska, arguye Lynn Stephen, relaciona en una misma estructura político sentimental la masacre de Tlatelolco de 1968, el terremoto de la Ciudad de México en 1985 y la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa en 2014. Lo hace mediante sus crónicas sobre el sufrimiento y la lucha social frente a estos tres episodios históricos ocurridos en México. Las crónicas y su difusión activa crearon una nueva identidad, una comunidad afectiva, que implicó un trabajo discursivo, la creación de símbolos compartidos y la producción de conectores a partir de la diferencia. Stephen propone entonces el concepto de *comunidades emocionales-político estratégicas* para destacar su carácter múltiple y su incitación a la movilización y la acción pública. La comunidades emocionales así forjadas “también pueden incluir a aquellos que son oyentes empáticos que no han tenido el mismo sufrimiento, pero quienes tienen el deseo de actuar y tomar riesgos para sacar a la luz los horribles eventos y trabajar para prevenir su recurrencia”.

Quien experimenta la violencia es sacudido en sus lazos sociales y duda del entorno social, desconfía, lo que incide en su capacidad de acción ciudadana. La autoridad no es fiable ni tampoco los medios de garantía de seguridad personal. La experiencia de violencia lesiona la autovaloración de quien la sufre y los mecanismos psicoemocionales para enfrentar la vida. En ese sentido, existe el reto de sobreponerse como individuo, así como miembro del grupo social (Jimeno *et al.*, 1996; Jimeno, 2007).

Una forma de trabajar en ello es narrar, relatar lo ocurrido, compartirlo con otros, bien como terapia privada, bien como relato social (Jimeno, 2008). Las personas de Kitek Kiwe no se quedaron ancladas en el trauma, insistiendo en su dolor, ni se encerraron en una narrativa incomprensible desde fuera del grupo. El relato del evento traumático y su testimonio escénico ha estado, en su repetición periódica, al servicio de la reparación psicológica y la nueva acción pública como se vio en las conmemoraciones descritas. Aquí la narración es una forma de acción política,



Víctimas de la masacre del Naya en la decimotercera conmemoración de la matanza sosteniendo el letrero: “Vida y Dignidad de los Pueblos. Ni impunidad, ni perdón, ni olvido. Castigo a los responsables materiales e intelectuales”. Fotografía de Ángela Castillo.

como diría Hannah Arendt (1993) y no una compulsión a la repetición en círculos que impiden la superación. La acción de narrar en forma pública le apuesta a conectar un hecho particular con una explicación más amplia, que identifica a los victimarios dentro de una cierta larga cadena, que se ve como un proceso histórico reversible por la denuncia y la renuncia al olvido. La violencia, en esta perspectiva, es derrotada por la rememoración.

Las conmemoraciones de la masacre del Naya realizadas por la comunidad Kitek Kiwe emergen en el contexto colombiano y global de la peculiar presencia contemporánea de las víctimas mediante la figura del testigo y la fuerza de la memoria testimonial (Hartog, 2012; Reyes, 2008; Fassin y Rechhtman, 2009; Mesnard, 2011; Agamben, 2002). *El tiempo de las víctimas* titula François Hartog el artículo en el que revisa el recorrido que este tema ha dado hasta resituarse en la conciencia moderna. Desde otra perspectiva, Alfonso Reyes Mate (2008) y Didier Fassin (2009) hablan de un cambio de época en la significación de las víctimas, quienes han sido invisibles a lo largo de la historia y el único momento público ha sido su entierro, dice Reyes Mate. El convencimiento de que el progreso produce víctimas y para progresar hay que olvidar el pasado, está bien anclado en la modernidad y en la concepción moderna de sujeto autónomo, quien no depende de tradiciones ni de viejos lazos. La novedad, continúa Reyes Mate, es que eso se ha acabado y el sufrimiento de las víctimas dejó de ser insignificante porque representa injusticia. Este es un signo de nuestro tiempo que se expresa de mil maneras, tales como en revivir la trata esclavista o el colonialismo, y tiene efectos palpables en las nuevas concepciones de la justicia y la ética restaurativa.

El cambio de época, para usar esta expresión, implica transformaciones en la ley hacia los sujetos afectados, de manera que se crea un vínculo entre justicia y reparación de las víctimas, que resitúa la noción de castigo. Un ejemplo claro es la actuación del fiscal encargado del caso para investigar a los autores intelectuales de la masacre del Naya. El funcionario se comprometió en mayor medida con el caso gracias a la fuerza envolvente de la octava conmemoración, que le permitió incorporar el sentimiento de repudio moral. Para que este cambio de época se haya hecho posible fue preciso que la memoria se revitalizara.

La *víctima*, lo sabemos, se queja, sufre, y puede quedar atrapada y aislada en manos del dolor experimentado. Puede callar y ensimismarse en el sufrimiento. En ese caso decimos que produce “lástima”. Pero las *víctimas* que hemos visto en Kitek Kiwe convocan la solidaridad y logran fusionar en ese acto, al menos temporalmente, una sociedad civil fragmentada. El poder de la narrativa encarnada en la figura de



Víctimas de la masacre en la novena conmemoración. Fotografía de Ángela Castillo.

la víctima como testigo paradójicamente también es su debilidad, cuando se convierte en un campo de disputa entre micropoderes que buscan posicionarse como la voz del relato. Tal como lo mostramos en la conmemoración de 2013, la disputa de liderazgos al interior de Kitek Kiwe implicó que el testimonio se cerrara a la misma comunidad y modificara su efecto de extensión simbólica a audiencias amplias, debilitando su función en la recomposición de la acción pública. Pero son episodios de una cadena de acciones deliberadas que vuelven a expandir sus lazos para proyectarse más allá y para reafirmar los que destacan Natalia De Marinis y Morna Macleod en la Introducción de este libro: la relación entre el recuerdo, la denuncia y las emociones en la narración del dolor y cómo las comunidades emocionales que se construyen son claves en la búsqueda conjunta de justicia.

La memoria y el testigo, además de su vinculación con la justicia, se convierten en juicios morales con profundas cargas afectivas. La movilización política de las víctimas en Colombia es una acción de afirmación de ciudadanía que pasa por la recomposición emocional de los sujetos, por el diálogo intercultural y por la transformación de los lazos emocionales de empatía e identificación en acciones políticas. La categoría de víctima tiende un puente entre lo meramente subjetivo, personal y lo público, y hace del dolor personal un tema de justicia social. Se trata de la creación de comunidades emocionales en las cuales el dolor compartido trasciende la indignación y alimenta la organización y la movilización. El poder simbólico de la víctima para congregarse y potencializar la acción política reside pues, ante todo, en vínculos de naturaleza emocional.

Por esto es central entender las emociones como actos relacionales, imbricados en la estructura sociocultural y no tan sólo como sentimientos personales. Justamente la naturaleza emocional de la categoría de víctima hace posible que el dolor sea comunicable como crítica social, y pueda convertirse en instrumento político para afianzar la débil institucionalidad. La afirmación y el vigor de la víctima hacen parte de un proceso social progresivo en el sentido de la afirmación de la sociedad civil frente al impacto de la violencia de las dos últimas décadas. Esta categoría permite expresar, de una manera inédita en Colombia, los hechos de violencia desde la perspectiva de quienes la han sufrido y hace posible articular una narrativa en la cual ventilar sentimientos de dolor, rabia y compasión, que alimentan la acción política.

Las conmemoraciones enmarcan la riqueza emotiva de los testimonios mediante su puesta en escena, con efectos concretos sobre la audiencia. En el caso estudiado, como en muchos otros del país, la indignación compartida fue incitada por las propias víctimas. Como mencionamos al inicio del capítulo, desde por lo menos hace una década atrás, diversos grupos de sobrevivientes y desplazados han fomentado

espacios en los que el testimonio de dolor deja de ser un relato privado y se convierte en el elemento que amalgama nuevas comunidades alrededor de sentimientos de repudio moral. Las conmemoraciones analizadas acudieron a la narración del trauma mediante actos performativos para proyectar una versión compartida del hecho violento, pero sobre todo, poniendo en juego la identificación emocional y psicológica en torno al dolor y la necesidad de justicia.

En síntesis, hemos propuesto que las emociones son un lenguaje político, no apenas un sentimiento íntimo; este lenguaje al ser compartido, público, permite comunidades morales sostenidas en la ética del reconocimiento que al construir comunidades emocionales alimenta la acción política. La noción de víctima aspira a sintetizar la magnitud de lo ocurrido y a convertirse en símbolo cultural de los sentimientos de dolor y rabia de miles de colombianos. Si este símbolo logra su generalización y obtiene que sectores amplios del país se identifiquen con él, habremos encontrado una forma de compartir y de actuar como sociedad en el marco de la civilidad.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2002). "On Security and Terror", *Theory and Event*, 5(4), pp. 1-6.
- Alexander, Jeffrey (2006). "Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy", en Jeffrey C. Alexander, Giesen Bernhard y Jason Mast (eds.), *Social Performance Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. Nueva York: Cambridge University Press, pp. 29-90.
- Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós (primera edición 1958).
- Candea, Matei (2006). "Resisting Victimhood in Corsica", *History and Anthropology*, vol. 17, núm. 4, pp. 369-384.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) (2013). *Basta Ya. Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica y Departamento para la Prosperidad Social (DPS).
- Connerton, Paul (1989). *How Societies Remember*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Espinosa, Mónica (2007). "Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia", *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, núm. 5, pp. 51-62.
- Fassin, Didier y Richard Rechtman (2009). *The Empire of Trauma: An inquiry into the condition of victimhood*. Princeton: Princeton University Press.
- Hartog, François (2012). "El tiempo de las víctimas", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 44, pp. 12-19.

- Jeffery, Laura (2006). “Victims and Patrons: Strategic Alliances and the Anti-Politics ofVictimhood among Displaced Chagossians and their Supporters”, *History and Anthropology*, vol. 17, núm. 4, pp. 297-312.
- Jeffery, Laura y Matei Candea (2006). “The Politics ofVictimhood”, *History and Anthropology*, vol. 17, núm. 4, pp. 287-296.
- Jimeno, Myriam (2007). “Cuerpo personal y cuerpo político. Violencia, cultura y ciudadanía neoliberal”, en Alejandro Grimson (comp.), *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 195-211.
- (2008). “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”, en Francisco Ortega (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES)/Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 261-291.
- , Ismael Roldán, David Ospina, Luis Jaramillo, José María Calvo y Sonia Chaparro (1996). *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam, Leandro Güetio, Ángela Castillo y Daniel Varela (2011). *Kitek Kiwe, reasentamiento del Naya. Nuestra memoria*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad Nacional de Colombia/Cabildo Indígena Nasa Kitek Kiwe/U.S. Agency for International Development (USAID).
- Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Ángela Castillo (2015). *Después de la masacre. Emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Le Breton, David (1999). *Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión Argentina.
- Mesnard, Philippe (2011). *Testimonio en resistencia*. Buenos Aires: Editorial Waldhuter.
- Ochs, Juliana (2006). “The Politics ofVictimhood and its Internal Exegetes: Terror Victims in Israel”, *History and Anthropology*, vol. 17, núm. 4, pp. 355-368.
- Rappaport, Joanne (2005). *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca.
- Reyes Mate, Manuel (2008). *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Roldán, Ismael (2013). “El testimonio. Aportes a la construcción de la memoria histórica”, *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 42(2), pp. 68-72.

Testimonio, memoria social y comunidades emocionales político-estratégicas en las crónicas de Elena Poniatowska

Lynn Stephen

Introducción

La *crónica* es un género periodístico y de la literatura mexicana elástico por naturaleza y tiene nexos con formas narrativas históricas como *La historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme o Códice Durán* de fray Diego Durán, publicado alrededor de 1581. La crónica, en México, es un género literario que tiende un puente entre la política y la cultura.¹ Elena Poniatowska se ha destacado tanto en las formas cortas de la crónica, como en las formas largas e incluso los estudiosos de su carrera temprana (cuando era una periodista especializada en la entrevista) le dan el crédito de haber inventado un estilo mexicano particular de la crónica, así como un estilo único de ficción que se construye sobre personajes y situaciones de la vida real. Sus crónicas largas son conocidas por sus fascinantes narrativas y los testimonios orales son ingredientes clave en sus crónicas más largas.

La práctica del testimonio oral ha sido ampliamente definida como una forma retrospectiva de ser testigo público de eventos desgarradores en una historia que “esencialmente no ha terminado” y a la cual, “en cierto sentido, se le da vida por el proceso (en sí interminable) de dar testimonio como testigo presencial” (Felman y Laub, 1992, pp. 15-17; Sarkar y Walker, 2010, p. 7). El testimonio oral, por ende, se convierte en un vehículo para ampliar la verdad histórica a partir de la inclusión de

¹ Este género en los Estados Unidos es conocido como las “narrativas de esclavos”; formó una importante contribución al movimiento de abolición de la esclavitud en ese país.

más personas que legítimamente pueden hablar y ser escuchadas en una sociedad en particular. Mientras que hay una creciente literatura en cuanto a las maneras en que las personas dan testimonio público acerca de la represión y el trauma, y de la manera en que aquellos que escuchan se involucran emocionalmente (desde diferentes posicionamientos) y pueden actuar conjuntamente para denunciar, documentar y crear un impacto político a partir de la narrativa como comunidades emocionales (Jimeno, Varela y Castillo, 2015; Stephen, 2013; Bhaskar y Walker, 2010), estos procesos no se han explorado en los testimonios textualizados a lo largo del tiempo.

Mi posicionamiento en esta discusión es inusual en este volumen. No colaboro en un proceso directo de creación de una comunidad emocional. Más bien soy cronista de las crónicas y de su influencia en México, y más recientemente en relación con el trigésimo aniversario del trágico terremoto en la Ciudad de México en 1985.² Vivía en México en aquellos tiempos, y estuve el segundo día de movimientos, así como el periodo de secuelas de aquel trágico evento. Por lo mismo, compartí una experiencia del suceso, presencié la emergencia increíble del proceso organizativo de la sociedad civil y tuve un pequeño rol colaborativo en la provisión de asistencia. Dado el impacto emotivo de esa experiencia compartida, siento que pertenezco a lo que llamo una red emocional político-estratégica que surgió de aquel evento y continuó mediante la documentación en curso de las crónicas de Elena Poniatowska, entre otros.

La crónica y las comunidades emocionales

Mi argumento es que el uso que Elena Poniatowska da al testimonio oral en sus crónicas –que a menudo contienen descripciones de sufrimiento intenso, trauma y resistencia– resulta en la construcción de lo que la antropóloga colombiana Myriam Jimeno ha llamado “comunidad emocional”. Esta última autora sugiere que las personas que han atravesado y conmemoran eventos horribles como la masacre de Naya que sucedió en Timba, Cauca, en 2001, crean una identidad emocional (Jimeno, 2010; Jimeno y Macleod, 2014). Jimeno llama la atención al proceso de identificación que Stuart Hall propone como una construcción continua, un proceso nunca

² Luego de escribir este capítulo, el 19 de septiembre de 2017, hubo otro terremoto funesto, exactamente el mismo día que el de 1985.

terminado. La identificación para Hall “es condicional, se afina en la contingencia. Una vez consolidada, no cancela la diferencia [...] es, por lo tanto, un proceso de articulación, una sutura, una sobre-determinación y no una subsunción [...] y puesto que como proceso actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de ‘efectos de frontera’” (2003, pp. 15-16).

Jimeno argumenta que la “comunidad emocional” implica un proceso de identificación en el cual los sobrevivientes de un suceso trágico participan a partir de la narración pública de sus experiencias. Al seguir las características de identificación propuestas por Stuart Hall, podemos ver que el proceso de identificación implicado en la creación de la comunidad emocional no se centra en los conceptos de identidad como la etnicidad, clase, raza o género, sino en redes de conexiones creadas a partir de una emoción compartida. Dichas conexiones pueden eventualmente articularse en una acción política y, en ese contexto, resultar en identidades compartidas. Ahora bien, los procesos de identificación ligados a la creación de comunidades emocionales, de cierta manera trabajan de forma diferente a aquellos procesos ligados a las categorías de diferencia de la identidad estructural. El concepto de comunidad emocional requiere de un trabajo discursivo significativo, la creación de símbolos compartidos y la producción de conexiones por medio de la diferencia –procesos que se contraponen a la compartimentación y a las tensiones que emanan de la producción de categorías de identidad de oposición basadas en conflictos.

La creación de la comunidad emocional gira en torno a un acto en el cual una persona le narra su experiencia de sufrimiento a otra, de tal manera que la experiencia no se identifica solamente con la víctima, “sino es extendido a otras audiencias que permiten identificar y conmoverse profundamente y que eso es un vínculo político” (Jimeno y Macleod, 2014, p. 2). Esto produce no solamente un momento de compasión, sino de conexión, a veces política, que puede traducirse en acciones concretas. La explicación sagaz de Jimeno funciona bien con lo que he escrito acerca del papel del testimonio en la creación de movimientos sociales. En mi análisis del movimiento de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) de 2006 sugiero que el testimonio público y su reproducción en formas textuales, auditivas y visuales desempeñaron un papel crucial en la creación de conexiones emocionales que se extendieron ampliamente y motivaron a las personas a actuar.

El testimonio tiene la capacidad de reactivar no solamente eventos pasados, sino también las emociones vinculadas a ellos; de esta manera, engancha esas emociones pasadas de los relatores con las emociones presentes de los oyentes. En los movimientos

sociales, esta dimensión de los testimonios puede ser particularmente poderosa, ya que reconecta a los oyentes, lectores y observadores con los eventos que ya transcurrieron pero que, gracias al testimonio, se avivan de nuevo y motivan a algunos a querer actuar (Stephen, 2016, p. 164).

En el caso de los movimientos sociales, la motivación para actuar puede dirigirse hacia los compatriotas que se identifican con las injusticias cometidas en contra de un grupo grande de personas porque también las han sentido directa o indirectamente. En otros casos, como el del *Tribunal de conciencia contra la violencia sexual hacia las mujeres durante el conflicto armado interno en Guatemala*, realizado en 2010 por varias organizaciones de la sociedad civil guatemalteca, ocho mujeres mayas y ladinas testificaron ante una audiencia grande de cerca de 800 personas que incluyó a “mujeres sobrevivientes, miembros de la sociedad civil guatemalteca, representantes del gobierno y una muestra representativa de la comunidad internacional” (Crosby y Lykes, 2011, p. 457). En este caso, Crosby y Lykes interrogan lo que ellas llaman “el dolor de otros” en relación con los oyentes participantes en el tribunal, algunos de los cuales parecían cuestionar lo genuino de las narrativas compartidas. Estas autoras se preguntan si el tribunal le permitió a las élites nacionales e internacionales “robarse el dolor de otros”, en las palabras de Sharene Razack (2007), quien sugiere que el consumo irreflexivo del dolor de otros es la antítesis de la indignación genuina. La reflexión de Crosby y Lykes acerca del concepto de Razack es importante, y también debemos hacerla en relación con el concepto de comunidades emocionales, las cuales van más allá de las diferencias y unen a personas que se encuentran en diferentes posiciones de sujeto. Si las comunidades emocionales involucran la creación de hecho de conexiones emocionales entre los que sufren y los que no sufren, entonces ¿cómo podemos asegurarnos de honrar la subjetividad, agencia y realidad compleja del sobreviviente? (Crosby y Lykes, 2011, p. 475). Las autoras sugieren reconocer su posicionamiento diferenciado en relación con las valientes mujeres indígenas que testificaron en la corte que acusó a militares de años de esclavitud sexual y doméstica, apelando a la noción de “nos-otras”.

Este claro doble sentido que emerge a partir del reconocimiento de un “nosotras” compartido, pero igualmente separado entre “nos” y “otras”, sugiere una estrategia en la escucha comprometida, alianzas y solidaridades enraizadas en un reconocimiento desde la diferencia. Plantean que este posicionamiento es una manera de descolonizar las emociones, evitando el sensacionalismo y dignificando la experiencia de dolor de otros, centrandolo a su vez la experiencia y la autoridad de las mujeres mayas quienes fueron las protagonistas en el juicio Sepur Zarco.

En un sentido más amplio, podríamos pensar acerca de diferentes niveles de comunidades emocionales. Por un lado, hay comunidades emocionales conformadas por aquellos quienes comparten una experiencia más inmediata del sufrimiento ocasionado por el mismo evento y aquellos quienes han tenido experiencias similares en un contexto diferente. Por otro, las comunidades emocionales pueden incluir oyentes empáticos que no han tenido el mismo sufrimiento, pero tienen el deseo de actuar y tomar riesgos para sacar a la luz los horribles eventos y trabajar para prevenir su recurrencia. Estos oyentes pueden ser considerados como parte de la comunidad emocional estratégica.

En este escrito quiero enfocarme en el papel de las narrativas testimoniales en la creación de comunidades emocionales estratégicas. La textualización, digitalización y diseminación de las narrativas testimoniales pueden desempeñar un papel importante en determinar cuáles voces son escuchadas y por quiénes, y en la construcción de las comunidades emocionales estratégicas. Las narrativas testimoniales que se diseminan ampliamente por medio de las crónicas y de otras formas pueden influir la memoria social, la política cultural y la manera en que los eventos históricos son recordados, canonizados, y aun moldear el tipo de futuro que se puede imaginar.³ Como dice la antropóloga Rosalind Shaw (2013): “las memorias moldean la capacidad de producir el futuro (por ejemplo, Werbner, 1998) y son en sí mismas moldeadas por el tipo de futuro hacia el cual pensamos que nos dirigimos (por ejemplo, West, 2000)”. El trabajo de recolectar testimonios usados en las crónicas que influyen la memoria individual y nacional le pertenece tanto al futuro como al pasado, y en la práctica ofrece “nuevas técnicas para la política de la creación del futuro” (Shaw, 2013; traducción de la autora).

En lo que sigue exploro cómo la redacción de la crónica, la cual se basa mucho en las narrativas testimoniales, participa en la creación de las comunidades emocionales estratégicas en México, que influyen en la memoria social y en nuevos futuros políticos. Mi estudio de caso se enfoca en la crónica de *Nada, nadie: las voces del temblor*, de Elena Poniatowska, acerca del terremoto de 1985 y las formas en las que su trabajo –primero como crónicas para *La Jornada*, después como libro, y luego como parte de una exhibición de museo y una reunión que se realizaron en el marco de

³ Por ejemplo, el género conocido en Estados Unidos como narrativas de esclavos, que recordaba las experiencias de quienes habían escapado de la esclavitud, fue una parte importante del movimiento abolicionista en aquel país (véase Smith Foster, 1994).

la conmemoración del trigésimo aniversario del terremoto— conectó el trauma del terremoto con el de la desaparición de 43 estudiantes normalistas en Ayotzinapa, México, en 2014. A partir del análisis de los escritos de Poniatowska acerca del terremoto primero, y después de las formas en las que sus escritos viajaron y fueron recordados tres décadas más tarde en las actividades del aniversario del terremoto en 2015, quiero demostrar que el registro del testimonio, su textualización y diseminación conectaron 30 años después a un amplio rango de víctimas y sobrevivientes del terremoto de 1985 y a oyentes empáticos que no lo sufrieron, en una comunidad emocional creada a través del tiempo.

Una crónica del terremoto de 1985 en la Ciudad de México

Al principio, Elena Poniatowska recolectó narrativas diariamente con una grabadora justo después del terremoto de 1985 en la Ciudad de México, las redactó y las publicó en *La Jornada*. Después, éstas fueron publicadas en un libro titulado *Nada, nadie: las voces del temblor* (Poniatowska, 1988). El libro fue traducido al inglés bajo el título *Nothing, Nobody: The Voices of the Mexico City Earthquake* (Poniatowska, 1995). En 2015, ella participó en una serie de actividades en conmemoración del trigésimo aniversario del terremoto.

28 de julio de 2015. Estoy sentada en el asiento trasero de un carro junto a Elena Poniatowska, dos de sus amigos y un representante del Comité 19 de Septiembre de 1985 —una organización comunitaria que se formó para conmemorar el terremoto de 1985 en la Ciudad de México. Vamos rumbo a una presentación pública en la que participarán varias organizaciones que se formaron después del terremoto. Algunas de éstas permanecieron activas a lo largo de los años y otras se han reactivado. Elena ha sido invitada a compartir algunas de sus ideas acerca del próximo trigésimo aniversario de los poderosos sismos que sacudieron a la Ciudad de México el 19 y 20 de septiembre de 1985. La presentación tendrá lugar en el Museo de la Ciudad de México alojado en el palacio del Conde de Santiago de Calimaya en el Centro Histórico de la ciudad.

Nos estacionamos del otro lado del museo y cruzamos la calle Pino Suárez. El palacio del siglo XVIII estaba iluminado con el color naranja brillante del atardecer. Al acercarnos al edificio una multitud converge en torno a Elena. Sacan las extensiones para hacer autorretratos (*selfies*) y ella comienza a posar para las fotografías con una sucesión de mujeres jóvenes que se le habían acercado. Empieza a caminar de nuevo cuando uno de los anfitriones la invita a seguir avanzando hacia el patio

central del primer piso en donde se llevará a cabo el evento. Un amigo antiguo de Elena, Cuauhtémoc Abarca, fundador y representante de la Coordinadora de Residentes de Tlatelolco (una organización de residentes que sufrieron daños, trauma y la pérdida de parientes) se le acerca. Elena le da un gran abrazo y se dirigen hacia el patio en donde ella se sienta junto a él. Del otro lado se sienta una mujer del Comité 19 de Septiembre 1985 (una organización de sobrevivientes del terremoto) y junto a ella se sienta Súper Barrio —un tipo de súper héroe que representa a la Asamblea de Colonias que se formó dos años después del terremoto, en 1987. Comienza el evento. El moderador del evento dice:

Vamos a comenzar. Me gustaría darle la bienvenida a Elena Poniatowska y al Comité 19 de Septiembre en conmemoración del trigésimo aniversario del terremoto. Esta es una historia que no podemos olvidar. Es una historia que está presente todos los días. Por esto, nos sentimos profundamente agradecidos por la presencia de Elena Poniatowska, quien está aquí hoy para hablar con nosotros (aplausos).

Una historia que no podemos olvidar

El 19 y 20 de septiembre de 1985 dos violentos sismos de hasta una magnitud de 8.1 grados en la escala de Richter sacudieron a la Ciudad de México. Entre 10 mil y 40 mil personas murieron. Miles de edificios se derrumbaron. Más de cuatro mil personas fueron rescatadas vivas hasta 10 días después de los sismos. El entonces presidente de México, Miguel de la Madrid, esperó más de tres días para responder ante las crisis y después de su primera inspección de los daños declaró: “Estamos preparados para atender esta situación y no necesitamos recurrir a la ayuda externa. México tiene los suficientes recursos y unidos, pueblo y gobierno, saldremos adelante. Agradecemos las buenas intenciones, pero somos autosuficientes” (Poniatowska, 1988, p. 24).

Ante la ausencia de cualquier tipo de respuesta por parte del gobierno, el pueblo mexicano comenzó el rescate. Las tropas locales de los *Boy Scouts* estuvieron entre los primeros en responder y muchos otros los siguieron. Vecinos, estudiantes, jóvenes y viejos, dejaron de hacer sus actividades cotidianas para escarbar y buscar sobrevivientes, prestar sus carros para transportar y entregar medicinas y comida. Los estudiantes formaron brigadas y voluntarios de todo tipo se les unieron. Entre algunos pueblos indígenas, la explicación que se daba era que los dioses estaban enojados y cuando se sentaron, causaron que el suelo se doblara. En medio de esta tragedia tan esparcida, no solamente los dioses se habían sentado, sino que el pueblo de México



Elena Poniatowska con Cuauhtémoc Abarca, en el Museo de la Ciudad de México, en julio de 2015.
Fotografía de Lynn Stephen.

se paró hombro con hombro para ayudar en la recuperación después del desastre. El descubrimiento de lo que era posible lograr mediante la organización autónoma de la sociedad civil creó un sentido de esperanza y la posibilidad de cambio, lo cual posteriormente se transformaría en una turbulencia política importante y eventualmente resultaría en la creación de un nuevo movimiento político, el Frente Democrático Nacional, con Cuauhtémoc Cárdenas a la cabeza, quien se postularía como candidato a la Presidencia para retar al Partido Revolucionario Institucional (PRI) en las elecciones federales de 1988.

En septiembre de 1985, Elena comenzó inmediatamente a registrar testimonios de los sobrevivientes del terremoto y se unió a los esfuerzos para apoyarlos, en particular a los del grupo de costureras conocido como Sindicato de Costureras “19 de Septiembre”, en San Antonio Abad. Desarrolló una amistad cercana con la líder del sindicato, Evangelina Corona, quien continúa hasta hoy, y fungió como tesorera de un grupo que actuó en solidaridad con dicho sindicato. Poniatowska escribió no solamente acerca de las dificultades a las que se tuvieron que enfrentar las costureras y muchos otros cuyas vidas se volcaron por completo, sino también acerca de la ineptitud y corrupción del gobierno en un momento en el cual la incompetencia del PRI había llegado a un punto álgido. Algunos de los testimonios más impresionantes que Elena recolectó culpan al gobierno de la cuota enorme de muertes y no a los sismos. Judith García dice:

Quiero decir que la gente que murió no murió por el sismo, eso es mentira, la gente murió por la mala construcción, por el fraude, por culpa de la incapacidad de un gobierno corrupto al que no le importa que la gente viva y trabaje en edificios que puedan caerse [...] no fue un problema sísmico sino un problema de asesinatos que están en el poder y no les interesa la vida de los niños, la vida de los que pudieron ser el futuro del país. Los miles de muertos no se pueden borrar de la noche a la mañana. (Poniatowska, 1988, pp. 88-89).

La crónica de Elena no solamente documenta y analiza el terremoto y sus secuelas, sino que las voces que ella destaca se volverían parte de la sociedad civil (Monsiváis, 2005) y contribuirían a la democratización política de México en las siguientes décadas. La voz de Judith García simboliza el descontento y las creencias de muchos mexicanos que sobrevivieron el terremoto, fueron testigos de la falta de rendición de cuentas del gobierno y creyeron que un mejor futuro político estaba por venir. A partir del testimonio de Judith García, otros sobrevivientes del terremoto y aquellos que no sufrieron pero que estaban encolerizados tuvieron una conexión

emocional. La conversión de una comunidad emocional a una comunidad política ocurrió rápidamente después del terremoto de 1985, particularmente frente a una respuesta estatal patética.

Los reportajes y la crónica *Nada, nadie: las voces del temblor* de Poniatowska también documentan la organización de la sociedad civil mexicana y cómo grupos como el Sindicato de Costureras “19 de Septiembre”, la Coordinadora de Residentes de Tlatelolco, la Coordinadora Única de los Damnificados y la Unión Amanecer del Barrio surgieron en 1985 y llegaron a conformar los pilares de la sociedad civil. Al reflejar las voces de algunos de los mexicanos más pobres, “los damnificados de siempre” (Poniatowska, 2015, p. 16), los escritos de Poniatowska y su duplicación, reproducción, citas y referencias interminables, así como los viajes y los recuerdos en el vigésimo y trigésimo aniversarios del terremoto documentan cómo los mexicanos se gobernaron a sí mismos a partir de una ética de solidaridad mutua que sacudió los pilares políticos del país. Cientos de miles de personas se organizaron para rescatar a los sobrevivientes y ayudarse unos a otros a sobrevivir; y luego crearon organizaciones permanentes para hacer que el gobierno asumiera la responsabilidad por lo que había ocurrido. Las conexiones emocionales que se crearon por medio de los procesos generalizados de documentación y los rituales del recuerdo, tales como las actividades del trigésimo aniversario, nos hacen ver el poder que tienen las comunidades emocionales a lo largo del tiempo, así como su capacidad de incorporar narrativas adicionales que tienen resonancia con las narrativas que originalmente se compartieron.

En la edición especial de la revista *Proceso* en 2015 para conmemorar el trigésimo aniversario del terremoto y todo lo que éste representa, Elena escribió acerca de 1985:

En torno a cada edificio caído puede estallar una revolución. Hacía años que los mexicanos no se movilizaban en esa forma, es un fenómeno nuevo. Descubren que antes que el gobierno, son ellos los que se salvan a sí mismos y a los demás [...] El dolor y el miedo hacen que cada uno piense que pudo ser él quien ahora se ha quedado sin nada. De los escombros emerge otra ciudad. Carlos Monsiváis contempla su transformación [...] En 1985 el término “sociedad civil” adquirió una credibilidad inesperada, ya que fueron los mexicanos más pobres quienes se organizaron (Poniatowska, 2015, p. 9).

En una conversación que tuvimos en octubre de 2015, Elena recordó la sagacidad y entendimiento que tuvo Monsiváis acerca de la transformación que ocurrió

en la ciudad. “Él tenía una frase que yo siempre repito porque me conmueve mucho”. Él decía:

El 19 de septiembre, y en respuesta a las víctimas, la Ciudad de México vio una de las usurpaciones más nobles del poder en su historia, una que trascendió los límites de la mera solidaridad. Fue “la conversión de un pueblo en gobierno y del desorden oficial en orden civil. Democracia puede ser, también, la importancia súbita de cada persona” (entrevista con Elena Poniatowska, 12 de octubre de 2015, Ciudad de México).

La creación de vínculos en las comunidades emocionales a través del tiempo

Por medio de su contenido emocional, los testimonios abren y cierran el espacio y el tiempo. Pueden viajar desde el pasado hasta el presente y hacia el futuro. Pueden conectar lo viejo con lo nuevo, condensar momentos intensos de la historia y proyectarlos en nuevos espacios y tiempos, permitiendo así la ocurrencia de nuevas interpretaciones e imaginación. Pueden conectar al pasado con un futuro. Los testimonios pueden reescribir la historia, una experiencia a la vez por medio de destacar las inequidades invisibles en momentos de crisis. Pero mucha de su resistencia y fuerza se puede encontrar en la creación de comunidades emocionales estratégicas que consisten en testigos y oyentes conectados y cuyas empatías mutuas pueden ser movilizadas políticamente en coyunturas históricas críticas.

La documentación e interpretación que Elena Poniatowska hizo del terremoto de 1985 a partir de los testimonios crearon una fisura permanente en el imaginario político, así como era entendido por las élites políticas en México en ese tiempo. Consideren, por ejemplo, las palabras que pronunció Juana de la Rosa Osorno poco después del terremoto cuando tenía la mirada fija en el edificio en donde se encontraba un taller clandestino de confección, donde muchas de sus compañeras costureras murieron enterradas vivas y donde ella había trabajado por muchos años.

Sentada en la banqueta de la calle Lorenzo Boturini, está Juana de la Rosa Osorno, de 55 años, quien trabajaba en Dimensión Weld de México, SA, con Elías Serur:

—Ahora con este desastre —dice metiendo sus dos manos bajo su delantal de cuadritos verdes y blancos— estamos aquí en la calle esperando la caridad de la gente para el alimento. No es que el patrón sea malo, es que es muy variable; ofrece una cosa, ofrece otra, se retracta, no podemos llegar a un acuerdo. Primero nos gritó: “La maquina-

ría se las regalo, yo he perdido todo, aquí quedó sepultada mi vida”. Su vida no, sería la de las compañeras, porque él llegó corriendo cuando supo que el edificio se había caído [...] Y las muertas allá entre las varillas y el concreto desangrándose. Elías ni un rasguño. Entonces ¿por qué dijo que su vida ha quedado sepultada ahí? (3 de octubre de 1985, *La Jornada*; Poniatowska: 1988, pp. 145-146; 2005, p. 143).

Las palabras que se pronuncian ante una grabadora en octubre de 1985, en la colonia San Antonio Abad de la Ciudad de México, aparecen en el periódico *La Jornada* una o dos semanas después. Los activistas que trabajan con la Coordinadora Única de Damnificados (CUD) hacen múltiples copias del reportaje que luego son enviadas a Monterrey, Guadalajara y otras ciudades. Las personas en esas ciudades leen las palabras en voz alta a sus familias y hacen más copias. En 1988 las palabras aparecen como parte del libro *Nada, nadie* en las páginas 145-146. En 1995 son traducidas al inglés y publicadas como parte de *Nothing, Nobody* en la página 143. En septiembre de 2015, esas palabras son colocadas en la pared del Museo de la Ciudad de México como parte de una exhibición titulada “19/09 1985 7:19: a 30 años del sismo” coordinada por Sergio Raúl Arroyo (Colorado, 2015). El 11 de octubre de 2015 yo camino por la sala de exhibición y escucho a una niña de quince años decirle sorprendida a su madre: “¿Cómo pudieron dejar a tanta gente enterrada en esos edificios? ¿Podría pasar eso hoy en día?”, cuando se encontraban de pie frente a las palabras de Juana de la Rosa Osorno y de una serie de fotografías que mostraban la destrucción total de los talleres clandestinos en donde miles de costureras trabajaban y cientos de ellas murieron. “¿Qué podemos hacer para que esto no vuelva a pasar de nuevo?”, se pregunta.

El testimonio del sufrimiento y de supervivencia de Juana de la Rosa Osorno que se relató en un foro público y que fue publicado en 1985, la ha conectado 30 años después con una joven visitante de la exhibición del museo que documentó el terremoto con detalles gráficos. Como una oyente y observadora empática, esta joven se conecta con la comunidad emocional estratégica creada por los sobrevivientes del terremoto y muchos de los que trabajaron con ellos como Poniatowska. Si bien no sabemos cómo actuará en el futuro, su pregunta acerca de que si lo que ocurrió en 1985 podría ocurrir “ahora” sugiere que ella está leyendo las experiencias de los sobrevivientes del terremoto en el presente, e incluso las está proyectando hacia el futuro. La narrativa de Juana de la Rosa Osorno tiene un “efecto real” a partir de la creación continua de la comunidad emocional en la pared de la sala de exhibiciones (Jimeno y Macleod, 2014, p. 2).

Sobre no olvidar

Treinta años después del terremoto, Evangelina Corona (secretaria general del Sindicato de Costureras “19 de Septiembre”) y Cuauhtémoc Abarca (líder del Frente de Residentes de Tlatelolco y coordinador de los residentes de Tlatelolco y también de la Coordinadora Única de Damnificados del Terremoto), seguían bajo el ojo público y eran figuras importantes en la producción de la memoria social para marcar el trigésimo aniversario del terremoto en 2015. Evangelina Corona después sería elegida al Congreso mexicano como representante del Partido de la Revolución Democrática y fungiría como secretaria de Medio Ambiente de la Ciudad de México (Meneses, 2015). En 2007 publicó su propio testimonio titulado *Contar las cosas como fueron* (Corona, 2007). Elena Poniatowska (2008) escribió acerca del libro de Evangelina:

[...] sus memorias [...] resultan de una frescura, una franqueza conmovedoras, ya que doña Eva (como la llaman sus compañeras) revela su intimidad sin esconder nada, al contrario, se nos da toda entera y podemos beberla como un vaso de agua pura [...] Nunca se asume como víctima o mártir, cuenta sus vivencias y los cambios de su vida con naturalidad.

De esta manera, los testimonios engendran otros testimonios y la comunidad emocional que emana de los testimonios originales de Evangelina en *La Jornada* y en *Nada, nadie* crea una audiencia para su libro. La narración permite a los testimonios viajar, ser remodelados y reaparecer en nuevas formas. Pueden ser arte en las paredes, leerse para películas o repetirse en micrófonos 20 o 30 años después de la grabación original. A continuación les doy dos ejemplos más.

Estamos sentadas en un círculo grande en el Museo de la Ciudad de México. El evento que incluye la conversación de Elena Poniatowska con el público el 28 de julio de 2015 ha comenzado. Elena comparte sus observaciones y luego lee dos testimonios de su libro de 1988. Comienza con un comentario que reconoce su posición como alguien que no sufrió y como una persona privilegiada en la comunidad emocional conectada al terremoto de 1985:

Bueno, me da mucho gusto volver a ver a Cuauhtémoc Abarca, yo lo conocí sin canas, delgadito. Él me conoció sin canas, delgadita. *Estábamos en esa época (1985), él [sabía] todavía mucho más que yo, porque yo no vivía en Tlatelolco y no vivía en el Nuevo León, al contrario, soy de las privilegiadas [...] sólo una parte de la gente de la ciudad –la gente de*

Las Lomas, la gente del sur de la ciudad, yo vivo cerca de Ciudad Universitaria— ni se enter[ó] de lo que había pasado puesto que se fue la luz y sólo había radio en los automóviles y el único que empezó a decir lo que había sucedido era Zabludowsky [un conductor de noticieros de mucho tiempo en Televisa], porque creo que tenía un radio especial, de lujo, en su coche. Entonces la mitad no sabíamos [nada] y somos la gente también privilegiada a la que nunca le pasa nada. Siempre le pasa a los mismos [...] las grandes desgracias [les pasan] a los de siempre, a los mexicanos de siempre [...] hay gente mucho más preparada que yo para [hablarles acerca del terremoto] porque lo vivió en carne propia. Yo llegué sólo al día siguiente [...] a tomar testimonios de la gente. A ir a las funerarias. A ir a los edificios caídos. Desde luego, ahí donde estaba Cuauhtémoc, hablé con él. Y estuvimos en la calle [...] hasta tres meses. Tres meses después de la fecha fatídica. Yo preferiría, si ustedes están de acuerdo, en leerles un testimonio [cursivas mías].

Después de esclarecer su papel como testigo y oyente empática en la comunidad emocional estratégica del terremoto, Elena procedió a leer el testimonio de Alonso Mixteco, quien vino de Guerrero a trabajar a la Ciudad de México. En el transcurso, ella también hizo una conexión de suma importancia al vincular a la comunidad emocional estratégica con la comunidad emocional emergente de las familias y simpatizantes de los 43 estudiantes normalistas que asistían a la escuela normal “Raúl Isidro Burgos”, en Ayotzinapa, y quienes desaparecieron en septiembre de 2014 cuando tomaban el control de autobuses para ir a un evento en conmemoración de la matanza de cientos de estudiantes en la plaza de Tlatelolco en 1968. Poniatowska vinculó verbalmente los dos eventos al decir: “Guerrero, lo tenemos todo como una marca de fuego aquí en la frente” (entrevista con Elena Poniatowska, 28 de julio de 2015, Ciudad de México). Entonces procedió a leer del testimonio de Alonso Mixteco, del cual se reproduce solamente una parte a continuación.

Soy mixteco por parte de mi padre, por eso me pongo Alonso Mixteco; soy nahua por parte de mi madre; provengo de dos culturas indígenas. Vine a trabajar desde Guerrero. Vine un poquito con afecto por la ciudad capital, pero también siento tristeza de narrar todo lo que le sucedió a nuestra ciudad. El día 19 de septiembre, a las 7 de la mañana me levanté del lugar donde habito y a las 7:10 llegué al edificio que ocupaba la Comisión Nacional Mixta de Escalafón, en Manuel Doblado 39 [...] Empezó a crujir el edificio, estaba cayéndose en pedazos. En eso se troza el muro donde estaba la compañera (Virginia), le cae encima, viene otro muro y de nuevo se cae encima de ella. Entonces cubrí mi cabeza con mi portafolio, cae algo sobre mi cabeza, caigo yo sentado, no sé cuanto, caigo para abajo, caigo, caigo [...] Cuando cayó el edificio, hagan de cuenta que lo empujaron hacia el norte, si ponen atención, todos los edificios

están caídos hacia el norte, excepto algunos que se cayeron de este lado. Lo único que volví a decir fue: “Mis hijos. ¡Adiós mis hijos, ya no los voy a ver!”. Luego todo se hizo oscuro, todo cubierto yo, todo enterrado en el piso donde quedé sentado, bueno, ya no sentado sino un poco alargadito, no tenía espacio para moverme, pero encontré un botecito y empecé a sonarlo en el piso, dale y dale a sonarlo porque podía yo mover el brazo y grité durante más de quince minutos: “Auxilio. Vengan. Sáquenme de aquí, por favor. Auxilio” [...] entró un rayo solar, pero a una distancia de 30 metros. Yo dije: “Aquí está mi salvación”.

Arrastrándome, agarrando así mi cabeza, con todo lo que era mi cuerpo iba hacia ese boquete [...] y tengo mi cabeza buena de dura, fuertes los huesos como de hierro. Aunque me quedara calvo, yo iba a abrir el boquete y lo abrí tanto que pude jalar el resto de mi cuerpo y cavé con el propio cuerpo un túnel de 30 metros arrastrándome, agarrando así la cabeza, hasta que llegué al filo de luz. Ni una herida me hice en la *choya* [...] Vi mi edificio de ocho pisos aplastado hasta ser de un piso. Corrí gritando “Virginia, Virginia”. Mucho que grité Virginia, pero Virginia no me contestó. Ya se murió. Entonces corrí para otro lado [...] Lo que quería yo era un compañero voluntario para ayudarme a sacar a [Javier] Garnica y al otro compañero, y la compañera Virginia; y vino un muchacho [...] Le dije: “Por aquí están”.

—Oiga, párele, usted —me gritaban con desprecio los otros—, usted párele, usted no es de rescate.

Yo les insistía y les señalaba el lugar donde estaban el compañero Javier y la compañera Virginia.

—Tú bájate, nosotros somos los que sabemos, tú no sabes, tú no puedes.

¿Cómo no iba yo a poder si era el único que sabía donde habían quedado? Pero según ellos no podía meter mano porque no era de rescate. Solamente ellos eran autoridades. Por eso yo, como indio, a esas gentes de rescate no las quiero, porque no hacen las cosas como se debe; solamente quieren ser héroes [...] ¿A poco ellos habían estado bajo los escombros, o podían compartir mi desesperación? (Poniatowska, 1988, pp. 36–38).

Las palabras de Alonso, quien había batallado para moverse y finalmente pudo salir por un túnel que él mismo hizo con su cabeza por 30 metros, a través del edificio de ocho pisos que se había colapsado en uno, son una narrativa asombrosa de determinación y sobrevivencia. Sin poder encontrar a sus compañeros, él insistió en buscarlos entre los escombros aun cuando los rescatistas oficiales le decían que se alejara porque no sabía cómo trabajar en un edificio colapsado. Él se identifica como indio para distinguirse de los rescatistas urbanos sabelotodo. Se pregunta: “¿Podían compartir mi desesperación?”. Al articular el dolor físico y emocional que sintió en la narrativa a partir del rechazo y la pérdida de Virginia, Alonso provee un vínculo

emocional al cual se pueden adherir los lectores. El sentido monumental de su lucha y su emergencia a la luz es también una metáfora poderosa. Al invocar las palabras de 1985 de Alonso y conectarlas con la tragedia de los estudiantes desaparecidos en 2014, quienes a su vez querían conmemorar a los cientos de estudiantes masacrados en la Plaza de Tlatelolco en 1968, Poniatowska construye otra capa de memoria y conexión emocional entre las 150 personas oyentes reunidas en el Museo de la Ciudad de México para escucharla.

Para solidificar aún más la conexión y el vínculo de la desaparición de los estudiantes en 2014 con el terremoto, el segundo testimonio que ella leyó fue el de Antonio Lazcano Araujo. Él se especializó en biología evolutiva y daba clases en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) antes de ofrecerse como voluntario para identificar cuerpos y tratar de devolvérselos a los parientes afligidos. Antes de comenzar a leer su testimonio en el evento de conmemoración del terremoto en 2015, Elena dijo: “Ahora el Parque Delta es una tienda gigante, como Liverpool o El Palacio de Hierro [...] Él nos cuenta cómo fue al parque para fumigar los cuerpos y [...] vio un estadio en donde todas las gradas estaban vacías y en el centro de la arena estaban los actores muertos”.

En 1985, el parque de béisbol del Instituto Mexicano del Seguro Social en la Ciudad de México fue convertido en una morgue gigante poco después del terremoto. Los cuerpos y restos sin reclamar estaban guardados ahí. A menudo, los parientes que habían sobrevivido el terremoto y habían buscado entre los escombros, en hospitales y otros lugares iban ahí para tratar de encontrar a sus seres queridos. Cientos de cuerpos en montones estaban cubiertos de cal y hielo y con plástico. Filas y filas de ataúdes y el olor de los cuerpos en descomposición confrontaban a todo el que entraba. Algunos fueron como voluntarios para ayudar con la identificación y a enterrarlos. Otros venían con la esperanza de identificar a un pariente perdido. Provenientes de muchos lados diferentes, los voluntarios, la gente del gobierno y los sobrevivientes se conocieron ahí. En el espacio de esta morgue nacional, la humanidad se desnudó hasta lo más básico. Aquí fue donde el profesor Lazcano Araujo ayudó a las personas a encontrar a sus parientes no identificados. Donde dialogó con los muertos y con los vivos, como el hombre delgado al que describe y a quien ayudó a ubicar a su hermana y a sus dos sobrinas, y a obtener ataúdes para ellas. Los vivos y los muertos se conectaron. A continuación, una parte del testimonio de Antonio acerca de esta escena.

—¿Cómo está lo de las cajas? —en voz del profesor Antonio Lazcano Araujo.

De repente volví la cabeza y a mano izquierda vi una niñita con sus ojos abiertos, abier-

tos, en una sonrisa, así como una mueca destrozada, una niña de ocho años: “Niña, pero ¿por qué no corriste? ¿Por qué te cayó la trabe encima?”. Todo el tiempo estuve dialogando con los cadáveres con una insistencia en la que había rabia, coraje, odio: “No es justo. No es justo que en este país se caigan los hospitales, las escuelas, los edificios del gobierno, los de oficinas públicas”.

Llegó un muchacho así flaquito, chaparrito, morenito, el típico mexicano que ha tenido que chambear muy duro, que seguramente vive en una vecindad en una colonia perdida, con su suetercito demasiado delgado, caray, qué gente más desprotegida la nuestra, de veras qué desamparo el suyo, de veras que te da coraje ver esa gente así, sin nada. “¿Las cajas?”, preguntó: “¿Cómo está lo de las cajas?”. Para él eran tres cajas. Las cajas. Quería saber si había que pagarlas. ¿Pero con qué las pagaba el inocente?

—¿Ya identificaste a tu gente?

—Sí, están allí. Pero cómo está lo de las cajas.

—No, lo de las cajas es gratis; ahorita te las damos.

—¿Vienes tú solo?

Venía por su hermana, y por sus dos sobrinas, una de catorce años y otra de nueve.

Entonces le pregunté al flaquito:

—Oye, ¿nos permites rociar con cal a tu gente?

—Sí.

A la muchacha de 14 años tuvimos que pasarla a un ataúd de adulto porque no cupo en el pequeño, y cuando empecé a rociarla con cal me acordé de Hamlet. En un momento dado, cuando Ofelia, ya loca, muere ahogada [...] Tuve exactamente la misma sensación: “Estoy echándote cal, niña, para que te vayas toda blanca, pero te vas blanca de cal. No viviste nada, niña de 14 años” [...] no pude sino rociarla con una poquita de cal. No le tocó ni una flor, sólo un poco de cal (Poniatowska, 1988, pp. 93-95).

La yuxtaposición de la narrativa del escape heroico de Alonso con el encuentro trágico con las tres mujeres jóvenes y el hombre que llegó a reclamar sus cuerpos saca a la luz múltiples voces y experiencias públicas del terremoto. La cuestión de si se puede echar o no cal sobre el cuerpo de una niña de catorce años hace eco de la pérdida trágica de los estudiantes desaparecidos, quienes el gobierno mexicano falsamente declaró habían sido incinerados sin que se pudieran encontrar sus restos. El hombre que fue a reclamar los cuerpos de su hermana y sus dos sobrinas hace eco de los padres de los estudiantes de Ayotzinapa que están en busca de los restos o evidencia de lo que les haya pasado.

Después de haber leído el segundo testimonio, Elena concluyó: “Pues creo que ye con eso que les leo les da a ustedes [...] o nos da a todos nosotros, la dimensión de lo que es la pérdida y lo que fue el terrible dolor del terremoto en el que murieron

[...] 10 mil personas o más”. De manera deliberada ella trajo al público esos dos testimonios que pueden conectarse al presente y llevar a la audiencia a 1985. Este es un esfuerzo autoconsciente de parte de Poniatowska para construir la comunidad especial de sobrevivientes del terremoto de 1985 y la que gente que los ha apoyado, y conectarlos así en el 2015 a la comunidad emocional de los padres de los desaparecidos normalistas y aquellos que los están apoyando.

El testimonio de un hombre a través del tiempo

Después de 40 minutos de haber comenzado el evento para conmemorar el trigésimo aniversario del terremoto de 1985 en el Museo de la Ciudad de México, un hombre de cincuenta y pico de años con su cabeza rasurada, lentes de moda con un marco oscuro, traje y corbata, levantó su mano, en la que tenía una copia amarillenta del periódico *La Jornada*. El intercambio que tuvo con Elena consolidó 30 años de la grabación, publicación, diseminación, y la transformación después de un testimonio acerca del terremoto de 1985. Yo estaba observando, pensé en ese momento, el movimiento ondulante de una ola de memoria social y comunidad emocional que puede imaginarse como una marea cíclica.

Rompiéndose como olas a las orillas del centro de la Ciudad de México, en donde los sismos causaron su mayor destrucción, los testimonios que Elena grabó en 1985 tejidos en muchas vidas, continúan apareciendo en nuevas formas y siguen siendo conectores emocionales fuertes para una gran variedad de personas a través del tiempo.

El hombre con traje se levantó de su asiento, tomó el micrófono y se dirigió a la audiencia:

Mi nombre es Andrés [...] me encantó mucho el hecho de ver testimonios escritos por la señora Elena Poniatowska. Yo, el día 19 de septiembre tuve una experiencia muy difícil. Ese día falleció mi hermano, se colapsó un edificio que estaba en la colonia Roma, en la calle de Chihuahua 156, pero afortunadamente, gracias a Dios, no me sentía tan mal como me hubiera podido sentir. Quise hacer público mi testimonio por medio del teléfono; contacté a la señora Elena, me dio una cita en su casa; hace 30 [años] todavía yo tenía pelo, Elena me dio una cita en su casa, allá por Chimalistac; andaba yo muy acelerado, muy nervioso, muy mal, porque más que un hermano, era como un hijo para mí. Tenía 26, yo tenía 33 años. Me entrevistó y después cuál fue mi sorpresa de que dos meses después del terremoto, el 28 de noviembre del ‘85, la señora Elena Poniatowska me publicó mi testimonio.

Andrés paró aquí, enseñó una copia del periódico *La Jornada* del 28 de noviembre de 1985 y la audiencia le aplaudió entusiastamente. Él continuó:

Este testimonio me impactó y me motivó para tratar de investigar, para tratar de estudiar y poder levantar la vida del otro. En el '89 [...] visitamos a la señora Elena, ese día iba con mi esposa, el 6 de enero del '89, nos regaló su libro *Las voces del temblor*, en el cual incluye mi testimonio en las páginas 246, 247 y 248. Más motivación para mí ver eso, mucho más. Entonces empecé a hacer unos talleres de participación [...] Pero esto me permitió, yo no soy escritor, reconozco que usted es una excelente escritora, pero gracias a Dios aquí está el libro. Aquí está el libro, el domingo hice una carta abierta al periódico *La Jornada*, aquí traigo copia que le voy a entregar a usted [...] traigo la versión impresa y un USB para ver qué podemos hacer. Entonces, créame, sinceramente que fue una gran motivación para mí. Y le digo, yo soy arquitecto, no soy escritor, yo soy un aprendiz, pero me impactó mucho el hecho de que usted me haya publicado mi testimonio y en base a ese testimonio es la temática de mi libro que se llama "A 30 años del terremoto, la jornada del Lobo: un despertar espiritual". Gracias.

El testimonio original de Andrés publicado en *La Jornada* y en *Nada, nadie* fue titulado "“*El Lobo’ nunca se enojaba. Quien quiera cooperar que siembre una flor*”. El hermano de Andrés, Alejandro Escoto, murió en una escuela pobremente construida en la colonia Roma, la Universidad de Chapultepec, que lo enterró junto con otros estudiantes que, como él, estudiaban turismo. Andrés dijo en su testimonio de 1985: “No voy a hacer ni lápida ni monumento, voy a hacer una jardinera y la gente que quiera cooperar, que siembre una flor. No sé dónde esté Alejandro, ahorita soy un poco mejor porque reflejo algo de mi hermano” (Poniatowska, 1988, p. 247).

Mientras Andrés habló en el Museo de la Ciudad de México frente a los principales actores políticos durante el terremoto de 1985, la prensa tomó su fotografía y algunos otros (incluyéndome a mí) grabamos sus palabras. Su imagen apareció en Facebook junto con otras fotografías que se tomaron ese mismo día. Aunque su testimonio oral tenía 30 años, permaneció conectado a él y fue capaz de escribir acerca de esa experiencia. Su libro es otro enlace en la comunidad emocional creada a partir de las crónicas periodísticas de Poniatowska en el periódico y en su libro *Nada, nadie* acerca del terremoto.

El impacto de los testimonios de *Nada, nadie* sobre el tiempo: conversaciones y entrevistas

En conversación con varios miembros del público ese día, pude grabar sus ideas sobre el impacto de los testimonios que incluyó Elena en su libro *Nada, nadie*. Eran testimonios sobre la manera en que los testimonios del libro fueron textualizados, viajaron y conectaron públicos distintos. El doctor Cuauhtémoc Abarca, compartió: “Los testimonios de Elena fueron importantes para la gente. En la Coordinadora recibimos invitaciones para ir a platicar a otras ciudades, a otras partes de México. En estas partes había copia de los testimonios de Elena Poniatowska en otros lugares. Tenían impacto. Rompió la distancia entre México y otros lugares, hicieron las relaciones más fluidas gracias a los testimonios”. Más adelante, otra persona, un hombre de aproximadamente 50 años siguió lo que dijo Cuauhtémoc Abarca sobre el impacto de los testimonios escritos en el libro de Elena. Quiso aprovechar el discurso del temblor para compartir más testimonios y conectarlos con problemas actuales de vivienda en la Ciudad de México. “Hay muchos testimonios que no han sido compartidos. Hay, seguramente, muchas cosas que podríamos ahorita [...] compartir.”

Otra persona siguió el tema.

En aquel tiempo, cuando hablábamos, hay gente que decía “es que no es posible un terremoto más tremendo que el del 85”. Los científicos, los que saben, ellos han determinado, se lo dijeron al gobierno de la ciudad, que el sismo que viene va a ser de una intensidad tremendísima y los efectos que pueda tener van a ser tremendamente devastadores si no se actúa en consecuencia. Y hablo de esto porque tenemos nosotros un gobierno que se plantea un aeropuerto que no se necesita, que ni es de la Ciudad de México, en donde se van a gastar 165 mil millones de pesos en su primera etapa. Que si nosotros lo transportamos económicamente a lo que costó la reconstrucción en la parte de lo que decía Cuauhtémoc Abarca, en renovación habitacional y fase II, esas 61 mil viviendas que se reconstruyeron costaron 86 veces menos que lo que está costando esta primera etapa del aeropuerto. Actualmente, en la Ciudad de México, no se está actuando.

La comparación que se hizo en este testimonio, vinculado con los del texto de Elena, fue de conectar el costo que implicó la renovación habitacional después del terremoto de 1985 con el costo propuesto para la primera etapa de un nuevo aeropuerto. Porque en la Ciudad de México todavía hay problemas de vivienda adecuada para muchos, los testimonios sobre la importancia de vivienda destruida y el proyecto

de reconstrucción resonaron en 2015. Es otro ejemplo de cómo se empiezan a formar lazos políticos, personales desde los testimonios textualizados en *Nada, nadie*.

Varias mujeres jóvenes (de 18 a 25 años), en este evento y después, compartieron conmigo el impacto que tenía en sus vidas leer los testimonios de *Nada, nadie*. Tenían comentarios de cómo las había impactado y las hizo pensar en el presente. Una dijo: “Estos testimonios me hacen pensar en qué hacer en una emergencia, si tendríamos uno ahora. Y también cómo organizarnos. Se lee sobre: La vida en el campamento –se construyó comunidad y ciudadanía de mujeres y jóvenes. Se sumaron a los procesos de transformación. ¿Cómo lo podemos hacer ahora?”.

Otra comentó sobre el valor de estos testimonios de *Nada, nadie* en la actualidad. “Soy del Comité Cultural del Obispo. Quiero hablar sobre el valor de estos testimonios. El hablar del dolor narrativa en vivo, habla de la capacidad que todos tuvimos de imaginar otro mundo en aquel tiempo. Es importante que los tengamos [...] los momentos emotivos, para acordarnos”.

La importancia de los testimonios en *Nada, nadie*, para motivar el activismo político y solidario en el México actual fue evidente en muchas de las entrevistas y conversaciones que realicé. Otra persona mayor comentó: “Me recuerdo de los momentos de silencio para escuchar voces. Sin herramientas, sin comida, en las zonas populares, había acción histórica, lucha popular, un pueblo puesto de pie rescatando su barrio. Tenemos que repetir la única salida, basta de quejarnos, lo mejor es hacernos de nosotros mismos”. La memoria en el presente de todo lo que se hizo para rescatar y organizar en muchos barrios en 1985 fue un hilo conductor en muchas conversaciones. Como planteó un rescatista: “Como se habrán dado cuenta, es que soy rescatista de Tlatelolco. Mi nombre es Luis Vega, yo participé en el rescate exactamente de [l] Nuevo León, del hotel Principado, de la Capilla de Lindavista. Ahí estuve participando y son luchas que no se olvidan. Lo único que yo quiero recomendarles a todos los presentes es que tomen en consideración que el Comité 19 de Septiembre [organización que convocó el evento], así como se formó, seguirá y avanzará, es primordial que lo demos a conocer a toda la ciudadanía. No se puede olvidar”.

Testimonio, comunidades emocionales estratégicas y futuros políticos alternativos

¿Cambiaron las crónicas y el libro de Elena Poniatowska la forma en la que México recuerda el terremoto?, ¿la publicación de las experiencias y las palabras de la gente y de aquellos que no son parte de la élite política cambiaron el resultado?,

¿ayudaron esas palabras y las comunidades emocionales estratégicas a las que están conectadas a contruir una apertura política en México? Muchos dirían que sí. Otros dirían que a lo mejor.

El terremoto sí engendró una ola de activismo social urbano que impactó en la transformación de la gobernanza de la Ciudad de México de mitad de la década de 1990 al presente, consolidando un gobierno de izquierda. La ocasión del trigésimo aniversario del terremoto y la recirculación de *Nada nadie*, los foros públicos en los que muchos de los protagonistas se presentaron, las exhibiciones de museo y las películas crearon un espacio público más amplio en el que los testimonios del terremoto de 1985 se conectaron con otros traumas sociales y políticos. A partir de este proceso, los testimonios del pasado y del presente circularon, cruzaron caminos y conectaron eventos históricos diversos, interrumpiendo así un sentido de historia lineal en México y transportando asimismo los eventos de Ayotzinapa, la masacre de Tlatelolco y el terremoto a un mismo espacio compartido.

Lo que comúnmente entendemos acerca de la historia occidental es que los hechos ocurren de una forma lineal en la que una experiencia sigue a la otra. Los estudios en humanidades acerca de cómo se construye la memoria social, sin embargo, enfatizan que la memoria del pasado siempre es influida por el contexto del presente (Fentress y Wickham, 1992; Samuel, 1994). De hecho, el acto de “recordar” une al pasado con el presente. Recordar puede significar “tener o guardar una imagen o idea en la mente de (algo o alguien en el pasado): pensar acerca (de algo o alguien del pasado) de nuevo; causar (que algo) regrese a la mente; guardar (información) en la mente: no olvidar (algo)” (Merriam-Webster, 2015).⁴ Recordar conecta a la persona con las destrezas lingüísticas vinculadas con el testimonio oral y con la participación en la comunidad del habla. El testimonio oral se refiere al relato de una persona de un evento o experiencia, así como fue contada. Es un recuento oral de la percepción de una persona acerca de un evento pasado a partir de información visual, auditiva, olfativa y de otros sentidos. Significa ser testigo de y a menudo es un “performance” y es público (Stephen, 2016, pp. 161-162). Recordar un

⁴ El sentido de “recordar” identificado por la Real Academia Española como “despertar” proviene del español antiguo y todavía se utiliza en el ámbito rural a lo largo de América Latina y algunas provincias de España (véase, por ejemplo, la siguiente discusión entre traductores en Word Reference [<https://forum.wordreference.com/threads/recordar-sin%C3%B3nimo-de-despertar.561828/>]). Incluso, hoy este sentido también ha viajado con los migrantes que llegan a diferentes ciudades en los Estados Unidos y lo utilizan en lo cotidiano.

evento específico a partir del testimonio adquiere su significado, por lo tanto, solamente en el contexto de las prácticas específicas de interpretación y el marco de una comunidad de hablantes (Backhurst, 1990, p. 220). Al discutir lo que es la memoria, Backhurst dice que para el lingüista soviético Voloshinov “la memoria nunca puede entenderse como una relación inmediata entre el sujeto pensante y una imagen mental privada del pasado. La imagen, argumenta él, se vuelve un fenómeno de la conciencia solamente cuando se le viste con palabras y éstas deben su significado a las prácticas sociales de comunicación” (Backhurst, 1990, p. 220).

Vincular la memoria con las prácticas sociales de comunicación es crucial para entender cómo la memoria social se elabora en diferentes momentos contextuales y cambia a lo largo del tiempo, dependiendo de las condiciones sociales y políticas específicas en las que se usa. Y no podemos separar a la memoria de las emociones ligadas a instancias específicas de trauma o eventos dolorosos, como lo demuestran los testimonios del terremoto. La documentación de los testimonios en un punto particular en el tiempo –como lo hace Poniatowska en sus crónicas– no congela el significado o la significancia de esos testimonios. Cada vez que son recitados, leídos y recordados, adquieren un nuevo significado en un contexto nuevo. Y es la emoción incrustada en dichos testimonios públicos lo que les permite trascender contextos históricos específicos. De este modo, la memoria social se puede pensar como algo que tiene relaciones siempre cambiantes y únicas con el tiempo. Más que tratar de equiparar a la memoria social y a los testimonios con eventos específicos en un punto específico en una línea del tiempo, tiene más sentido pensar de las memorias sociales como contenedores flexibles que pueden operar en campos de tiempo circulares, en capas o espirales.

La conceptualización de Lacan acerca de la temporalidad depende de una distinción entre el tiempo lógico y el tiempo cronológico. El tiempo lógico no está basado en referencias estrictas del reloj y conceptos lineales, sino que se concentra en una estructura de tres momentos: el momento de ver, el tiempo del entendimiento y el momento de concluir. La experiencia y memoria de estos tres momentos depende del tiempo intersubjetivo, dentro del proceso de pensar y recordar de cada persona (Lewis 2004). El tiempo es una estructura estable en cada persona. Según Lacan (1977, p. 75; traducción propia), “es el tiempo intersubjetivo que estructura la acción humana”. Si un psicoanalista tiene el objetivo de recuperar la historia personal de una persona, según Lacan (1988, p. 36; traducción propia), “no refiere a una secuencia cronológica de eventos del pasado, sino a la síntesis del pasado en el presente”.

Aunque el modelo de tiempo de Lacan es importante de considerar en la creación de comunidades emocionales estratégicas, los modelos de tiempo que muchos pueblos indígenas tienen nos pueden proporcionar perspectivas importantes acerca de esto. En lugar de asumir que el tiempo es lineal y que nosotros los humanos existimos en un plano marcado por un pasado, presente y futuro únicos, los sistemas de conocimiento de los pueblos indígenas como el nahua (Maffie, 2014), el maya (León Portilla, 1990), el nasa (Rappaport, 1998 y 2005), el mixteco (Terraciano, 2002) y el kahnawake mohawk (Simpson, 2014) pueden vincular el pasado, presente y futuro en un solo evento, en una característica del paisaje que marca una ocurrencia significativa, un ritual, una canción, una oración o un mapa. Aquí quiero argumentar que estos modelos variados de tiempo y cómo el tiempo se eslabona en ellos a objetos materiales específicos (paisajes, objetos rituales, arte) y a objetos del habla (testimonios de eventos, genealogías, oraciones, canciones) proveen modelos importantes para pensar cómo las crónicas de eventos y procesos históricos específicos en México recuerdan, canonizan, retan, moldean y remodelan el tipo de futuro que puede imaginarse y motivar a las personas a la acción política. Si pensamos acerca de un testimonio público como un objeto simbólico, como un objeto ritual, una oración o genealogía que tiene fuerza emotiva a partir de su recuento y reproducción, entonces lo podemos ver como un generador continuo de comunidades emocionales y memorias. Las memorias moldean la capacidad de producir el futuro y son moldeadas a la vez por el tipo de futuro hacia el cual nos dirigimos. A partir de su participación en las formas en las que los eventos nacionales son recordados y las comunidades emocionales creadas y sostenidas a lo largo del tiempo, las crónicas de Elena Poniatowska y los testimonios que contienen están haciendo un trabajo importante en moldear los imaginarios políticos futuros en México.

Bibliografía

- Backhurst, David (1990). "Social Memory in Soviet thought", en D. Middleton y D. Edwards (eds.), *Collective Remembering*. Londres: Sage, pp. 203-226.
- Bhaskar, Sarkar y Janet Walker (eds.) (2010). *Documentary Testimonies. Global Archives of Suffering*. Nueva York: Routledge.
- Colorado Nates, Óscar (2015). "A 31 años del terremoto del 19 de septiembre de 1985 en la Ciudad de México: una memoria gráfica", *Oscarenfotos.com* [<https://oscarenfotos.com/2015/09/19/30-aniversario-terremoto-cd-de-mexico/>].

- Corona Cadena, Evangelina (2007). *Contar las cosas como fueron*. Ciudad de México: DEMAC.
- Crosby, Alison y M. Brinton Lykes (2011). “Mayan Women Survivors Speak: The Gendered Relations of Truth Telling in Postwar Guatemala”, *The International Journal of Transitional Justice*, núm. 5, pp. 456-576 (Doi: 10.1093/oj/tj/tjr017).
- Durán, Diego (1579). *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Manuscrito en la Biblioteca Nacional de España. Signatura Vitr/26/11. PID bdh0000169486. 344 folios con ilustraciones [<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>].
- Felman, Shoshona y Dori Laub (1992). *Testimony: Crises in Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Nueva York: Routledge.
- Fentress, James y Chris Wickham (1992). *Social Memory*. Oxford, Inglaterra: Blackwell.
- Hall, Stuart (2003). “Introducción: ¿Quién necesita ‘identidad?’”, en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 13-39 (primera edición 1996).
- Jimeno, Myriam (2010). “Emoções e Política: A Vítima e a Construção de Comunidades Emocionais”, *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 16(1), pp. 99-121.
- (2015). “Si nos mataron callados ahora que nos maten hablando: el poder del testimonio en el posconflicto”. *Hot Spots, página Web de Cultural Anthropology*, 30 abril [<https://culanth.org/fieldsights/673-si-nos-mataron-callados-ahora-que-nos-maten-hablando-el-poder-del-testimonio-en-el-posconflicto>].
- Jimeno, Myriam y Morna Macleod (2014). Entrevista con Myriam Jimeno [<http://mornamacleod.net/?p=767>].
- Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Ángela Castillo (2015). *Después de la masacre. Emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Lacan, Jacques (1977). *Écrits: A Selection* (traducción: Alan Sheridan). Londres: Tavistock Publications.
- (1988). *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique, 1953-1954* (traducción: John Forrester). Cambridge: Cambridge University Press.
- León Portilla, Miguel (1990). *Time and Reality in the Thought of the Maya*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Lewis, Andrew (2004). “Models of Temporality in Psychoanalysis”. *The Letter, Journal of the Irish Association for psychoanalysis and psychotherapy* (8)31, 5 de junio [https://www.researchgate.net/publication/266140299_MODELS_OF_TEMPORALITY_IN_PSYCHOANALYSIS].
- Maffie, James (2014). *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Denver: University Press of Colorado.
- Merriam Webster Dictionary (2015). “To Remember” [<http://www.merriam-webster.com/dictionary/remember>].

- Meneses Arias, Natyelly (2015). “Costureras de 85: la lucha sindical que surgió de la tragedia”, *Milenio*, 18 de septiembre de 2015 [http://www.milenio.com/df/Terremoto_85-costureras_San_Antonio_Abad_sismo_85-terremoto_85_costureras_0_593940695.html].
- Monsiváis, Carlos (2005). *“No sin nosotros”: Los días del terremoto 1985-2005*. Santiago de Chile/Ciudad de México: Ediciones Era, México/LOM Ediciones.
- Poniatowska, Elena (2015). “Nuestro peor enemigo es el olvido”, *Proceso*, edición especial, núm. 51, septiembre, pp. 8-19.
- (1988). *Nada, nadie: las voces del temblor*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- (1995). *Nothing, Nobody: The Voices of the Mexico City Earthquake*. Philadelphia: Temple University Press. Traducido, con un prólogo de Aurora Camacho de Schmidt y Arthur Schmidt.
- (2008). “Las memorias de una costurera: Evangelina Corona”, Opinión, *La Jornada*, 11 mayo [<http://www.jornada.unam.mx/2008/05/11/index.php?section=cultura&article=a06a1cul>].
- Rappaport, Joanne (1998). *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- (2005). *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Razack, Sharene (2007). “Stealing the Pain of Others: Reflections on Canadian Humanitarian Responses”, *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 29(4), pp. 375-395.
- Real Academia Española (2005). *Diccionario panhispánico de dudas*. “Recordar” [<http://lema.rae.es/dpd/srv/search?id=YxI5Ut9UDD6nZOBroE>].
- Samuel, Raphael (1994). *Theatres of Memory*, vol. 1. *Past and Present in Contemporary Culture*. Londres: Verso.
- Sarkar, Bhaskar y Janet Walker (2010). *Documentary Testimonies: Global Archives of Suffering*. Nueva York: Routledge.
- Shaw, Rosalind (2013). “Provocation: Futurizing Memory. Field Notes: The Politics of Memory”, 5 de septiembre, *Cultural Anthropology* [<http://www.culanth.org/fieldsights/376-provocation-futurizing-memory>].
- Simpson, Audra (2014). *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Smith Foster, Frances (1994). *Witnessing Slavery: The Development of Ante-bellum Slave Narratives*. Madison: University of Wisconsin Press, segunda edición.
- Stephen, Lynn (2016). *Somos la cara de Oaxaca: testimonios y movimientos sociales*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Publicaciones de la Casa Chata)/Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM (primera edición 2013).

- Terraciano, Kevin (2002). *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Werbner, Richard (ed.) (1998). *Memory and the postcolony*. Londres: Zed Books.
- West, Harry (2000). "Girls with guns: Narrating the experience of war of FRELIMO's 'Female Detachment'", *Anthropological Quarterly*, núm. 73, pp. 180-194.

Historias emocionales: una historiografía de las resistencias en Chalatenango, El Salvador★

Jenny Pearce

La lengua determinó en forma inequívoca que la memoria no es un instrumento para la exploración del pasado, sino solamente el medio. Así como la tierra es el medio en el que yacen enterradas las viejas ciudades, la memoria es el medio de lo vivido. Quien intenta acercarse a su propio pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava. Ante todo, no debe temer volver siempre a la misma situación, esparcirla como se esparce la tierra, revolverla como se revuelve la tierra. Porque las “situaciones” son nada más que capas que sólo después de una investigación minuciosa dan a luz lo que hace que la excavación valga la pena, es decir, las imágenes que, arrancadas de todos sus contextos anteriores, aparecen como objetos de valor en los aposentos sobrios de nuestra comprensión tardía, como torsos en galería del coleccionista. Sin lugar a duda es útil usar planos en las excavaciones. Pero también es indispensable la palabra cautelosa, a tientas, en la tierra oscura. Quien sólo haga el inventario de sus hallazgos sin poder señalar en qué lugar del suelo actual conserva sus recuerdos, se perderá lo mejor. Por eso los auténticos recuerdos no deberán exponerse en forma de relato sino señalando con exactitud el lugar en que el investigador se apoderó de ellos. Épico y rapsódico en sentido estricto, el recuerdo verdadero deberá, por lo tanto, proporcionar simultáneamente una imagen de quien recuerda, así como un buen informe arqueológico debe indicar ante todo qué capas hubo que atravesar para llegar a aquellas de la que provienen los hallazgos (Benjamin, 1992, pp. 118-119).

★ Una versión más amplia de este capítulo se publicó en Pearce, J. (2016), “The Past is not History: Co-constructing an Historiography of Resistance in El Salvador”, *Conflicto armado, justicia y memoria*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos, pp. 125-156.

Introducción

El presente capítulo examina la idea de una “historiografía de las resistencias”, basada en el “concepto de historia” propuesto por Walter Benjamin. En este sentido, nos planteamos encontrar maneras de desenterrar memorias no contadas y menospreciadas en América Latina, en tanto fuente de una agencia contingente dirigida hacia la transformación política y social. Esto se vincula con los temas analizados en este libro, ya que tal historiografía se encuentra imbuida de emoción al interior de aquellas personas involucradas en su construcción, y también entre ellas. Las narrativas de resistencia en América Latina abarcan vivencias de violencia, sufrimiento y solidaridad. El historiador debe acoger estas historias emocionales, a fin de captar cabalmente la naturaleza del pasado. Reconocer la emocionalidad de la historia y su historización ha constituido un importante avance en las sensibilidades humanas. El “auge de los recuerdos” es ampliamente reconocido por haber colocado la mente y las emociones del actor histórico y el historiador en el centro de atención (Tumblety, 2013, p. 3). Enzo Traverso (2016) vincula sus reflexiones sobre memoria e historia en el siglo XX con el surgimiento de una figura de importancia fundamental: la víctima. Al respecto sostiene: “Anteriormente muy discreta y marginal del punto de vista de su dimensión pública, la víctima es ahora proyectada al centro de la escena, donde ocupa casi todo el paisaje. La víctima aparece hoy como el verdadero héroe del siglo XX y produce una focalización muy fuerte, a veces obsesional” (2016, p. 24).

Curiosamente, la resistente “comunidad emocional” de Chalatenango, El Salvador, el sujeto de este capítulo, insistió en que no quería ser considerada como “víctima”, y en ese sentido el comité que se formó para construir su museo de “memoria histórica” se nombró a conciencia Comité de Memoria Sobreviviente. La nomenclatura utilizada por Natalia De Marinis para referirse a la comunidad “política afectiva” (De Marinis, en este volumen), capta bien la conexión entre los procesos emocionales que ocurren en las personas que han vivido traumas inenarrables y los procesos políticos que pueden derivar de éstos, a partir de la conciencia analítica que surge al convertir sus recuerdos en historia. Esta politización del afecto constituye un puente entre “emoción” y “resistencia”. La idea de “resistencia” requiere identificar las formas de agencia que en determinada época pueden no ser reconocidas como tales. Benjamin sostiene que a menudo estas formas son meros vestigios o tan sólo una imagen que “refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve

reconocible” (Benjamin, 2008, p. 39).¹ Para la historia, estas formas son irrecuperables cuando el presente no se reconoce en la imagen, salvo que, aclaramos, intervenga el historiador. En este capítulo se sugiere una manera en que el historiador puede actuar como Benjamin o hacer vivir las ideas de éste.² Implica un proceso de excavar en las “reservas de la memoria” *conjuntamente con* renuentes forjadores de la historia, partícipes en la guerra civil/revolución salvadoreña, con el fin de restituirles su “capital histórico” (Nora, 1989, p. 7). Se trata de campesinos analfabetos (en su mayoría) de áreas remotas del noreste de Chalatenango, fronterizas con Honduras, quienes a principios de la década de 1970 organizaron una unión campesina. Los campesinos indicaron (entrevistas, septiembre de 2014) que, cuando comenzaron a organizarse, “nos hicieron la guerra”. Esta respuesta hizo que creciera el apoyo activo al naciente movimiento guerrillero localizado en la región (Fuerzas Populares de Liberación, FPL). En 1980 éste se unió con otros grupos para formar el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN). Sin embargo, no se trató de una movilización ideológica o manipulada, ya que la misma produjo conflictos reales en el seno de comunidades campesinas que profesaban una profunda espiritualidad y rechazaban la violencia. El apoyo a la lucha armada surgió a partir de la necesidad de defenderse, para combatir el modelo de desarrollo y una estructura de poder excluyentes. Paulatinamente, una lucha “negativa”, en el sentido que rechazaba las condiciones de vida vigentes, se convirtió en una lucha positiva por una transformación social consciente más profunda y, sostengo, dio un giro revolucionario cuando los campesinos empezaron a construir lo que se llamó Poder Popular Local (PPL), una especie de defensa civil y autogobierno en su zona de control guerrillero en Chalatenango.

En 1984 compartí unos pocos meses con estos campesinos. Durante su transcurso redacté una historia oral sobre el movimiento campesino y la construcción del PPL, en momentos en que la guerra, por indicaciones de Estados Unidos, se había llevado al aire; ello se tradujo en bombardeos casi diarios. Retorné casi 30 años después para trabajar en el Museo de la Memoria Histórica establecido en 2010 por los campesinos a partir de sus recuerdos de resistencia, represión y revolución en Arcaato, Chalatenango, para examinar conjuntamente con ellos qué tipo de historia había

¹ En la versión en inglés de este capítulo utilicé la siguiente traducción: Benjamin (2005). “On the Concept of History”, en Marcus Paul Bullock *et al.* Para esta versión en español utilicé la traducción de Bolívar Echeverría: Benjamin (2008).

² Agradezco a Sami Khatib por haber formulado la verdadera intención de este artículo.



Poder Popular Local, Chalatenango, 1984. Fotografía de Mike Goldwater.

surgido de sus recuerdos. Un proceso como éste, de hurgar en los “estratos de la memoria” con los sujetos de los recuerdos, ejemplifica el espíritu del llamado realizado por Benjamin: una historiografía que, más que pronosticar la existencia de agencia revolucionaria en el futuro, ofrece “destellos de esperanza”³ en el pasado. El énfasis puesto por Benjamin en los “fragmentos radicales de la historia” (2008, tesis v), más que en su desenlace racional hacia el proyecto revolucionario, está en sintonía con la manera en que muchas resistencias nunca logran asentarse en los libros de historia, precisamente porque “fracasan” en su intento de lograr el cambio revolucionario. Sin embargo, estos mismos fragmentos relatan una historia importante; uno de ellos constituye el meollo de este artículo. Al mismo tiempo, el historiador que utilice los recuerdos tendrá ante sí muchos desafíos en torno al tipo de historia que se propone escribir y cómo validar esta fuente de conocimientos y manejar su inconclusión. Si el objetivo consiste en devolver el “capital histórico” a los campesinos, existen muchos desafíos adicionales en términos de erudición, posesión y voz, que no pueden ignorarse a la hora de construir historias emocionales. Las memorias no son nunca estáticas ni “puras”, sin influencia del curso del tiempo. En este caso, sin embargo, no había una “política de memoria” de los actores en la guerra. Hubo, más bien, silencios selectivos. Por eso, el pasado nunca se hizo historia para estos campesinos, y sus memorias individuales y colectivas se quedaron, si no “puras”, relativamente intactas.

En primer lugar y de manera concisa, el presente capítulo resume cómo Benjamin nos motiva a pensar sobre la historia y la resistencia. En segundo, proporciona algunos antecedentes en torno a los “Conversatorios sobre Memoria e Historia” organizados junto con el Museo de la Memoria Histórica de Arcatao en 2014, y a la dificultad que enfrentaron los campesinos durante el proceso de conversión de sus recuerdos en una narrativa histórica, de modo que pudieran influir en el ámbito político actual de El Salvador. En tercer lugar, examina los temas relativos al ejercicio de agencia en medio de la violencia, tal como fueron relatados por los campesinos en el proceso de conversión de su pasado en historia. Finalmente, analiza los desafíos que surgen al construir historia a partir de los recuerdos relatados por campesinos que en su mayoría no pueden leer o *escribir* su propia historia.

³“Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (Benjamin, 2008, p. 40).

Benjamin y los “fragmentos radicales” de la historia

La cita de Benjamin que se reproduce al comienzo de este capítulo nos recuerda dos cosas. La primera es que el pasado deja “tesoros en los sobrios cuartos de nuestras percepciones posteriores”. Aun así, estos tesoros constituyen sólo torsos en una galería; no son los aspectos plenamente encarnados de nuestro presente. Los mismos han sido desarraigados de su pasado y de los estratos contextuales que les dieron forma. Nos toca, entonces, penetrar muchas capas de tierra para desenterrar estos tesoros en su significado y su trascendencia completos. Debajo de los estratos están *enterradas* las fuentes de nuestras percepciones posteriores. Si no excavamos una y otra vez, tendremos sólo un tenue vestigio, y no podremos acceder a la rica veta que nos permite aprender de los recuerdos.

Por otra parte, Benjamin hace hincapié en la importancia de las personas que recuerdan, pues debemos conocer cómo son hoy y cómo recuerdan su vida en el pasado. Según mi interpretación, la persona que recuerda es un sujeto en toda su encarnada complejidad. El sujeto siempre es potencialmente capaz de ejercer su autonomía en el mundo e influir en él, y no tanto un portador pasivo de las limitaciones estructurales del ámbito en que nació o de las acciones dominantes, coercitivas, o que granjean el consentimiento de los demás. Asimismo, el sujeto que recuerda está conectado emocionalmente con otras personas, por lo que la construcción de una comunidad políticamente afectiva está relacionada, de manera contingente, con las relaciones personales de las que forma parte y con las vivencias que comparte.

En dos de sus obras, “El concepto de historia” y “Desenterrar y recordar”,⁴ Benjamin señala la existencia de una historiografía para quienes buscan los tesoros enterrados de las luchas emancipadoras y quieren comprender a los agentes que las han llevado a cabo. Benjamin cuestiona el rol del historicista, representado por importantes historiadores del siglo XIX como Leopold von Ranke (1795-1886), quien percibió la historia como un tiempo eterno, en el cual el historiador excava los hechos que yacen esperando su atención. Esta perspectiva supone la existencia de una historia universal y puede, sin más miramientos, establecer un vínculo causal entre momentos de la historia que, una vez construidos, muestran que la perfectibilidad

⁴ En la versión en inglés de este capítulo utilicé la traducción de este aforismo de Walter Benjamin de 1932, contenido en Benjamin (2005), “Excavation and Memory”, en Marcus Paul Bullock *et al.* Para la versión en español, utilicé la traducción de Susana Mayer: Benjamin (1992).

humana ha avanzado inexorablemente.⁵ Según esta perspectiva de la historia, no existe espacio para las posibilidades que nunca se materializaron. En su ensayo “Now: Walter Benjamin on Historical Time”, Werner Hamacher aclara porqué es importante la polémica que Benjamin establece con el historicista, pues el rol de la posibilidad y la contingencia –examinado en el ensayo de Benjamin– constituye la esencia de lo que hace que la historia sea historia: “Lo histórico es aquello que sólo puede ser reconocido como histórico a partir de su posibilidad contingente de haber sido diferente y aun así volverse diferente de, por ende, su posthistoria” (Hamacher, 2005, p. 65). Así, las efímeras posibilidades y los destellos de historia, las resistencias que son el sujeto de este capítulo, son históricos en virtud de la posibilidad de que no se realicen y estén expuestos al peligro de perderse:

Debido a que no existe embalse inamovible para siempre, en el cual los tesoros de la posibilidad se acumulen indefinidamente, sino sólo un embalse cuyo inventario se disuelve con cada oportunidad perdida, la historia no es una progresión en la que ciertas posibilidades, una tras otra, una a partir de otra, se realicen, de modo que al final se agoten todas las posibilidades y todas las posibles actualidades se establezcan. Allí donde existe la historia, no hay un continuo entre lo posible y lo real (Hamacher, 2005, p. 67).

Benjamin apunta hacia una historiografía que utiliza los recuerdos para excavar las resistencias y rupturas, las posibilidades y las contingencias. Resistencia es una palabra compleja: Howard Caygill (2013, p. 223) sostiene que “una condición peculiar de posibilidad, tanto de poder como de desafío: sin la cual no hay poder” permanece intangible. Lo anterior recoge la idea de que la resistencia implica, como mínimo, una “postura”⁶ frente a fuerzas más poderosas, pues haber tomado posición genera la fortaleza necesaria para actuar. Aquí utilizo resistencia para caracterizar los esfuerzos hechos por los campesinos para, primero, posicionarse de esta manera,

⁵ “La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general” (Benjamin, 2008, tesis XIII, p. 51). “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío sino el que está lleno de ‘tiempo del ahora’ (*Jetztzeit*)” (Benjamin, 2008, tesis XIV, p. 51).

⁶ En inglés *stand* [N. del t.]. Derivado del latín *stare*, es decir, detenerse o hacer que se detenga (Caygill, 2013).

formando inicialmente una unión campesina y resistiendo la creciente represión. Paulatinamente, esto se fue convirtiendo en la “resistencia como acción”, con el fin de inclinar el curso de la “historia” a su favor. En el proceso de “posicionarse” y de la violencia que se desató contra ellos, los campesinos fueron capaces de comprender que podían construir sobre valores de apoyo mutuo y cooperación, para crear una visión de su futuro y expresar el rechazo de su pasado. Varios campesinos recuerdan cómo este proceso permitió que ciertos integrantes de la comunidad superaran el alcoholismo y la violencia interpersonal, esto es, derroteros tradicionales de, particularmente, el hombre oprimido.

Howard Caygill muestra la manera en que la resistencia se vincula también con la conciencia y la subjetividad, además de que, para quienes utilizan este concepto, las actitudes hacia la violencia marcan una línea divisoria. El concepto de resistencia fue incorporado a la teoría marxista y adherido a la conciencia nacional y de clase; en este sentido, algunas personas afirman que la resistencia es el primer paso dado en el camino hacia una guerra de clases revolucionaria y una sociedad sin clases. Caygill señala que esta era la posición de Che Guevara, quien influyó en algunos de los movimientos revolucionarios de El Salvador. Sin embargo, en Chalatenango, la dirigencia guerrillera comulgó con la posición militar vietnamita del general Giap; el fundador y dirigente de las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), Salvador Cayetano Carpio (conocido como Marcial), contestó, como es sabido, a Che Guevara, cuando menospreció la posibilidad de una revolución en El Salvador pues carecía de la orografía apropiada para una vanguardia guerrillera. Marcial proclamó que “en El Salvador, el Pueblo es nuestra montaña” (Pearce, 1985, p. 127). El énfasis puesto por los teóricos de la guerrilla en la organización y la conciencia popular, creó el espacio que posibilitó que los campesinos fueran aceptados por su única opción, su experiencia, más que por contar con una ideología respecto a la lucha armada, en términos que reconocieran su propia agencia política. En conversaciones sostenidas con ellos siguen hablando de la primera teoría de organización política promulgada por Carpio y las FPL: las voces de la base del movimiento debían ser escuchadas por la dirigencia y devueltas como estrategias que reflejaran esas voces y opiniones. Además, los campesinos están plenamente conscientes de que, a medida que arreciaba el conflicto armado y después del suicidio de Marcial en 1983, se fue dejando de lado esa teoría. La teología de la liberación, importada a la región por sacerdotes radicales, mas no revolucionarios, a finales de la década de 1960 y durante la de 1970, había liberado, literalmente, ciertas mentalidades, auxiliada por sencillos mensajes

marxistas.⁷ Las experiencias obtenidas tras marchar en la ciudad capital con trabajadores y estudiantes están grabadas en los recuerdos como momentos de gran riesgo –a menudo los autobuses que tomaban para llegar a la ciudad eran detenidos y los pasajeros arrestados–, a pesar de lo cual se fortaleció un sentimiento de pertenencia a una resistencia más amplia. Por otra parte, los sermones dominicales del arzobispo Óscar Arnulfo Romero instaban al gobierno a poner fin a la violencia contra los campesinos, validando y brindando apoyo moral a su lucha.

Dichas experiencias fortalecieron la “subjetividad resistente” que Caygill asocia con el concepto de resistencia. A menudo dicha subjetividad puede ser movilizadora, sostiene, en torno a las virtudes de justicia, valentía/fortaleza y prudencia. Éstas y otras virtudes surgieron fuertemente en la resistencia campesina, no como memes discursivos o retóricos, sino como herramientas prácticas utilizadas por los campesinos para resistir las enormes adversidades asociadas con el hecho de vivir en la zona de control guerrillero. Además, éstos experimentan fuertes emociones en términos del apoyo y la solidaridad que se brindan cuando existen sentimientos de temor. Hacia finales de la década de 1980, las habilidades aprendidas y su creatividad organizacional les permitieron negociar el retorno a sus lugares de origen tras una brutal incursión militar que, en 1985, obligó a la mayoría a huir hacia los campos de refugiados establecidos en Honduras.

¿Por qué, entonces, esta resistencia campesina es un momento “fugaz” de historia que debe ser excavado con quienes lo crearon por el hecho de que corre “peligro” de perderse?, ¿por qué se requiere la perspicacia del ensayo de Walter Benjamin para explicar su total importancia? Las respuestas se encuentran en la manera en que, paulatinamente, en El Salvador la lógica de resistencia y revolución cedió espacio a la lógica de guerra. Las dimensiones emancipadoras de la resistencia se fueron perdiendo a medida que las dimensiones militares abrumaron a los campesinos; el Acuerdo de Paz alcanzado en 1992 se fundamentó en lo que se llegó a aceptar como un punto muerto militar, convenido entre comandantes militares. En El Salvador, los recuerdos infinitos y menospreciados de resistencia siguen siendo visibles en la forma en que los campesinos encaminan su vida. Sin embargo, la sociedad salvadoreña no se

⁷ En Chalatenango, el cuadro Andrés Torres de la FPL llevó estos mensajes a los campesinos. Nadie sospechó que Torres integraba la organización hasta que fue asesinado en 1977. En todo caso, las ideas de estos pensadores “preparados” tuvieron un impacto enorme en los campesinos. Carlos Cabarrús (1983) cuenta la historia de cómo estos mensajes se difundieron entre los campesinos del vecino pueblo de Aguilares.

reconoce en estas memorias. Por ello, este capítulo da cuenta de una metodología que permite restaurar el “capital histórico” al interior de las memorias, trabajando conjuntamente con los campesinos, para redescubrir el significado que guardan para ellos y, en última instancia, para la sociedad salvadoreña. Sobre todo, aprovecha los afectos emocionales de largo plazo y los efectos de la brutal violencia, en los que la politización de los afectos posibilitó que los campesinos convirtieran su dolor en cooperación entre ellos mismos. Como historiadora, reconozco con renuencia (por mi preparación académica) mi propia participación emocional e intelectual en esta historia. Me fue necesario retornar a Chalatenango 30 años después de haber convivido con los campesinos, pues aquellos meses que compartimos moldearon mi vida y mi comprensión del rol del intelectual.

El pasado no es historia en El Salvador

Los salvadoreños han necesitado cierto tiempo para abordar la historia de la guerra civil de su país. Aún existen muchas historias y, como comentó en entrevista Jorge Juárez, director del Centro de la Historia de la Guerra Civil Salvadoreña, muchas memorias:

¿Cómo construir una narrativa desde tantas memorias? ¿Cómo construir una narrativa que nos permita vivir juntos? Todavía existe muchísimo dolor al interior de las personas —hay demasiado dolor todavía. De pronto, la historia construida “desde abajo” podría ser una historia más real, pero también es complejo hacerlo porque existen varios factores psicológicos problemáticos. Por ejemplo, como manera de protección, la memoria de la gente se cierra y habría que resolver eso para la construcción de la historia “desde abajo”. La gente se autorreprime, hay mucho constreñimiento. Mas sin embargo [sic], a largo plazo, es importante construir esta historia. Los lugares de la memoria también son importantes y también controversiales. En este momento, hay un despliegue grande en el país —es una lucha para hacer y nombrar calles, sitios, monumentos, etcétera. Las Fuerzas Armadas también construyen memoria. Esa construcción de espacios de la memoria es conflictiva —por ejemplo, ¿dónde ubicar a d’Aubuisson y la extrema derecha en este ejercicio? (entrevista con Jorge Juárez, agosto de 2014).

El FMLN llegó al poder por la vía electoral en 2009, haciéndolo nuevamente en 2014. Si bien algunos de sus comandantes han escrito sus versiones de la historia, a más de 20 años del final formal de la guerra, El Salvador carece de una historia

“oficial” y de una historia “desde abajo”. Esto es cierto aun cuando existe una considerable literatura sobre la guerra civil y sus postrimerías, escrita por académicos internacionales. Por ello, El Salvador no puede ser considerado un ejemplo de la historia del vencedor como tal, sino de memorias en disputa, reflejo, tal vez, del punto muerto que llevó a que se pusiera fin a la guerra civil. En El Salvador, el pasado no es historia, y se mantienen condiciones propicias para la violencia. Hoy se encuentra entre los países más violentos del mundo, a pesar de que se decretó el fin de la guerra (Insight Crime, 2015).

El punto muerto implicado en el Acuerdo de Paz de 1992 ocultó la victoria de las élites modernizadoras del país que, antes del último proceso que finalmente condujo a la paz, se habían preparado con esmero para introducir firmemente a El Salvador en el paradigma económico propio del final de la Guerra Fría, la globalización neoliberal. Lo hicieron por medio de un centro de estudios neoliberal, la Fundación Salvadoreña para el Desarrollo Económico y Social (Fusades), financiada por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID, por sus siglas en inglés). Las demandas por las cuales lucharon campesinos, trabajadores, estudiantes e intelectuales radicales, como la reforma agraria y un modelo de desarrollo incluyente impulsado por el Estado en el marco de los diálogos de paz, ni siquiera estaban en la agenda ni en sus secuelas. Aunque el FMLN se ganó el derecho a participar en la política, hubo regiones como Chalatenango que, en cuanto al desarrollo del país, permanecieron tan marginales como habían estado antes de la guerra, aun cuando recibieron copiosa ayuda internacional en el periodo inmediatamente posterior al conflicto, atribuible en gran parte a la organización de base que se había granjeado el respeto de varias organizaciones no gubernamentales (ONG) y otros organismos. La historia del proceso de reconstrucción después de la guerra librada en Chalatenango ha sido contada en Salazar y Cruz (2012), Van der Borgh (2003), Silber (2004, 2011) y Todd (2010). La historia de autoorganización continuó desempeñando un rol, ya que las comunidades negociaban soluciones a sus problemas contando con el apoyo de ONG nacionales afines a ellas. Aun así, en su trabajo de campo en la región, Silber (2011) constató la existencia de un “desencanto palpable” en la población. La autora sugiere que el Chalatenango de la posguerra es la historia de la resocialización de los sobrevivientes de la guerra civil, quienes se convirtieron en ciudadanos luchadores que participan en la política de resistencia, frente al proceso de exclusión en marcha (2011, p. 8). Todd (2010, p. 222) aborda la cuestión de la significancia de la organización campesina y su acción colectiva en el periodo de la posguerra, sosteniendo que “gobiernos, observadores y analistas han desplazado a los campesinos de la historia nacional salvadoreña”.

El legado de la historia de la autoorganización durante la guerra continuó siendo palpable. Los campesinos han construido pequeños museos de la memoria histórica, como los que existen en Las Flores, Las Vueltas y Arcatao, el último de los cuales será examinado en este capítulo. Muchas personas y organizaciones de la región han desempeñado un papel importante en los movimientos, por ejemplo, ProBúsqueda, fundado en Guarjila con el apoyo del padre Jon Cortina, dedicado a la búsqueda de los hijos de las víctimas de la guerra que fueron desaparecidos o puestos en adopción.

Chalatenango es uno de los lugares que más padeció este tipo de prácticas. Existe evidencia de que la conservación de la cohesión social, que sirvió formidablemente durante la guerra, ha hecho que estas comunidades también hayan resistido los intentos de las pandillas urbanas de asentarse en esta importante zona fronteriza, ruta de trasiego de drogas. Por ejemplo, en 2015 se informó que en Las Flores transcurrió una década sin que se produjera un solo homicidio (*El Faro*, 2015). Algunos de los proyectos de infraestructura impulsados por el Estado en la región han sido fuertemente resistidos, como el de la Transversal del Norte, una carretera que uniría Chalatenango con Honduras, pues muchos habitantes consideran que facilitaría el tráfico de drogas antes que el comercio lícito. Asimismo, un proyecto minero propuesto en 2013 generó oposición organizada en el municipio de Las Flores durante el mandato de un alcalde que tuvo un papel activo en el movimiento campesino y el Poder Popular Local de Chalatenango a lo largo de la guerra. Tras una consulta popular realizada en 2014, el pueblo se declaró “libre de minería” y, en 2017, El Salvador se convirtió en el primer país en prohibir la extracción de metales.

Después de la guerra esta inclinación por la autoorganización podría haber sido aprovechada para el desarrollo si se hubiera dotado de apoyo y recursos estatales. Sin éstos, y habida cuenta de que la cooperación y los apoyos internacionales se hicieron cada vez más escasos, su unidad permitió mantener en pie a las comunidades, sin que fuera posible ofrecer oportunidades a las nuevas generaciones ni influir en la política nacional en temas de, por ejemplo, agricultura o seguridad alimentaria. La falta de reconocimiento del extraordinario salvajismo que debieron sobrellevar los campesinos durante su lucha por establecer una vida digna y la manera creativa en que respondieron tras el colapso del Estado en su región, los deja con recuerdos, pero sin historia que pueda ser capitalizada para impulsar su participación en los debates políticos sostenidos en el país. Además de que persisten la pobreza y los problemas sociales asociados con ella, escasean las oportunidades que podrían motivar a los jóvenes a quedarse en la región. Muchos jóvenes sueñan con migrar hacia “el norte”, es decir, Estados Unidos, a futuro.

Durante mis visitas de seguimiento pude constatar que los actores armados de ambos bandos de la guerra civil eran renuentes a reconocer el valor permanente de la contribución hecha por los campesinos al desarrollo de su país. Enfrascados en las campañas políticas de 1992, muchos comandantes guerrilleros prestaron cada vez menos atención a las regiones periféricas (Sprenkels, 2014), centrándose en la lucha por el poder político en los ámbitos urbanos. Incluso, las narrativas sobre la guerra civil rara vez se refieren al rol político desempeñado por los campesinos. Cuando mucho, éstos representaron la base de apoyo para la lucha general librada por el ejército guerrillero. Muchos dirigentes se niegan a aceptar que exista un papel para el campesinado no reductible a la lógica de la lucha armada o que los campesinos puedan ser fuente de sabiduría de valor permanente para la sociedad en general.

Los conversatorios y la historización de la memoria en Chalatenango

Quizá por el hecho de que casi no pude procesar lo experimentado con los campesinos en 1984 ni lo aprendido respecto a la importancia de sus esfuerzos para auto-organizarse⁸ en medio de las incursiones del ejército y los bombardeos aéreos,

⁸ Aquí he usado deliberadamente la palabra “auto-organizarse”. Aunque sin duda el movimiento guerrillero desempeñó cierto papel para facilitar y promover este proceso, fueron los campesinos quienes hicieron el trabajo implicado sobre el terreno. Fundamento esta afirmación en las observaciones que realicé en 1984. Sin embargo, mi interpretación ha sido cuestionada. Sprenkels (2014, p. 116) planteó mi afirmación –respecto a que los PPL tenían poder de decisión– a un cuadro medio de las FPL, quien señaló: “Había una guerra y era necesario tener el control”. En este sentido, prevalece la opinión de que los PPL eran meros instrumentos de la dirigencia militar. Si bien es cierto que esta última estuvo a cargo de librar la guerra, los PPL contribuyeron a realizarla, a la vez que su existencia permitió que los campesinos –aquellos que así lo decidieron– permanecieran en una zona de control guerrillero participando en la organización orientada a satisfacer sus necesidades, desde su defensa hasta la producción. Durante este periodo, mis observaciones constataron que, bajo la orientación de las FPL sin duda, los campesinos tomaron decisiones relativas a estos procesos. No obstante, en aquel momento las FPL se encontraban en un proceso de transición, tras el suicidio de Marcial, y todavía existía la determinación de que la participación campesina revestía relevancia, aunque evidentemente esta perspectiva se había debilitado. Desde luego, los campesinos creían que, en el pasado, no habrían podido imaginarse la experiencia que estaban acumulando en los PPL, toda vez que administraban su propio gobierno elegido localmente y su acceso a servicios. Lo anterior no contradice la opinión de que las FPL, en tanto estructura político-militar, retenían el “control”, sino que hace hincapié en la importancia otorgada por los campesinos al hecho de contar con su propio espacio para la organización social y política.

sencillamente no pude poner fin a mi compromiso con ellos mediante un libro escrito durante la guerra que nunca se tradujo al español. Por esta razón regresé a Chalatenango en septiembre de 2014, para trabajar con los campesinos en la elaboración de su historia. El Museo de la Memoria Histórica, establecido por éstos en Arcatao, Chalatenango, ya me había hecho miembro de su Comité. Juntos construimos una metodología, utilizando en los tres conversatorios, a manera de estímulo, mi libro, *Promised Land*, y las fotografías tomadas en 1984 por Mike Goldwater, fotógrafo profesional y acompañante.⁹

Cabe reconocer que los campesinos y algunas organizaciones foráneas habían impulsado otras iniciativas. En 2003, por ejemplo, se invitó a la población de Arcatao a asistir a varios talleres de salud mental. Empero, muchos expresaron que tales talleres no eran la manera de abordar sus recuerdos. Más bien querían algo que se viera y fuera tangible. Nicolás Rivera, miembro fundador del Comité, comentó que los talleres de salud mental les hubieran dado la oportunidad de hablar entre ellos, algo positivo sin duda, pero:

[...] también había que registrar algo para que las futuras generaciones lo conocieran [...] yo en las *guindas*,¹⁰ allá, pensaba en que había que contar la historia, entonces me voy a meter. Fue como cuando dijimos también “Hombre no, ¿pero es que sólo un libro? ¿Y si no hay algo que se vea? La gente va a decir que el libro aguanta con lo que le ponen y queremos tener algo que se vea [...] Ah bueno, pues aquí un museo [...] Y ahí comenzamos pues (entrevista con Nicolás Rivera, septiembre de 2014, Arcatao).

A efectos de la memoria, contar con objetos y artefactos tangibles posibilita reflejar el carácter profundamente emocional de las vivencias que no pudieron ser captadas con palabras, máxime cuando los propios campesinos no podían leer ni escribir. Ellos buscaban alternativas a las herramientas clásicas comunicativas del historiador académico. Más bien, querían comunicar por medio de las narrativas que cuentan los artefactos mismos, un tipo de historia pública, visible y social. Para ellos,

⁹ El término “conversatorio” fue acordado con los campesinos para referirnos al proceso de utilizar las fotografías y el libro con el propósito de reconstruir la historia de las comunidades del noreste de Chalatenango. A los campesinos vinculados con el museo no les agradó la palabra “taller”. No se sentían a gusto con la estructura de los talleres, sus facilitadores y la “formación” implicada, ya que con ello se sentían privados de poder.

¹⁰ Hace referencia a la huida masiva que tuvo lugar durante las incursiones del ejército.

el valor de las fotos tomadas en 1984 era inmenso; las imágenes sirvieron como punto de partida para las conversaciones que organizamos conjuntamente. La importancia del museo radica en los artefactos de guerra recogidos por los campesinos, que constituían pruebas concretas de lo que habían experimentado. El santuario que estaban construyendo los integrantes del museo de Arcatao para resguardar los restos de las víctimas de la guerra, cuya exhumación comenzó alrededor de 2011 y 2012, representa otro ejemplo de la importancia asignada al hecho de que otras personas puedan ver y palpar lo que ellos vivieron.

Escuchando a los campesinos, se puede aprender con toda lucidez, en qué forma querían recordar su lucha y su sufrimiento. Sin embargo, no es tan claro porque se demoraron tantos años, casi 40 años después de que empezara (oficialmente) la guerra civil/revolución en El Salvador. En primer lugar, dar sentido a una experiencia tan profunda siempre implica mucho tiempo. Hay todo un proceso de (re)significar una lucha tan prolongada y con tantos impactos individuales y sociales. Las historias emocionales no se construyen rápidamente, justo porque son emocionalmente exigentes al nivel personal y al mismo tiempo, requieren un proceso colectivo. Tal proceso implica mucho en los contextos de marginalización socioeconómica que seguían después de los Acuerdos de Paz. Se debe tomar en cuenta que los campesinos nunca habían sido reconocidos como actores de su propia historia. La guerra revolucionaria les dio un reconocimiento *de facto*, cuando ellos mismos empezaron a actuar en forma autónoma (en labores de defensa, producción alimenticia y atención médica), a la vez manteniendo vínculos estrechos con la guerrilla. Seguían bajo el mando de la guerrilla. Sin embargo, ésta no podía gobernar Chalatenango en medio de los combates en varios frentes. El autogobierno campesino otorgó esta independencia relativa, por esta razón duró poco, interrumpido por el desplazamiento forzado de 1985. El retorno,colectivamente organizado de los campamentos en Honduras, dio otra vez un sentido de autogestión. Sin embargo, en los Acuerdos de Paz, los campesinos no tenían voz. Regresaron a ser “base” del FMLN ahora partido político, y mantuvieron una lealtad profunda al partido. Su sentido de agencia se mantuvo, en la forma, por ejemplo, en que ganaron control electoral de muchos municipios y en otras expresiones de resistencia.

Los conversatorios se realizaron en tres comunidades del noreste de Chalatenango: Las Vueltas, Las Flores y Arcatao. En ellos participó un total de 150 campesinos. Dados los costos y la logística involucrados en el traslado, la mayoría de los participantes asistió al conversatorio más cercano a su aldea. Los temas que enumero a continuación no son más que una reducida selección entresacada de ricos diálogos en los que volcaron detalladas vivencias que experimentaron durante la guerra

y sus secuelas, y de entrevistas en profundidad que realicé posteriormente con algunos de los participantes.

Los campesinos han impugnado las fechas de la guerra determinadas por algunos historiadores, y su caracterización como una “guerra” en vez de como una “revolución”. Estos “hechos” históricos básicos se encuentran en disputa entre las pulcras reconstrucciones de la historia y las complejas subjetividades de la memoria. Para los campesinos, la guerra comenzó en la década de 1970, mientras que los historiadores la datan de 1980. Los historiadores entienden que se trató de una guerra civil de 12 años. Los campesinos afirman que duró cerca de 20 y, para ellos, esos años adicionales son importantes. Según algunos campesinos, la lucha comenzó en 1974, cuando organizaron la Unión de Trabajadores del Campo (UTC); a partir de ese momento, el gobierno y el grupo paramilitar conocido como ORDEN, apoyados por el ejército y los terratenientes, empezaron a detener, torturar y asesinar a los líderes de la organización campesina. El rol desempeñado por ésta no ha sido registrado ampliamente para la historia; sin embargo, se ha escrito un libro notable sobre la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (Feccas), la contraparte de la UTC en Aguilares (Cabarrús, 1983); *Promised Land*, escrito en medio de la guerra, presenta un recuento de la UTC. De acuerdo con muchos campesinos, las represalias del Estado contra los líderes sindicales fueron el motivo de que tomaran la decisión de apoyar la lucha armada. Hacia finales de la década de 1970, muchos líderes y personas que se encontraban bajo sospecha de participar en los pujantes movimientos populares habían optado por ya no pasar la noche en su hogar. Para muchos de ellos la guerra empezó entonces, ya que pueden recordar vívidamente el momento en que comenzaron a darse cuenta de que su condición no era algo “natural” o dado. Julio Tobar Arce aprovecha la metáfora de superar la “ceguera”, expresando en parte lo que Caygill llama “conciencia” de la resistencia:

Mire, al principio, cuando comenzó la UTC, yo no me organicé al principio, porque uno vivía cegado (no veía la realidad), no teníamos conocimiento de las cosas que vivíamos ni qué nos hacían los que tenían pisto. Un día, un compadre mío llega a la casa, y por el camino pasa y me saluda, y me dice: “Hola qué tal compadre”, y le digo: “Bien” y él me dice: “¿Qué está bien compadre? ¿No le falta escuelas, la salud, tiene dinero; tiene comida?” Y le dije: “No, carezco de todo ello”, y me dijo: “Entonces no está bien, entonces organícese”. Y así es que como yo me organicé, abrí los ojos yo, y me dije: “Es cierto lo que dice este hombre, todo eso me hace falta”. Y por eso me organicé, principalmente porque como nosotros trabajábamos la tierra y no la teníamos, la lucha era para que hubiera una reforma agraria, para que nos diera el

gobierno un pedazo de tierra para poder ser dueños de un pedacito de tierra, y por eso nosotros entramos porque no teníamos la tierra para cultivar. Como que nosotros éramos ciegos, y cuando nos empiezan a hacer planteamiento, que eran personas preparadas las que venían, profesores de la universidad [...] empezamos a despertar, y empezamos a ver que en realidad éramos hijos del mismo Dios y por qué nosotros vivíamos en tanta pobreza y los ricos vivían en tanto poder. Empezamos a ver nosotros cómo organizarnos, porque para nosotros era bien raro todo eso, y nosotros empezamos y nos gusta todo eso, todo el planteamiento nos gusta mucho a los pobres; entonces, así fue como nosotros comenzamos a conocer y [...] a organizarnos. En el cantón donde yo vivía, que era un cantón grande, como el 90% lo organizaba y como 10% estaba de acuerdo con lo que el gobierno hacía, porque ellos eran unos campesinos medios, porque tenían tierras y dinero (entrevista con Julio Tobar Arce, septiembre de 2014, Las Flores).

Amado Valle Hernández relata lo que sentía por no tener acceso a la educación o a medicinas:

Todos los que pertenecíamos a la clase pobre de jornalero, era una vida difícil, lo más difícil era que uno no tenía acceso a la educación, lo más que había era un primer grado en los cantones, y como [...] había muchos niños en las clases uno no aprendía. Otra cosa que era bien difícil era la cuestión de la salud, en el cantón de nosotros, ahí no había una clínica ni una farmacia para comprar una medicina, absolutamente nada, entonces las consecuencias de la enfermedad le atacan más a uno [...] La vida, antes de que nos organizáramos, era una vida muy difícil; y no digo sólo de mi cantón, sino tratando de que toda clase pobre que vivíamos en el campo, sufríamos las mismas consecuencias. Todos teníamos que vender la fuerza de trabajo para hacer dinero miserable y al mismo tiempo para sobrevivir con la familia (entrevista con Amado Valle Hernández, septiembre de 2014).

Julio Tobar Arce también explica de qué manera la represión obligó a los campesinos a huir de sus casas:

Desde el momento que me organicé en 1975, para mí desde ese momento ya la gente estaba perseguida por el ejército, por el solo hecho de que siempre los pobres [...] al principio de la lucha no fue para llegar a una guerra, sino que era una lucha reivindicativa para la mejora en los centros de trabajo, en la salud, y cuando nosotros exigíamos eso, el gobierno y el ejército respondió con represión. Eso nos hizo también, algún momento, que dejamos las casas porque ya no podíamos tener vida allí, cada día llegaban a la casa y el que estaba lo mataban, porque eso era persecución para matar,

no de llevarte preso para después dejarte libre (entrevista con Julio Tobar Arce, septiembre de 2014, Las Flores).

Los campesinos compartieron muchos recuerdos muy detallados del proceso vivido para organizarse, la violenta respuesta y los horrores que significó sobrevivir a las masacres perpetradas por el ejército, las invasiones y los momentos en que tenían que huir en las llamadas *güindas* colectivas. También hicieron memoria de los PPL. Éstos representan uno de los destellos de la historia. Para algunos de los líderes guerrilleros, los PPL formaban parte de la construcción de una nueva sociedad en la que los campesinos desempeñarían un papel activo. Otros líderes consideran que formaban parte de la logística militar que permitió que los campesinos se defendieran a través de su milicia, en momentos en que los ejércitos guerrilleros libraban luchas en otro paraje. Además, constituían una ventaja propagandística a la hora de caracterizar la lucha revolucionaria para un creciente movimiento solidario en Europa, que se activaba más fácilmente si se trataba de un movimiento popular que si se trataba de un ejército guerrillero. El reto de lograr el difícil equilibrio entre la lógica de la autoorganización y la lógica militar siempre estuvo presente. Yo sostengo, empero, que la verdadera importancia de los PPL radica en otro aspecto. Para los campesinos, los PPL instauraron una experiencia de “poder real”, pues durante un breve momento pudieron construir el contenido de este poder, diferenciándolo de todas sus experiencias previas, como Julio Tobar Arce comentó con particular claridad:

En ese tiempo el poder popular para nosotros era un poder real, porque aquí había perdido el control el gobierno, había quedado una zona sin control del Estado, entonces había que hacer todas las cosas que teníamos que hacer como un consejo municipal, como un gobierno local y esas eran nuestras funciones: el acto de defensa, la cuestión agrícola, luchábamos porque hubieran escuelas (es ese tiempo no habían [sic] escuelas pero los niños recibían las clases aunque fuera debajo de un palo, sentados en el suelo o en una piedra, no había papel; sino en tablas se escribía, como cuando Moisés que se decía que grabó las tablas de la ley en una piedra y es así como comenzó el tema de la educación acá. Y nosotros en el gobierno local, en el poder popular, queríamos que todos los niños tuvieran acceso a la educación, porque nosotros no tuvimos esta oportunidad, no había ni escuelas casi, y si las escuelas estaban lejos no teníamos la manera de acceder a ellas; nuestros papás no creían que de la educación podía vivir uno, ellos decían: “Vos vas a vivir del trabajo, no de las letras”.

Para el Estado siempre fuimos desconocidos, fuimos apartados, entonces nunca pudimos ser aptos para tener un cargo, pero en el popular sí, porque nosotros convocába-

mos a toda la gente del lugar y allí habían sinfín de propuestas, y de ese montón de propuestas los que salían con más votos eran los que iban a asumir una responsabilidad; nosotros en ese tiempo, sentíamos que teníamos el poder real de que la gente eligiera a sus actividades, no como era antes que otros las imponían; sí habían elecciones, pero las elecciones eran impuestas, ya ellos tenían a la persona que iba a asumir el cargo, pero a uno le hacían votar por aquella persona supuestamente pero no era cierto, y en el poder popular no, allí era real, la gente votaba por la persona que le podía responder a sus necesidades (entrevista con Julio Tobar Arce, septiembre de 2014, Las Flores).

Los campesinos tenían clara la importancia de recordar la guerra, no sólo para procesar el trauma sino también para comunicar a las nuevas generaciones y al público en general lo que habían vivido. Sus mensajes se posicionan contra la guerra como tal y constituyen un aprendizaje positivo a partir de su trauma. Esto se hace evidente en las palabras de Rosa Rivera, campesina y fundadora del Museo de Memoria Histórica de Arcatao, quien fue torturada cuando tenía 16 años y cuyos padres fueron torturados hasta la muerte durante la guerra civil, y que hoy apenas sabe leer y escribir. Aun así, es consciente de la importancia general de sus propias vivencias de la violencia, las cuales desea compartir:

[...] para que [los jóvenes] vean que también nuestra juventud se la dimos por los cambios, pocos cambios que hay ahorita en este país, y que tenemos ganas de dejarles un legado a las nuevas generaciones, para que ellas sigan luchando, para que lo que nosotros vivimos, no lo vayan a vivir ellos, y nadie más, y ninguna persona del mundo entero, porque yo ya la viví, y cuando escucho de guerras en otros países vivo la misma realidad porque la guerra es la misma. Entonces, quien pone los muertos es la población civil, la población indefensa, y por eso yo le hago un llamado a todo el mundo entero, que nos unamos, que nos organicemos, que unamos esfuerzos para decir no a la guerra, sí a la vida, porque eso es lo que interesa en el mundo (entrevista con Rosa Rivera, septiembre de 2014, Arcatao).

La conciencia más amplia en torno a la importancia de lo aprendido por los campesinos imprime a esta experiencia el carácter de forma de resistencia que convirtió a personas y comunidades en actores públicos en pro de la paz y la justicia. Al construir el “poder real” con el que administraban sus comunidades para ellos mismos y elegían a las mejores personas para liderarlos, los campesinos transformaron la resistencia en una visión positiva del futuro por el cual luchaban y en una posibilidad contingente para la verdadera emancipación de la pobreza, la explotación y la exclusión violentamente impuesta. Los PPL marcaron el momento en que, durante

un tiempo muy breve, la resistencia se volvió los cimientos de un orden sociopolítico novedoso. Se trata de una experiencia que dejó a los campesinos perspectivas sobre la paz y la guerra, que van más allá de lo que la mayoría de los observadores esperarían del paraje periférico de una república centroamericana también periférica. Dicha visión no se fundamentó en el alfabetismo, los libros o los líderes de mayor escolaridad, sino en un sistema de valores basado en la cooperación y la solidaridad, potenciadas por la cruel necesidad y la experiencia de sufrimiento compartida. Claro, las ideas manejadas por los actores que contaban con mayor escolaridad desempeñaron un papel importante, pero lo hicieron a la par de la sabiduría y los conocimientos acumulados por los campesinos a partir de sus propias experiencias.

La historia: una discusión sobre el pasado

La historia es una discusión, y un registro, sobre el pasado, y sus términos cambian constantemente.

Samuel (2012, p. 430; traducción propia).

El proceso de excavar en busca de “destellos de esperanza” en el pasado debe ser justificado no sólo mediante la validación de la producción conjunta de conocimientos experienciales con las comunidades, sino también a partir de la validación con comunidades de productores de conocimientos rigurosos y publicados, como los historiadores académicos. Esto es así para apaciguar a los historicistas, término utilizado por Benjamin para referirse a quienes insisten en establecer la pureza factual de la historia en un tiempo lineal y “vacío”, y también porque, para ser capitalizada, la historia de los campesinos necesita autoridad; la impotencia de éstos con respecto a las estructuras de poder prevalecientes hace muy difícil que puedan comunicar la autoridad de sus vivencias como historia, en lugar de hacerlo como memoria. Pierre Nora ha resumido con elocuencia los retos implicados en ello:

Memoria e historia, lejos de ser sinónimos, ahora parecen ubicarse en una oposición fundamental. La memoria es vida, transmitida por sociedades vivientes que se fundaron en su nombre. Se encuentra en constante evolución, abierta a la dialéctica de recordar y olvidar, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a la manipulación y la apropiación, es susceptible de permanecer inactiva durante largos periodos y de ser revivida periódicamente. La historia, por su parte, es una reconstrucción, siempre problemática e incompleta, de lo que ya no existe. La memoria es un fenómeno siempre

real, un vínculo que nos amarra al presente eterno, la historia es una representación del pasado [...] La memoria no puede ser vista más que por el grupo al que unifica [...] En cambio, la historia pertenece a todos y a nadie, de ahí su autoridad universal. La memoria cobra arraigo en lo concreto, en espacios, gestos, imágenes y objetos; la historia se ciñe estrictamente a continuidades temporales, a progresiones y relaciones entre cosas. La memoria es absoluta, mientras que la historia sólo puede concebir lo relativo (1989, pp. 8-9).

Nora nos recuerda que no existe una manera sencilla de convertir los recuerdos en historia. Incluso, como mencioné anteriormente, el significado de los PPL ha sido tema de disputa. De todas maneras, la primera tarea de los conversatorios consistió en que los propios campesinos rescataran el significado y la importancia de los procesos de resistencia. Este paso fue diseñado con el propósito de garantizar que esta fuente “primaria” no pasara inadvertida a los historiadores de El Salvador ni a las resistencias históricas en general. Ahora que ha sido conservada como fuente primaria, los historiadores pueden valorarla en comparación con otras fuentes. Los conversatorios fueron grabados en video y se produjo un documental para el museo,¹¹ por lo que siempre existirá un registro de las voces y los análisis realizados por los campesinos mismos.

En años recientes se ha producido una reafirmación del valor otorgado a la memoria; un historiador sostiene que se ha convertido en “una de las principales preocupaciones de la academia histórica”. De hecho, existe un “redimensionamiento de la ‘memoria palpable’” (Cubitt, 2007, p. 1). La historia ha avanzado mucho más allá de los historicistas del siglo XIX que desagradaban tanto a Benjamin. Hoy existe mayor reconocimiento respecto a cómo se produce una comprensión del pasado y las posibles brechas entre la historia “tal como se escribe” y la historia “tal como se vivió” (Cubitt, 2007, p. 28). Sin embargo, a menudo estos enfoques siguen polemizando con los métodos históricos dominantes. Incluso si uno debate con éstos, ello no exonera al historiador (en este caso, a mí misma) de ejercer el rigor metodológico. ¿Cómo se pueden canalizar estas memorias hacia las historias que algunos salvadoreños escribirán? El historiador Erik Ching ha recopilado y analizado una colección formidable de relatos de primera mano, así como antologías testimoniales de la guerra civil salvadoreña (Ching, 2016). Éstos sirven para ilustrar la descripción de la historia como

¹¹ El documental *Past is not history* fue dirigido por Richard Duffy [<http://www.richardnduffy.com/>].

una “discusión sobre el pasado”, hecha por Raphael Samuel. Además, dan cuenta de un espectro de memorias, y específicamente de memorias sobre la guerra civil, antagónicas, así como de numerosos silencios y afirmaciones relativos al victimismo. Las “comunidades de la memoria” de Ching son también “comunidades emocionales”: su colección hace hincapié en la importancia de garantizar que la conmemoración no sea un reflejo del poder de escribir y publicar ostentado por algunos, sino que el historiador se haga responsable de investigar sistemáticamente estas comunidades.

Uno de los peligros que algunos ven en la memoria, los testimonios y la historia oral, consiste precisamente en la influencia que ejercen en éstos la emoción y la convicción personal surgidas de relatos particulares que pueden seducir con insólita facilidad al historiador y su lector. Por lo tanto, sin duda, este tipo de historia requiere otras fuentes para contextualizar, indagar y cuestionarla. Los debates en torno a la memoria, sea individual, social, colectiva o pública, han planteado muchas cuestiones relativas a cómo las memorias se influyen unas a otras, mutuamente, y a cómo las narrativas individuales pueden de pronto aparecer incuestionadas, convirtiéndose en verdades colectivas. Al mismo tiempo, la autenticidad de la voz a menudo es justamente lo que proporciona claridad y fuerza a eventos y procesos históricos. Sin ella perderíamos lo humano que subyace a estos procesos. En este capítulo, las pujantes memorias del presente pueden ser valoradas a la luz de los testimonios orales y la historia recopilados hace tres décadas en mi libro *Promised Land*. Cuando las memorias actuales se comparan con las voces registradas en ese libro, destaca la persistencia de un eje común: la manera en que los campesinos hablan de su decisión de organizarse y de las razones por las cuales optaron por permanecer en una zona de control guerrillero (antes que huir a los campamentos de refugiados en Honduras), donde, a pesar de ser civiles, tuvieron que enfrentar con sus familias ataques implacables. Esta continuidad sugiere que las narrativas de los campesinos son lo más cercano a relatos confiables sobre las realidades que persisten en sus recuerdos, existiendo poca o ninguna influencia de otros relatos escritos.

La metodología de los conversatorios fue elaborada con el fin de no dirigir de ninguna manera los diálogos realizados. Cabe agregar que *Promised Land* nunca se publicó en español y que más bien se utilizaron fotografías para activar los recuerdos de una amplia gama de participantes en la guerra civil; algunos de ellos habían permanecido en Chalatenango durante todo el periodo, mientras otros buscaron refugio en los campamentos de Honduras. Además, hubo una amplia gama de edades, pues participaron muchos jóvenes que no habían escuchado relatos detallados de ese periodo de sus padres o sus abuelos, quienes prefirieron mantener silencio respecto

a los traumas acaecidos durante su vida. Es en este contexto que la historia emerge como emblemática de muchas experiencias similares de resistencia, en las que, por desafiar el orden sociopolítico violento y excluyente e intentar construir una alternativa humana en su lugar, personas ordinarias sufrieron las peores consecuencias en términos de vidas humanas. En la emergente “discusión sobre su pasado”, esta historiografía de la resistencia intenta asegurar que las memorias no escritas de tantas vivencias reciban el reconocimiento correspondiente por su inmenso valor y por las profundas perspectivas con que contribuyen a las narrativas del pasado y el futuro de El Salvador.

Reflexiones finales

Las memorias “no contadas”, o a veces “menospreciadas”, de violencia y resistencia en América Latina no han podido contrarrestar las narrativas históricas dominantes de la región, que tienden a centrarse en el “avance” logrado con la democratización y el crecimiento económico. El enfoque de Benjamin respecto a la historiografía ofrece, en cambio, una alternativa al “historicismo”, presuntamente factual de acuerdo con la caracterización que realiza el propio autor. Se trata de un método que nos permite rescatar aprendizajes emancipadores de los estratos de escombros acumulados. El presente capítulo se refiere a un esfuerzo efectuado en este sentido, orientado a construir historia *–conjuntamente* con una comunidad de campesinos– a partir de la memoria; además, éstos son hacedores de la historia desde la resistencia y fuente para una ciudadanía actualmente en resistencia. Tomando en cuenta el ejemplo de El Salvador considerado en este capítulo, la visión de Benjamin sobre los poderes redentores de la memoria reverbera fuertemente. No obstante, no se trata de una historia metafísica, sino de una historia profundamente real y material. Se trata, en primer lugar, de los agentes de ruptura en la historia, esto es, los “sujetos” de la memoria. Se trata también, hasta cierto punto, de mi propio y complejo rol como “excavadora” y de cómo, al captar las discontinuidades de la historia, una historiografía de la resistencia “mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo” (Benjamin, 2008, tesis VII, p. 43), desenterrando sus ocultos tesoros de oposición. Las memorias no contadas o menospreciadas son parte de la ocultación sistemática de las experiencias y los aprendizajes relativos a las respuestas articuladas frente a la violencia y las luchas por la dignidad existentes en América Latina. Benjamin propone que nos esforcemos para que dichas memorias sean contadas nuevamente; a

pesar de referirse a otro lugar y otro momento, esta cuestión resuena fuertemente en una región donde la violencia continúa siendo un instrumento cotidiano de la política. Tomando control de la memoria, apoderándose “de un recuerdo tal como éste relumbra en un momento de peligro”, el historiador puede asegurar que nada quede oculto a la historia (Benjamin, 2008, tesis VII, p. 40). Y cuando los agentes de ruptura de la historia rescatan ellos mismos esa historia, se abre la posibilidad de que sean ellos, y no los historiadores, quienes enciendan los “destellos de esperanza” en el pasado, de modo de que puedan poner en marcha el “capital histórico” de sus vivencias y lograr mayor influencia en su presente.

Bibliografía

- Benjamin, Walter (1992). “Desenterrar y recordar”, en *Cuadros de un pensamiento*. Traducción de Susana Mayer. Buenos Aires: Imago Mundi, p. 118 (primera edición 1932).
- (2005). “On the Concept of History”, en Marcus Paul Bullock, Michael William Jennings, Howard Eiland y Gary Smith (eds.), *Selected Writings*, vol. 2, part 2 (1931-1934). Cambridge, MA/Londres: The Belknap Press of Harvard University.
- (2008). *Tesis sobre la historia y otros conceptos*. Traducción de Bolívar Echeverría. Ciudad de México: Itaca/UACM (primera edición 1940).
- Cabarrús, Carlos (1983). *Génesis de una revolución: análisis del surgimiento de la organización campesina en El Salvador*. Ciudad de México: Ediciones de la Casa Chata.
- Caygill, Howard (2013). *Resistance: A Philosophy of Defiance*. Londres: Bloomsbury.
- Ching, Erick (2016). *Stories of Civil War in El Salvador: A Battle of Memory*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Cubitt, Geoffrey (2007). *History and Memory*. Manchester: Manchester University Press.
- El Faro* (2015). “Las claves de cinco municipios que se vacunaron contra la violencia”, 4 de mayo [www.elfaro.net].
- Hamacher, Werner (2005). “‘Now’: Walter Benjamin on Historical Time”, en Andrew Benjamin (ed.), *Walter Benjamin and History*. Londres/Nueva York: Continuum, pp. 38-69.
- Insight Crime (2015). *El Salvador Homicides Skyrocket after Gang Truce Unravels*, 9 de enero [www.insightcrime.org].
- Nora, Pierre (1989). “Between Memory and History: Les Lieux de Memoire”, *Representations*, núm. 26, Primavera, pp. 7-24.
- Pearce, Jenny (1985). *Promised Land: Peasant Rebellion in Chalatenango, El Salvador*. Londres: Latin America Bureau.
- Salazar, Armando y María Carmen Cruz (2012). *CCR: Organización y Lucha Popular en Chalatenango*. San Salvador: Asociación de Comunidades para el Desarrollo de Chalatenango.

- Samuel, Raphael (2012). *Theatres of Memory*. Londres:Verso (primera edición 1994).
- Silber, Irina Carlota (2004). “Not Revolutionary Enough? Community Rebuilding in Postwar Chalatenango”, en Aldo Lauria-Santiago y Leigh Binford (eds.), *Landscapes of Struggle: Politics, Society and Community in El Salvador*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 166-186.
- (2011). *Everyday Revolutionaries: Gender Violence, and Disillusionment in Postwar El Salvador*. New Brunswick, Estados Unidos: Rutgers University Press.
- Sprenkels, Ralph (2014). “Revolution and Accommodation. Post-Insurgency in El Salvador”. Tesis de doctorado. Utrecht: University of Utrecht, Países Bajos.
- Todd, Molly (2010). *Beyond Displacement: Campesinos, Refugees, and Collective Action in the Salvadoran Civil War*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Traverso, Enzo (2016). “Memoria e historia del siglo XX”, en María Graciela Acuna *et al.* (eds.), *Archivos y memoria de la represión en América Latina (1973-1990)*. Santiago de Chile: LOM ediciones/FASIC, pp. 17-29.
- Tumblety, Joan (2013). “Introduction: Working on memory as source and subject”, en Joan Tumblety (ed.), *Memory and History: Understanding Memory as Source and Subject*. Londres: Routledge, pp. 1-16.
- Van der Borgh, Chris (2003). *Cooperación externa, gobierno local y reconstrucción posguerra: la experiencia de Chalatenango, El Salvador*. Amsterdam: Rozenberg.

Protesta contra la tortura durante la dictadura militar en Chile. El Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo

Morna Macleod

Introducción

El 14 de septiembre de 1983, a una década del golpe militar que derrocó al gobierno socialista de Salvador Allende, un grupo de sacerdotes, religiosas,¹ comunidades cristianas de base y laicos realizaron una protesta relámpago frente al conocido centro de tortura en Santiago de Chile, ubicado en la calle Borgoño 1470. Un grupo de mujeres y hombres interrumpieron el tráfico y tendieron un largo lienzo: “Aquí se está torturando a un hombre”. Corearon consignas y cantaron la canción de resistencia: “Yo te nombro Libertad”,² frente a la mirada atónita —y también esquiva— de transeúntes. Esta acción intrépida de cinco minutos significó que la tortura fuera por primera vez nombrada y condenada públicamente durante la dictadura. La policía disparó una bala de hule, hiriendo levemente a uno de los sacerdotes, y luego procedió a arrestar a varios manifestantes. Los demás se juntaron en masa para abordar el furgón de policía como detenidos voluntarios (Parissi, 2006, p. 140). El Movimiento Contra la Tortura añadió el nombre de Sebastián Acevedo (MCTSA) dos meses después, luego de que Acevedo en su desesperación, se auto-inmolara frente

¹ Monjas, laicas consagradas, estudiantes de teología, entre otras.

² Por el pájaro enjaulado, / por el pez en la pecera, / por mi amigo que está preso, / porque ha dicho lo que piensa. / Por las flores arrancadas, / por la hierba pisoteada, / por los árboles podados, / por los cuerpos torturados: YO TE NOMBRO, LIBERTAD... La canción *Yo te nombro*, de Gian Franco Pagliario, basada en el poema de Paul Éluard, *Liberté*, fue el himno del Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo.

a la catedral en Concepción, mientras su hija y su hijo estaban detenidos y siendo torturados en un centro de detención clandestino.³

El 21 de noviembre de 1983, más de cien personas se juntaron frente al edificio del diario de derecha *El Mercurio*, parando el tráfico en pleno centro de Santiago. Se pararon detrás de un largo lienzo: “En Chile se tortura y *El Mercurio* calla”; entregaron una carta al editor del periódico, Agustín Edwards, y corearon los nombres de las personas que se habían asesinado bajo tortura. La reacción de la policía fue inesperada y brutal: los *guanacos* (furgonetas lanza-aguas) impelieron fuertes chorros de agua y la policía echó gases lacrimógenos directamente a los manifestantes. Algunos protegieron su cara con chalinás; otros compartieron limones para calmar el ardor en sus ojos. Pero lejos de huir, los manifestantes se mantuvieron firmes. Se arrodillaron, tomándose de los brazos, convirtiéndose en un solo cuerpo; entonaron el Padre Nuestro y cantaron su himno de la Libertad. Un policía apaleó con fuerza a un joven con su garrote, fracturándole su brazo. Nadie reaccionó con violencia. La estudiante de arquitectura de 18 años, Ana Cristina Torrealba, recuerda ese momento como su primera participación en el Movimiento:

Fue una acción potente, de una fuerza, de una unión, de una energía tremenda, duró como 20 minutos, llegó el guanaco y nos tiraba el chorro y nosotros no arrancábamos, nos abrazamos más. Recuerdo que el Pepe se puso a rezar el padre nuestro que estás en los cielos y todos, creyentes y no creyentes, rezamos el padre nuestro que estás en los cielos. Fue muy potente, para mí [fue] el bautizo esa primera acción, era muy chica, la ropa y los zapatos volaron. Después de la acción había un punto en donde nosotros evaluábamos la acción y la evaluación era tan importante como la acción; finalmente reconocerse, que no faltaba ninguno, que estábamos todos ahí, que estaban todos enteros, que no hubiera un compañero detenido para nunca dejarlo solo (entrevista con Ana Cristina Torrealba, octubre de 2015, Santiago).

Una de las acciones más grandes y llamativas del MCTSA⁴ fue sobre la verde Alameda, cerca de la iglesia de San Francisco en Santiago. Se paró el tráfico que

³ La Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación no incluyó el caso de Sebastián Acevedo en su informe, argumentando que no se trataba de una violación a los derechos humanos, pues Acevedo se auto-inmoló. Esto levanta preguntas espinosas sobre quién merece ser considerado como víctima o no. Agradezco a Roberta Bacic por esta reflexión.

⁴ En realidad esta fue una denuncia de las matanzas del Sur, por lo mismo, no figura en el informe que presentó el MCTSA a la Comisión *Rettig*, mencionado más adelante, porque no era una denuncia de tortura sino de ejecuciones.

venía de todas las direcciones, y decenas de manifestantes se acostaron sobre la calle pacíficamente. Un lienzo grande anunciaba: “No fue guerra, fue matanza”. Se realizó una liturgia, y una persona tras otra en la calle se levantaba con su pequeño cartel y nombraba un lugar: *Mulchén no fue guerra, fue matanza; Pisagua no fue guerra, fue matanza; Laja no fue guerra, fue matanza; Paine no fue guerra, fue matanza...* Se juntaron las masas, y de repente los transeúntes empezaron a aplaudir: lenta, larga y rítmicamente. Las emociones circularon, unificando a los manifestantes con los transeúntes. La gente entonó junta la canción *Yo te nombro Libertad* desde las orillas, mientras los manifestantes: religiosas, estudiantes, pobladores, sacerdotes, jóvenes y ancianos, a espaldas del tráfico, hicieron caso omiso a la policía. Este fue el momento, capturado en un video,⁵ cuando el mayor número de transeúntes se acercaron y participaron en el acto. Desde la primera acción descrita anteriormente, en donde los transeúntes observaron atónitos, o con miedo o voltearon la vista con desaprobación, esta acción sobre la Alameda años después claramente resonaba con un gran número de ciudadanos que habían perdido el miedo, por lo menos temporalmente. En contraste con la acción de 1983 cuando Chile estaba todavía en medio del terror, este otro performance se llevó a cabo cuando el régimen militar estaba claramente en proceso de desmoronarse.⁶ Este capítulo escarba los “destellos de memoria” (Benjamin, 2008) de un grupo de mujeres y hombres de a pie, inspirados por la iglesia católica progresista, quienes buscaron, por medio de la no-violencia activa gandhiana, denunciar la tortura como práctica sistemática durante la dictadura militar chilena. Primero analizo el lugar de la tortura en el Chile bajo el régimen de Pinochet y la creación del Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo como una iniciativa para denunciarla. Luego reflexiono sobre la noción de comunidades emocionales en este contexto específico, entendiéndolas como múltiples y diversas. Éstas pueden ser momentáneas o efímeras, a partir del impacto que crean las acciones performativas en una audiencia cercana que no se imagina que atestiguará un acto de protesta, o distante en el tiempo al ver videos acerca del Movimiento. También hay comunidades emocionales que involucran *procesos* entre miembros del grupo y simpatizantes que estuvieron directa e indirectamente involucrados con el Movimiento a lo largo de los años, y se unen mediante estas memorias. Lynn Stephen (en este volumen) se refiere a estas últimas como “comunidades emocionales-político estratégicas”, al

⁵ [https://www.youtube.com/watch?v=fH8_Kp6ab48].

⁶ Desafortunadamente, la acción “No fue guerra, fue matanza” no aparece en los informes del Movimiento ni en su lista de acciones; por esta razón, su fecha exacta no fue documentada.

incluir oyentes empáticos y personas dispuestas a tomar riesgos para nombrar y denunciar, en este caso, la tortura. Mientras que la idea de “comunidades emocionales” no hubiera tenido resonancia en la década de 1980 —ni para los militantes del Movimiento, ni para los académicos que teorizaban sobre la violación a los derechos humanos— el concepto tuvo acogida entre los miembros del Movimiento que entrevisté en 2014, 2015 y 2016. De esta manera, planteo que las “comunidades emocionales” tienen una versatilidad y elasticidad durante y a lo largo del tiempo. Éstas fluyen entre los posicionamientos de “afuera/adentro”⁷ (Rappaport, 2005), entre una variedad de actores que se involucran de diferentes maneras y en distintos momentos.

El capítulo también busca visibilizar el lugar del MCTSA dentro de la historia reciente chilena de resistencia a la cruenta dictadura militar, al apelar a los valores éticos, el despertar de emociones fuertes y al lidiar con el miedo y el terror a partir de la acción colectiva. Subrayo dos paradojas centrales al Movimiento: en primer lugar, su naturaleza altamente cargada de emotividad en un momento en el cual la expresión de las emociones era mal vista en las prácticas sociales militantes. Por otra parte, se priorizaron el “performance”⁸ y las acciones altamente visibles, al mismo tiempo que recurrían a formas casi clandestinas de organización para asegurar la seguridad de sus miembros.

Seguí al MCTSA atentamente por medio de amigas queridas profundamente involucradas en el *Sebastián* y escribí sobre el Movimiento (Macleod, 1987, y una vez bajo el seudónimo de Marianne Howland),⁹ pero nunca estuve en Chile cuando el MCTSA llevaba a cabo sus acciones. El golpe de Estado chileno literalmente me cambió la vida, impulsándome a convertirme en trabajadora por los derechos humanos y dejar atrás el mundo de las letras. Sin embargo, cuando el Movimiento

⁷ Véase discusión en la introducción de este volumen sobre los conceptos de “afuera/adentro” desarrollados por Rappaport.

⁸ El concepto *performance* tiene un sentido mucho más amplio en inglés. En español se entiende usualmente como una persona haciendo teatro callejero. En inglés se refiere a una amplia gama de acciones de actuación, representación e incluso desempeño. En este capítulo uso el concepto para referirme al carácter colectivo de las acciones públicas del movimiento para llamar la atención de la gente alrededor.

⁹ Me pregunto ahora por qué usé un seudónimo, y sólo puedo concluir que el haber estado en Chile bajo estado de emergencia en 1985, inmediatamente después del caso de los “tres degollados”, entre ellos un trabajador por los derechos humanos que conocía, y haber participado en una marcha contra el asesinato de los “dos cabros del MIR” (dos hermanos en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria), me había dejado un saldo de mucho miedo.

Contra la Tortura realizó su primera acción en Chile, mi relación fue desde lejos: ya había dejado Londres y el Comité Chileno de Derechos Humanos, y estaba haciendo un trabajo similar con guatemaltecos en México en el periodo de las masacres (Macleod, 1988). Esto ilustra la naturaleza idiosincrática de las comunidades emocionales, no sólo por el hecho de que pueden juntar a grupos de personas de diferentes caminos de vida, sino también a mujeres y hombres que nunca se conocieron personalmente. En su lugar, lo que les une son los lazos emocionales, políticos y éticos, producidos tanto discursivamente como a partir de acciones públicas, como las del Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo.

Tortura bajo la dictadura

La tortura de opositores reales o supuestos formó parte de la columna vertebral de la represión en la dictadura militar chilena que duró del 11 de septiembre de 1973 al 11 de marzo de 1990: “la tortura es el centro integrador de todo el sistema represivo” (Orellana, 2015, p. 33).¹⁰ Sin embargo, su lugar central no fue comprendido por mucha gente en Chile.

La Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación fue creada por el gobierno transicional del presidente Patricio Aylwin inmediatamente después del retorno a la democracia. La comisión, presidida por el abogado y político Raúl Rettig, trabajó por nueve arduos meses. En febrero de 1991, el *Informe Rettig*,¹¹ como se conocen sus hallazgos, documentó 2 279 asesinatos y desapariciones forzadas, sobre todo realizados en los primeros años de la dictadura del general Pinochet.¹² Sin embargo, nada se dijo acerca del número mucho mayor de personas que fueron detenidas,

¹⁰ Rosa Parissi, integrante del MCTSA, es más cauta con esta afirmación: “Creo que la tortura aplicada directamente a las víctimas es un instrumento importante del terrorismo de Estado pero no me atrevería a señalar que es el centro integrador. Las personas torturadas que salen con vida en general no masifican el terror, generalmente callan incluso en su núcleo familiar, en general son los medios de comunicación que construyen imágenes y propaganda del terror generando miedo al conjunto de la población” (comunicación personal, 22 de enero de 2018).

¹¹ [<http://www.gob.cl/informe-rettig/>].

¹² Este proceso condujo a la creación de una ley de resarcimiento: la Ley 19.123 –Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación– fue creada y publicada en el *Diario Oficial* del 8 de febrero de 1992. Dicha ley establece una pensión de reparación y otorga otros beneficios en favor de víctimas, así como iniciativas y monumentos de la memoria.

torturadas y/o forzadas al exilio. Esta omisión causó gran descontento, promoviendo así la creación de otra comisión de la verdad por parte del gobierno: la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, a cargo de monseñor Sergio Valech. El *Informe Valech* (18 de agosto de 2011) documentó los casos de 40 018 víctimas, entre éstas, 3 065 asesinados y desaparecidos.¹³

No obstante, el *Informe Valech* (volúmenes I y II) incluyó una cláusula que no había sido anunciada, ni mucho menos acordada con las más de 60 mil personas que dieron su testimonio: que la información se mantendría en secreto por 50 años. Ni siquiera las víctimas podrían tener acceso a sus propios testimonios. La gente se indignó. Se inició un juicio legal que todavía sigue en proceso, con pequeños logros, para permitir el libre acceso a la base de datos digital a sobrevivientes, sus organizaciones y al poder judicial para facilitar su trabajo de enjuiciar a los torturadores.¹⁴ Es irónico que una Comisión de la Verdad haya contribuido de una manera tan notoria a la impunidad. Este es un ejemplo extremo de las maneras en que las comisiones de la verdad pueden aplacar activamente los proyectos políticos de justicia (Castillejo, 2007), al priorizar la “estabilidad política” por encima de otros temas como la justicia y el Estado de derecho.

El profesor e investigador Patricio Orellana, un partidario del gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende, fue expulsado de la Universidad Nacional de Chile inmediatamente después del golpe de Estado. Pasó los siguientes 20 años documentando las violaciones a los derechos humanos, usando procedimientos rigurosos y estadísticas de varias fuentes. Orellana llegó a la conclusión de que si bien es claramente imposible establecer las cifras precisas (dado un vasto porcentaje de casos que no fueron reportados), la estimación más cercana a la realidad es de 114 mil casos de tortura durante la dictadura militar (Orellana, 2015, p. 19). El autor elaboró un sistema clasificatorio de 66 variedades de tortura, entre éstas figuran varias formas de violencia sexual, los toques eléctricos, el ahorcamiento y el ahogamiento, la tortura psicológica, la firma de declaraciones bajo coacción y otras formas de maltrato, todos dirigidos a obtener información, así como incriminar y degradar a los seres humanos. Muy pocos jueces y tribunales se atrevían o querían tomar los casos de tortura; y aquellos que sí lo hicieron, sufrieron las consecuencias. Tal es el caso del juez René García Villegas (1990), quien fue removido de su cargo. El MCTSA

¹³ [<http://bibliotecadigital.indh.cl/handle/123456789/455>].

¹⁴ *La base de datos digital que esconde el secreto Valech*, 17 abril de 2017 [<http://www.biobiochile.cl/noticias/opinion/tu-voz/2017/04/17/la-base-de-datos-digital-que-esconde-el-secreto-valech.shtml>].

realizó varias actividades a favor del juez García Villegas y en respaldo a los juicios que abrió en contra del uso de tortura por parte de la policía secreta.¹⁵

El sacerdote jesuita José Aldunate, uno de los fundadores del MCTSA y claramente su líder espiritual, reflexionó sobre las implicaciones de la tortura y su efecto en las sociedades. En su discurso en Bruselas, en 2001, luego de recibir un premio de la Comunidad Económica Europea, Aldunate afirmó:

La tortura es tal vez el instrumento más siniestro que la fuerza del mal ha usado para doblegar nuestra acción. Es siniestra porque desintegra y deshumaniza la sociedad. Usada sistemáticamente crea un ambiente de miedo, desconfianza, silencio y hasta complicidad. Tiende a convertirnos a todos en torturados o torturadores [...] o en ambas cosas a la vez, torturados por el miedo; nos hacemos cómplices de la tortura por nuestro silencio (2004, p. 33).

Esta indignación y horror por la tortura, la sensación de coludir por medio del silencio y los valores éticos y políticos dieron impulso al surgimiento del Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo.

Una nota de cautela: la historia y la memoria

Durante sus siete años de existencia oficial,¹⁶ el MCTSA llevó a cabo 180 acciones. Sin embargo, llama la atención que muy poco se ha escrito en general sobre el Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo, salvo una tesis doctoral que se convirtió en libro (Vidal, 1986), unas cuantas tesis de licenciatura (Torres y Vega, 2010; y Bastidas *et al.*, 2013; entre otras), un capítulo de Rosa Parissi (2006), miembro del

¹⁵ La Central Nacional de Investigaciones (CNI, 1977-1990) reemplazó a la notoria Dirección de Inteligencia Nacional (Dina, 1973-1977) después de una sostenida protesta internacional acerca de los flagrantes abusos a los derechos humanos en Chile.

¹⁶ Digo “oficial” dado que hubo un conflicto dentro del movimiento; mientras algunos fueron partidarios de que el MCTSA continuara, dado que la tortura y la impunidad seguía, otros –incluyendo algunos fundadores y líderes de peso dentro del movimiento, entre ellos José Aldunate s.j.– consideraban que el MCTSA había cumplido con su misión una vez iniciada la transición democrática. Un grupo continuó realizando acciones por muchos años, y el mismo padre Aldunate participó en la protesta en contra la toma de posición del general Pinochet como senador vitalicio, una acción que fue respondida por una brutalidad policiaca feroz.

MCTSA, unos artículos cortos en revistas y prensa (Bacic, 2012; Macleod, 1987; entre otros) y referencias pasajeras al Movimiento en documentos sobre derechos humanos (Orellana, 2015). También hay referencias sobre el Movimiento en ensayos de algunos de sus fundadores (Aldunate, 2004), así como en las memorias de otros (Bolton, 2010; García, 1990). Gran parte de la cobertura radial nacional y de la televisión internacional sobre el Movimiento fue efímera. Probablemente los videos son la fuente más importante de documentación, dado que continúan circulando en internet, brindando testimonio individual y colectivo.

En cuanto al uso de video testimonial, Lynn Stephen reflexiona que se trata de “estrategias de representación [...] presentados en el acto físico discursivo del testimonio, su codificación [se da] a través del texto y el audio y en videos” (2007, p. 95); enfatiza las formas en que los testimonios viajan y se desplazan. En la década de 1980, los videos sobre el MCTSA circulaban en el extranjero, incluso en la televisión en otros países, así como entre algunos pequeños círculos de activistas de derechos humanos y comunidades cristianas de base en Chile. Décadas más tarde, se encuentran varios videos en internet. Esto realza el carácter no lineal de los marcos espaciales y temporales que pueden asumir las acciones de los movimientos sociales y de las comunidades emocionales. El análisis de Bhaskar y Walker sobre el video como género en internet es ilustrativo de la manera en que el MCTSA ha persistido en el tiempo; los videos testimoniales son archivos con vocación ética, “el acto de hablar la verdad al poder [...] para propósitos actuales y futuros” (2010, p. 6. Traducción propia). Los videos del MCTSA nos permiten entender la naturaleza performativa de las protestas: las posturas corporales, los gestos, el tomarse del brazo formando un círculo cerrado y unido, al acostarse sobre la avenida principal de Santiago, además figuran el himno del Movimiento, las letanías, las consignas y los lienzos. Estos aspectos performativos tienden a ser apenas mencionados en los informes del Movimiento y en textos académicos.

Mientras que los videos han sido el mecanismo más común de archivar y difundir las acciones del MCTSA, el Movimiento sólo ocupa un rincón pequeño del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos en Santiago. Muchos chilenos, incluso gente progresista y de izquierda, jamás han escuchado hablar del *Sebastián Acevedo*. El riesgo de que caiga en el olvido me inspira, parafraseando a Benjamin, a excavar en los “destellos de memoria” y contribuir a asegurar un lugar para el Movimiento en la historia reciente, como una forma ejemplar de resistencia de la no-violencia activa, en contra de la cruel y degradante práctica de tortura.

Sin embargo, es precisa una llamada de cautela en cuanto a los eventos y la metodología usada en este capítulo. Una de las dificultades que encontré al recopilar

información fue la falta de fiabilidad en cuanto a cifras. El número de participantes en la primera acción del Movimiento es ilustrativo: mientras que la tesis de doctorado de Vidal, convertido en libro (1986) habla de 70 manifestantes, las memorias publicadas de uno de los miembros fundacionales que participó en la primera acción, el padre Roberto Bolton (2010, p. 297) se refiere a 15 o 17 personas, las cuales todas fueron arrestadas salvo el sacerdote jesuita, José Aldunate, quien intentó sin éxito que lo detuvieran los policías, ya que una manera de protección dentro del movimiento era que si alguien era arrestado, todos lo acompañaban, como narraré más adelante. En otra entrevista, una monja asevera que nadie fue detenido en esta primera acción y otra mujer entrevistada dijo que todos habían sido aprehendidos. Los informes y las listas de actividades del MCTSA no mencionan el número de manifestantes en cada acción. Rosa Parissi, miembro del MCTSA, en llamada telefónica (20 de abril de 2017) me aclaró que dado que las acciones del MCTSA fueron casi clandestinas por razones de seguridad, muchos integrantes nuevos no sabían o no habían asimilado que había habido eventos previos, y consideraban que su primera experiencia era la primera del Movimiento. Esto se complica aún más dado que se realizaron varias actividades en el mismo lugar, tal es el caso de Borgoño 1470. Esto ilustra la manera en que las memorias varían. Pilar Calveiro (2006, p. 378) considera que la experiencia colectiva da lugar a “muchos relatos distintos, contradictorios, ambivalentes”, lo cual es algo positivo, dado que la memoria no debe ser reducida a una sola narrativa homogénea. Sin embargo, las discrepancias entre los relatos del mismo evento también exigen la contrastación y verificación de la información cuando sea posible. La dificultad en validar cifras me obligó a discernir entre la escritura de memoria y de la historia reciente, la última basada en métodos estrictos de verificación (Hobsbawm, 1997). Esto me impulsó a retomar en su lugar a Burke (Formas de hacer historia, 1993), con un abordaje más antropológico y a depender más en el trabajo de memoria, con su propia lógica. Por otro lado, es interesante lo que Halbwachs escribió tempranamente, en la década de 1950, acerca de la importancia de las comunidades afectivas, en donde las memorias colectivas son nociones y reconstrucciones compartidas de eventos, recopiladas de forma fragmentaria, más que la suma de memorias individuales. De esta manera, la memoria colectiva permite a la gente apropiarse de experiencias sin haberlas vivido directamente.

Escribir sobre el Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo produce un choque, una intersección entre la historia reciente y la memoria. Enzo Traverso (2016) explica que esto sucede con los sucesos de finales del siglo XX que actualmente han pasado a la historia:

Pero se trata de un pasado reciente, vivido; de un pasado que todavía deja huellas en el presente. Esto tiene como consecuencia el hecho de que el siglo XX, como objeto de historia, solicita poderosamente la subjetividad del historiador, que muchas veces está implicado en el objeto de su investigación, al mismo tiempo, como actor y como testigo. Es decir, trabaja sobre un objeto que conoce porque lo vivió, fue un actor de algunos de los acontecimientos que está investigando y analizando (2016, p. 19).

Las mujeres y los hombres que entrevisté fueron integrantes del Movimiento; sus memorias a la vez son individuales y colectivas: confirman, añaden nuevas aristas, y a veces se contradicen en detalles menores. Esto me hizo comprender la relevancia de la observación de Benjamin (tesis VI): “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como verdaderamente fue’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro” (2008, p. 40). Documentar la memoria con integrantes del MCTSA implica “visibilizar lo que pasó” para que éste pase a los anales de la historia. Pero al mismo tiempo requiere de un abordaje desde el trabajo de la memoria, en el cual los métodos históricos simplemente no son apropiados o relevantes, al hablar con activistas empapados de memorias intensas y emotivas que hasta hoy marcan sus amistades y su vida cotidiana.

Mi ruta metodológica en este capítulo fue usar mi propio archivo recopilado a lo largo del tiempo, analizar toda la literatura disponible en internet y en el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos en Santiago, y revisar documentos que me fueron entregados. Sin embargo, mi fuente principal fueron las seis entrevistas que realicé en octubre de 2015, una en diciembre de 2014 y otra en diciembre de 2016, así como el análisis de los videos a los cuales tuve acceso. Además, consulté con una amiga, colega e integrante clave del MCTSA, Rosa Parissi¹⁷ a lo largo del proceso de elaboración del presente capítulo. Mucha de la descripción y del análisis están basados en mis entrevistas, aunque he omitido nombrarlas cada vez, salvo en las citas más largas, para hacer fluir mejor la lectura. En ese sentido, el texto es verdaderamente colectivo, aunque asumo plena responsabilidad por cualquier error y por mis opiniones personales. Este esfuerzo por trabajar colectivamente responde a los principios y tradición del MCTSA. Como afirmó José Aldunate en Bruselas en 2001: “Hablo

¹⁷ Rosa Parissi organizó mi primer viaje a Chile en diciembre de 1980, cuando estuve a cargo del Chile Committee for Human Rights (Comité Chileno de Derechos Humanos), localizado en Londres. Gracias a ella pude escribir *Pinochet's Chile: An Eyewitness Account* (1981), resultado de esa visita tan intensa, emocionalmente cargada y reveladora.

en plural porque nada de lo que he podido hacer lo he hecho solo. He sido participante de una acción colectiva de la que quiero ser testigo. Su protagonista ha sido el pueblo de Chile, pueblo sufrido y oprimido, pueblo al mismo tiempo admirable en su resistencia y esperanza” (2004, p. 31).

Tomando las calles para protestar contra la tortura

En esta sección espero resaltar dos paradojas. Una es que para lograr una alta visibilidad performativa, el Movimiento tuvo que recurrir a formas organizativas casi clandestinas. La otra es que en medio de un contexto en donde las emociones eran mal vistas, feminizadas y ocultadas, lo que más unió al MCTSA fueron emociones: una indignación ética en contra de la tortura, el amor y la empatía para los cuerpos torturados, y el miedo intenso, que se logró superar a partir de la actividad colectiva y pública de protesta.

El Movimiento se formó para rechazar la tortura de forma pública:

Nosotros sabíamos en general de esta realidad, pero no de su crueldad, de su brutalidad, del salvajismo, de sus medios, de sus métodos [...] quedamos perplejos. Nos pareció que no bastaba ni podía quedar la cosa en una simple información, en un análisis, en un estudio, había que hacer algo y así nos comprometimos (Bolton, 2010, p. 296).

La decisión de tomar las calles fue aplaudida por el Comité Episcopal Contra la Tortura, dedicado exclusivamente a la investigación e identificación de casos de tortura y represión política, y que por lo mismo tenía una creciente sensación de impotencia por no poder hacer algo concreto, como salir a protestar. La confianza depositada en el Movimiento por gente bien informada y diferentes organizaciones de derechos humanos significó el acceso inmediato de información confiable concerniente a los abusos a los derechos humanos.

El MCTSA fue muy activo en sus siete años de existencia oficial, con un promedio de 25 acciones por año, dos por mes. Los actos más frecuentes fueron las actividades relámpago frente a lugares clave: centros de tortura de la policía secreta, comisarías, sedes de los medios de comunicación, los tribunales, La Moneda –palacio presidencial y lugar icónico donde el presidente Salvador Allende perdió su vida–, la Alameda, el centro de Santiago, todos lugares con connotaciones políticas o bien lugares públicos con la mayor cantidad de gente posible. Sus acciones altamente performativas creaban reacciones diversas en sus públicos incautos, es decir, los transeúntes:



Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo. Fotografía de Rosa Parissi.

algunos reaccionaban con miedo, otros fueron francamente antagónicos a su causa,¹⁸ y cada vez había más personas que simpatizaban con las acciones del Movimiento:

A mí me impresionaba mucho la reacción de la gente cuando hacíamos las acciones: entre miedo, entre se sumaban, la gente se quedaba, aplaudía, no decía nada porque no se atrevía, pero de verdad había una solidaridad impresionante desde la gente. Yo siento que eso era lo que nos daba valor para seguir haciéndolo, además de lo que se producía entre nosotros como compañeros de grupo, de lucha [...] poca gente reaccionaba de manera negativa, la mayoría de la gente apoyaba con pararse a mirar, aplaudir cuando se disolvía la manifestación; esa era la respuesta que normalmente veíamos en la gente (entrevista con Sara Pérez, octubre de 2015, Santiago de Chile).

Unirse al MCTSA era muy difícil; eran tiempos peligrosos y el Movimiento buscó a cualquier costo evitar posibles infiltraciones. Por lo tanto, la gente fue invitada a título personal por algún miembro del Movimiento, que la conocía y confiaba en ella. Esto esclarece el hecho por el cual el MCTSA nunca pudo convertirse en un movimiento de masas, también aclara el hecho de que algunos activistas de derechos humanos se sentían excluidos, pero a la vez explica la eficiencia, precisión y la incapacidad de las fuerzas de seguridad de infiltrar al Movimiento. En ese sentido, operaba como una célula política clandestina:

En general había una persona que coordinaba de una universidad, por ejemplo, la Universidad Católica, suponte tú. Había un encargado, y él invitaba a la gente que le parecía que tenía más adhesión a denunciar el horror que se estaba viviendo. Entonces los grupos eran de distintas organizaciones –también de organizaciones populares– pero en general eran de distintas partes, de universidades, de vicarías zonales y de la Vicaría de la Solidaridad, y de instituciones como la Agrupación de Detenidos–Desaparecidos –que ya funcionaba– al igual que de organizaciones de derechos humanos (entrevista con Rosa Parissi y Erika Espinoza, diciembre de 2014, Santiago de Chile).

Incluso había varias mujeres de clase alta que participaron en algunas acciones del Movimiento, entre ellas, la esposa de un militar. El MCTSA inició con unas pocas

¹⁸ En dos entrevistas y un video, integrantes del MCTSA expresaron su desconcierto por el odio que enfrentaron de parte de algunos feligreses cuando realizaron visitas a las iglesias para hablar sobre la tortura y el MCTSA. Mientras esta estrategia fue muy bien acogida entre las poblaciones populares, en algunos de los barrios más ricos de Santiago, en particular hubo mujeres de clase alta que maltrataron verbalmente y de forma virulenta a mujeres del Movimiento que denunciaban la tortura.

personas, principalmente miembros de órdenes religiosas y de comunidades eclesiales de base; creció hasta contar con unos 600 integrantes. Había un núcleo permanente más pequeño, mientras que otras personas participaron por diferentes periodos.

Inicialmente, la meta del MCTSA fue poner un fin a la práctica de tortura en Chile. Aunque esto pudiera parecer evidente a trabajadores de derechos humanos, pobladores y opositores a la dictadura militar, dados los altos niveles de censura a nivel nacional y la dominante ideología conservadora, fue una sorpresa para varios miembros del Movimiento descubrir que había tanta gente que sencillamente no sabía —o no quería saber— que la tortura era común en Chile. Una de las precursoras del MCTSA, Elena Bergen, conocida como “Pocho”, describe el proceso de tener que bajar las expectativas y ser más realista en cuanto a los objetivos del Movimiento:

Originalmente nosotros pensábamos que por las acciones, íbamos a crear una gran corriente de opinión que iba a provocar que el gobierno dejase de torturar. Ahora con el transcurso del tiempo, nos quedó absolutamente claro que eso era una ingenuidad nuestra y que, a lo que podríamos aspirar era a crear más conciencia, en Santiago y a nivel nacional, sobre la existencia de la tortura.¹⁹

Y esto lo lograron, aunque no fue masivamente.

El MCTSA entregaba informes con fines de incidencia a organizaciones y delegaciones internacionales, a la primera Comisión de la Verdad (en 1990) y a los medios críticos o alternativos de comunicación chilena. También llevó a cabo varias actividades de concientización, sus integrantes daban pláticas, organizaban foros, proyectaban videos e iban a hablar con feligreses de la iglesia católica. El Movimiento ganó dos premios internacionales, uno de la Comunidad Europea y el otro de la Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (ALDHU) con sede en Ecuador.

A diferencia de otras experiencias, en las cuales las víctimas mismas dan testimonio, el MCTSA tomó el rol de atestiguar contra la tortura, dado que los torturados, los desaparecidos y los encarcelados no lo podían hacer. Felman (2000) sintetiza esta acción al recordarle al lector del *J'accuse* de Zola en el caso Dreyfus,²⁰ el mismo dedo acusatorio que el MCTSA dirigía a aquellos culpables de o en colusión con la tortura. Al mismo tiempo, el usar métodos gandhianos de la no-violencia activa en el ámbito

¹⁹Video *El camino de la no violencia* [https://www.youtube.com/watch?v=fH8_Kp6ab48].

²⁰ El capitán Alfred Dreyfus fue falsamente acusado de alta traición en Francia en 1894. El escritor Émile Zola lo defendió, hecho que le obligó salir al exilio. Véase Felman (2000), así como “Yo acuso” de Zola [www.biblioteca.org.ar/libros/656599.pdf].

público implicó colocarse en riesgo en aras de su compartida causa moral; si una persona era detenida, los demás la seguían. Esto desconcertaba a los policías, acostumbrados a que los manifestantes opusieran resistencia o se defendieran agresivamente:

Nunca olvidaré la cara del policía cuando luego de golpear, furiosa e implacablemente, con su luma a uno de nuestros jóvenes, éste le preguntó tranquilamente: ¿por qué me pega? El carabiniero empalideció y se retiró. O la fortaleza de nuestro joven amigo Osvaldo Ulloa que en la manifestación en los Tribunales de Justicia, realizando un *sit-in* en la calle, tomados de los brazos, como encadenados, se acercaron los carabineros y uno de ellos le dio de lumasos a Ulloa fracturándole el codo. Ulloa no soltó la cadena que tenían sus compañeros (Bolton, 2010, p. 302).

Muchos policías reaccionaban atacando a los manifestantes con mayor virulencia: algunos comentaristas se quedaban atónitos por el nivel de violencia que usaba la policía en contra de manifestantes pacíficos, aunque algunos agentes no actuaron con la misma agresión contra los sacerdotes y las religiosas (Bolton, 2010) y hacia los manifestantes de clase alta. Los niveles excesivos de brutalidad policiaca se atribuían al hecho de que las protestas no-violentas eran dirigidas a la policía secreta y a los carabineros mismos, al denunciar su uso sistemático de tortura. Dado que era un movimiento de la no-violencia activa, estaba estrictamente prohibido reaccionar de manera agresiva hacia los policías; incluso cuando un joven se defendió luego de ser ferozmente golpeado, fue expulsado del Movimiento. Unos cuantos policías fueron metafóricamente desarmados y avergonzados, la mayoría reaccionaba con furia.

Pero el MCTSA tomaba precauciones; no se trataba de un ejercicio de martirio. Así, con la creciente experiencia de violencia policiaca, gases lacrimógenos, “guanacos” o carro lanza-aguas, incluso agua sucia con ácido que quemaba el pelo y la piel de los manifestantes, además de las detenciones cortas, el núcleo organizador del MCTSA fue refinando y haciendo más sofisticados sus métodos para evitar la brutalidad policiaca y las aprehensiones. Las actividades se planificaron con una eficiencia militante hasta el último detalle: el número de minutos de duración de la acción, la puntualidad y el horario estricto del evento. Los manifestantes estarían dando vueltas, fingiendo ser transeúntes, y de repente empezarían la acción a la hora acordada: “mientras estamos formando en el lugar, si yo te veo no te conozco, para que se vea todo normal. Había toda una estrategia, caminamos por ahí, o leemos el diario, y de repente a la hora, todos al lugar, muy puntual normalmente” (entrevista con la monja Margarita Wedgewood, octubre de 2015, Santiago de Chile).

Los organizadores elaboraban el mensaje más importante y preciso a difundir para cada actividad, éste quedaba sintetizado en un lienzo, también decidían sobre las letanías y siempre se cantaba el himno a la Libertad. Además, hallaron formas ingeniosas para atrasar la llegada de los policías: pedían a colaboradores usar sus vehículos para impedir el paso, buscaban las calles más transitadas y las horas pico. Nunca publicitaban el evento de antemano y tomaban medidas precautorias invitando sólo a sus aliados en los medios de comunicación.

Los organizadores también contaban con fuentes de confianza que les daban información oportuna y confiable. Por ejemplo, a horas de haber recibido la noticia, el MCTSA ya estaba protestando fuera de la comisaría en donde se estaba torturando a Juan Antonio Ballesteros en septiembre de 1984.²¹ Esto fue posible dada la confianza moral que gozaban personas como José Aldunate, y porque el MCTSA podía salir a las calles a protestar, a diferencia de otras personas informadas pero que no podían realizar actos de protesta.

Una de las virtudes más grandes del Movimiento fue su diversidad y su capacidad de juntar a personas de trayectorias, vidas, ideologías y militancias políticas muy diferentes, religiosos, creyentes y ateos.

[...] éramos personas muy distintas, de clases sociales distintas, de ideologías políticas distintas, con historias de vida muy diferentes, algunas con la mochila bien pesada, otras más livianita, nos unió una acción que fue muy marcadora, ser del *Sebastián Acevedo* ha sido la militancia que miro con más trascendencia, me marcó muchísimo, fue una experiencia de enfrentar la represión, la experiencia de recibir golpes, estar detenidos es muy fuerte. Tengo amigos de la vida, el *Sebastián* marcó muchísimo no sólo la denuncia política en un contexto de dictadura sino que a mí me marca la vida, yo creo que a todos (entrevista con Ana Cristina Torrealba, octubre de 2015, Santiago de Chile).

El MCTSA no estaba exento de las creencias políticas y formas de hacer las cosas de aquellos tiempos. De forma contradictoria, las emociones afloraban entre los miembros y las acciones del Movimiento. En la práctica, éstas fueron mal vistas, como afirma Rosa Parissi:

[...] en política a las mujeres cuando querían destruirlas les decían: “fulana es emocional, hace todo emocionalmente” [...] tú siempre tenías que mostrar frialdad y cuando

²¹ Ballesteros sufrió de desaparición forzada, posteriormente su cuerpo fue hallado. El MCTSA realizó tres actividades para primero tratar de salvarlo y luego para lamentar su muerte.

dabas un argumento tenía que ser muy marcado en el marxismo, los referentes tenían que ser muy muy objetivos y no mostrar ni siquiera emoción. Si tu mostrabas emociones cuando hablabas de algo te miraban mal (entrevista con Rosa Parissi, diciembre de 2017, Santiago de Chile).

Esta es una de las paradojas centrales del MCTSA. Por una parte, Rosa describe con precisión la manera en que las emociones fueron generalmente despreciadas, especialmente por parte de la izquierda y, al mismo tiempo, en el Movimiento aflo-
raban las emociones y el cuidado por los demás: “Rosita salvó a mi amiga que quedó casi ciega y otra gente que ayudaba a uno, que le pasaban un limón o sal, había mucho cuidado unos de otros, nada que ‘yo me salvo’. No se planificaba el cuidado, no se hablaba, nació con el grupo; fue lindo, había heroísmo en eso también” (entrevista con Margarita Wedgewood, octubre de 2015, Santiago de Chile). El padre José Aldunate habla del amor: “Surge en una práctica como la nuestra, una fuerza que es verdad. La fuerza es el amor: el amor por los cuerpos torturados. Y la acción solidaria nos une a todos, por encima de nuestras diferencias: organiza una nueva sociedad” (2004, p. 34). No obstante, este bien mayor no permitía los sentimientos personales de debilidad. En contraste, en las entrevistas que llevé a cabo décadas después se refieren muchas veces al miedo y a la superación del miedo. Sara se acuerda de la primera acción del Movimiento frente al centro de la policía secreta en la calle Borgoño: “íbamos con un miedo, esa noche nosotros hicimos todo como que si nos íbamos a morir, fue fuerte, me pongo peluda de sólo acordarme de eso porque esa era la realidad” (entrevista con Sara Pérez, octubre de 2015, Santiago de Chile).

Los líderes del Movimiento se dieron cuenta de que el miedo era una emoción que tenían que tratar. Invitaron a la doctora Fanny Pollarolo, una psiquiatra con una larga trayectoria en derechos humanos y trabajo con víctimas de tortura, para dar un taller a miembros del Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo:

Fanny Pollarolo vino una vez para enseñarnos cómo ponernos, no tener miedo, de hecho en el grupo todos teníamos *butterflies* en el estómago, una vez que estábamos ahí, y empezábamos a cantar, la fuerza del grupo era bonita, era muy lindo y además una amistad con tanta gente que no conocía, éramos como 300, pero muy sostenedor, la causa era buena, que si hubiera que volver a hacerlo, valía la pena (entrevista con Margarita Wedgewood, octubre de 2015, Santiago de Chile).

Elena Bergen sintetiza la coherencia y ética del Movimiento; ésta incluía: “un alto grado de disciplina en la acción y unos fuertes lazos de confianza y solidaridad grupales, los que favorecieron la eficacia de los actos y ayudaron a sus integrantes a no responder agresivamente a la represión” (correspondencia personal con Elena Bergen, 26 de septiembre de 2015). Fue esta capacidad de superar el miedo, participar en la no-violencia activa que funciona con base en la confianza en los demás, que no sólo produjo vínculos profundos entre personas —quienes a menudo ni se conocían— sino también lograba crear la no-violencia activa en plena dictadura militar.

Comunidades emocionales y el Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo

El MCTSA desafía las perspectivas actuales sobre las comunidades emocionales.²² El concepto de Myriam Jimeno que “por medio de los testimonios de sufrimiento, establece un vínculo recíproco socio-afectivo que se proyecta en la acción social y ciudadana de unos y otros” (Jimeno, Varela y Castillo, 2011, p. 275) contiene resonancia, aunque el vínculo que se establece no es entre víctimas y académicos, sino entre aquellos que denuncian la situación de las víctimas, simpatizantes y colaboradores más lejanos, así como públicos desprevenidos. Muchos profesores universitarios, investigadores y estudiantes *se aglutinaron* en el Movimiento, en lugar de *acompañarlo*. En su lugar, los vínculos emocionales y apoyo práctico descrito por Jimeno y su equipo (2015) fueron creados con la prensa solidaria —en particular radios locales, corresponsales extranjeros, periodistas de revistas progresistas y otros medios alternativos, sobre todo videoastas. Éstos también tomaron riesgos al cubrir los eventos del Movimiento; por lo menos un videasta, Pablo Salas, fue detenido. Estos miembros de los medios de comunicación fueron motivados por un sentido de compromiso con los ideales y ética del MCTSA, su indignación y búsqueda por la justicia.

Hay una mayor semejanza entre las conmemoraciones anuales y la representación de la masacre del Naya de las que habla Jimeno y el uso privilegiado del “performance” y la teatralidad por parte del MCTSA, centrales a sus estrategias organizativas.

²² La noción de Rosenwein (2010, p. 11; traducción propia) concibe a las comunidades emocionales “en gran medida como las mismas comunidades sociales —las familias, vecinos, sindicatos, instituciones académicas, monasterios, fábricas, pelotones, cortes reales”, éstas se refieren claramente a otros contextos.

Hay una “puesta en escena, la construcción de una narrativa pública [...] que se produce en el proceso de narrarle a otro, atestiguar para otro, un sufrimiento vivido y lograr que el otro se identifique en ese sufrimiento a través de un relato, una narrativa” (Jimeno y Macleod, 2014, p. 2). Norman Denzin se refiere a este tipo de performance como “una forma de pedagogía pública. Usa la estética para situar en primer plano los significados culturales y enseñar estos significados tanto a los actores como a los miembros del público” (2003, p. 6; traducción propia). La pedagogía pública para concientizar sobre el hecho de la tortura en Chile es lograda sobre todo por lo que Baz Kershaw (1997, p. 256) llama “lo performativo *en* lo político”; esto reemplaza la escuela anterior de teatro político de Brecht y otros. Añade reflexivamente que “mientras que la performatividad de la protesta puede siempre evadir el cierre interpretativo, el análisis de la protesta como un tipo de performance puede revelar dimensiones de la acción que son relativamente opacas en otros abordajes” (Kershaw, 1997, p. 260; traducción propia). Muy poco se ha escrito en relación con la naturaleza performativa del MCTSA, y no obstante es precisamente la forma en que las protestas eran diseñadas, montadas y los riesgos conscientemente asumidos que explica el impacto del Movimiento y su capacidad de despertar emociones fuertes. Las iniciativas performativas *en* lo político del *Sebastián* son pioneras en América Latina; este abordaje ha ganado terreno en décadas posteriores.

La falta de atención a la calidad performativa de las acciones del MCTSA pone de manifiesto el escaso interés o la dificultad en explorar las expresiones encarnadas y el performance como un episteme (Taylor, 2003). Esto fue menos el caso durante el gobierno de la Unidad Popular de Allende, cuando florecieron la música, los murales y otras formas de artes audiovisuales, aunque las manifestaciones seguían el modelo tradicional de consignas y discursos. El régimen militar prohibió este tipo de expresión artística, y sólo tomar la calle implicaba un acto de rebelión. En ese sentido, el MCTSA combinó técnicas tradicionales militantes con performance y afecto; y nos recuerda Jimeno que dichas emociones están profundamente enraizadas en lo político.

En su estudio sobre la Comisión de la Verdad y Reconciliación de los Internados para Indígenas en Canadá, Ronald Niezen (2013) sugiere que la empatía o conciencia pública se convierte en una meta interina cuando el sistema judicial no abre expedientes ni castiga los abusos graves a los derechos humanos. Su exploración de las emociones entorno a los tribunales cuasi-legales es pertinente para entender la circulación de las emociones despertadas por protestas performativas en contra de la tortura. El autor señala reflexivamente que “el sentido de injusticia o de indignación se pone en marcha al mismo tiempo que sentimientos de amor, lealtad

y compasión” (Niezen, 2013, p. 14; traducción propia). En las acciones y entrevistas con miembros del MCTSA, hay una indignación moral basada en el amor y la firme convicción en el derecho a la dignidad humana.

El aspecto performativo desempeña un papel crucial en la creación de comunidades emocionales relacionadas con el MCTSA, abriendo un panorama con múltiples capas de emociones entrelazadas: indignación, miedo agudo, rabia, empatía, solidaridad, confianza y la intensidad que se despierta al colocarse en situaciones que pueden ponerse en riesgo la vida. Esto despertó un vínculo emocional profundo entre los miembros del MCTSA durante su práctica de protestas riesgosas.

Se crearon comunidades emocionales tanto fugaces como duraderas durante las acciones mismas y durante las reuniones de evaluación, aunque, por razones de seguridad, la mayoría de los miembros del MCTSA ni siquiera sabía cómo se llamaban sus compañeros. No obstante, décadas después de que el MCTSA terminó oficialmente, persiste una intensa sensación de comunidad: muchos se juntan para celebrar los aniversarios del Movimiento, y para apoyar y solidarizarse cuando se muere un integrante. Muchos también siguieron realizando acciones de diferente índole y participando en movimientos sociales después del fin oficial del MCTSA. En este caso, no crearon comunidades emocionales entre investigadores comprometidos y actores sociales, como lo describen tan elocuentemente Jimeno, Varela y Castillo (2015), pues de hecho varios integrantes del *Sebastián Acevedo* eran académicos y estudiantes. En su lugar estaban miembros de la prensa extranjera y nacional, y videastas.

Paradójicamente, desde una posición de “afuera” (Rappaport, 2005), yo estaba involucrada intensamente con el Movimiento, al estar al tanto sobre sus actividades y escribir sobre el MCTSA desde México. El uso de las metáforas de “adentro” y “afuera” de Rappaport ilustra la complejidad de las diversas formas de posicionamiento y colaboración, en este caso, entre el Movimiento, gente solidaria, la prensa alternativa nacional y extranjera, actores sociales, pobladores e intelectuales. Hay una intensidad en el trabajo de derechos humanos que viví de primera mano a partir de la experiencia e inspiración de gente que ponía su vida en riesgo para defender sus principios y a sus seres queridos (Macleod, 1981); como trabajadora por los derechos humanos a mis 25 años de edad, viví experiencias devastadoras cuando algunos amigos y conocidos fueron asesinados en Chile. La noción de Lynn Stephen de comunidades político-emocionales estratégicas ilustra esta sensación de pertenencia.

Aunque no lo viví personalmente, siento resonancia con las palabras de Sara Pérez cuando dice, 30 años después:

[...] siento que la primera cosa que me evoca cuando me encuentro con la gente del *Sebastián* es un lazo que de verdad es muy particular, es como sentir que somos hermanos [...] ahí hay una fraternidad entrañable, sí, entrañable [...] eso surge cuando tú has puesto tu vida en las manos de tu hermano; y tú sabes, tú has confiado que tu hermano va a acompañarte, va a cuidarte (entrevista con Sara Pérez, octubre de 2015, Santiago de Chile).

Aquí la memoria y la historia reciente del Movimiento se combinan, desafiando un sentido lineal del tiempo.

Las particularidades del MCTSA dan lugar a una serie de reflexiones sobre la naturaleza de las comunidades emocionales y cuestionan sus fronteras en el tiempo y el espacio. Visualizo un *collage* de comunidades emocionales: algunas efímeras, entre éstas, las de los transeúntes que se conmueven y sienten empatía con una acción específica del MCTSA que les tocó vivir. En este caso, la calidad performativa de las acciones del Movimiento, así como la valentía de sus participantes, son factores clave que conducen a la creación de vínculos —o de miedo o rechazo— entre sus públicos desprevenidos. Entre aquellos que se conmueven por la indignación y la valentía de los manifestantes en un tipo de comunidad emocional pasajera; no tenemos evidencia para evaluar si el impacto fue fugaz o duradero, si motivó a algunos a sumarse a otras organizaciones. Integrantes del MCTSA, en cambio, reconocen la manera en que llevaron esta experiencia e inspiración a otros movimientos más recientes:

Fue maravilloso porque es un espacio para superar colectivamente el miedo, un miedo que a lo mejor uno no es capaz de afrontarlo solo pero abrazado, tomado de la mano, cantando con otros, se supera. Yo ahí aprendí mucho, esas técnicas de no-violencia activa las repliqué después en *Color mapuche* (entrevista con Claudio Escobar, octubre de 2015, Santiago de Chile).

Ana Cristina Torrealba, en aquel tiempo estudiante de arquitectura en la Universidad Católica fue inspirada por el Movimiento y sus principios; realizó su tesis sobre un proyecto de convertir a *Villa Grimaldi*, un notorio centro de tortura y de detención de la policía secreta, en un Parque de Paz. Se enfrentó con gran resistencia de parte de sus asesores de tesis, pero finalmente logró convencerlos. Esta tesis luego se usó en un trabajo con ex presos políticos y vecinos para crear a *Villa Grimaldi* como un lugar de memoria; el Parque de Paz se abrió en marzo de 1997.²³

²³ [<http://villagrimaldi.cl/>].

Reflexiones finales

Analizar al MCTSA a través del lente de las comunidades emocionales propicia varias percepciones en cuanto a la intensidad y la profundidad de la experiencia de resistir a la violencia bajo una dictadura militar. El capítulo también resalta la calidad no-lineal acerca de las comunidades en términos temporales y espaciales e ilustra la versatilidad del concepto mismo. Al evaluar el proceso, uno de los fundadores del MCTSA, Elena Bergen, escribió lo siguiente:

El Movimiento fue para mí una escuela en el más profundo y extenso sentido del término. Ahí aprendí a conocerme y a probarme, a ver cuánto tenía de artificial y cuánto de sólido, a saber en qué valores y principios me fundaba realmente, en qué cosas creía de verdad, en qué Dios confiaba, y si era capaz de jugármelas por algo o por alguien (correspondencia personal con Elena Bergen, 27 de septiembre de 2017).

Los integrantes del Movimiento —ya sea los que participaban de sus inicios o se integraron posteriormente— comparten la intensidad de la experiencia de arriesgar su vida por el bienestar de otros y por sus principios. Esto ha marcado profundamente su vida.

Por otra parte, surgen diferentes tipos de comunidades emocionales: éstas pueden ser pasajeras y fugaces —el transeúnte que por azar pasaba por el lugar, observó una acción relámpago y demostró su solidaridad al aplaudir o entonar el himno de la Libertad. Por otra parte, continúan las amistades profundas y duraderas entre varios miembros del MCTSA, cuya participación posterior en la lucha por la justicia social está profundamente marcada por su experiencia en el Movimiento. Personalmente, descubrí que aun como persona ajena al *Sebastián Acevedo*, siendo solidaria con ella podría formar parte de una comunidad emocional estratégica con el Movimiento. El MCTSA sintetizó todo lo que me había motivado cambiar mi vida e involucrarme en el trabajo de derechos humanos: el imperativo ético de hacer algo para poner fin a la tortura en Chile.²⁴ Este hecho me hizo cuestionar mi propio entendimiento

²⁴ Esto incluyó coordinar la “adopción” de presos políticos, al conmutar su sentencia por exilio en Gran Bretaña; trabajo de incidencia y acciones urgentes; la organización de delegaciones de víctimas de tortura y encarcelamiento y de abogados chilenos de derechos humanos; y la realización de numerosas pláticas con grupos a lo largo de Inglaterra y Escocia.

acerca del involucramiento emocional y político, y me acercó a las metáforas de Rappaport (2005) relacionadas con el *adentro afuera*.

Lo que descubrí, entonces, es que hay momentos, organizaciones y procesos sociales que cristalizan y condensan años de experiencias vividas, de acompañamiento y emociones que quizás no fueron reconocidos en su momento. Esta relación no-lineal –más que un abordaje cronológico y cuantitativo del tiempo y la experiencia directa– tiene que ver con la intensidad de las emociones que emergen en contextos políticos y éticos. Todavía me surgen sentimientos de admiración, inspiración e indignación cuando veo los videos del MCTSA en internet: cuerpos frágiles extendidos en las calles ante el acercamiento de vehículos potencialmente demoledores; carabineros atacando a los manifestantes pacíficos, emociones circulando y atando sus cuerpos, convirtiéndolos en un solo ser, fuerte y capaz de resistir la brutalidad policiaca.

En mi experiencia, las comunidades emocionales se pueden condensar en eventos y momentos particulares, expresar el acompañamiento de procesos organizativos y movimientos sociales, o traducirse en tomar el papel de intelectual público, para usar su capital social para apoyar una causa. Un tipo de comunidad emocional puede incluso emerger en un salón de clase, cuando los estudiantes universitarios empatizan con la experiencia de las víctimas y se dan cuenta de que el compromiso social no es antagónico con el trabajo académico.

Otro hallazgo son las paradojas. Primero, el lugar importante que las emociones desempeñaron en las acciones performativas del Movimiento: el miedo agudo de antemano, poner su vida en las manos de otros, la fuerza colectiva, la solidaridad y cuidado por el otro. Todo esto en un momento de la historia reciente en donde las emociones fueron consideradas “femeninas” y denotaban “debilidad”. Las emociones de amor, indignación y los valores éticos claramente motivaron e impulsaron al Movimiento. Estas emociones son claramente políticas, basadas en un sentido de la justicia, de la dignidad humana y de cuidar a otros. Y, no obstante, casi no había espacio en ese momento de la historia reciente para reconocer, aún menos escribir acerca de las implicaciones emocionales.

Otra paradoja surge en relación con las acciones de resistencia altamente performativas, al mismo tiempo que se perfeccionaban los métodos organizativos clandestinos en cuanto a su realización para minimizar las represalias policiacas. Muchos miembros del Movimiento no conocían cómo se llamaban sus compañeros, aunque se reconocían y compartían emociones; otros fingían no conocerse antes de una acción, y repentinamente se juntaban cuando iniciaba la puesta en escena. Muy poca gente sabía del MCTSA dentro de Chile (o algunos habían escuchado del Movimiento

pero no habían presenciado una acción suya); más gente estaba familiarizada con el Movimiento en el extranjero, especialmente en Europa, a partir de la cobertura de prensa y los comités de solidaridad. El MCTSA es más visible y accesible en el siglo XXI que durante la dictadura, a partir de los videos en internet. Esto abre interrogantes y cuestiona supuestos acerca de la visibilidad a través del tiempo y espacio, y la manera en que los videos y los testimonios asumen una vida propia (Stephen, 2017).

Así, los videos en el ciberespacio han contribuido a perpetuar, en sentido benjaminiano, los “destellos de memoria”, y se convierten en una fuente importante, junto con las fotografías, documentos y otros textos escritos para crear un lugar público para el Movimiento en la historia reciente y en la memoria colectiva. De diferentes maneras, integrantes del MCTSA aún crean movimientos emocionales estratégicos que inspiran a otros mediante su lucha ejemplar por la dignidad humana, los valores éticos y la justicia social.

Bibliografía

- Aldunate S.J., José (2004). *Signos de los tiempos. Crónicas de una década de dictadura*. Santiago: LOM Ediciones.
- Bacic, Roberta (2012). “Stitching together nonviolence and ‘Movement Against Torture, Sebastián Acevedo (MCTSA)’”. *Nürnberg Menschenrechtszentrum*, pp. 1-6
- Bastidas Urrea, Bárbara *et al.* (2013). “Memorias de resistencia en la dictadura militar chilena: el caso de Sebastián Acevedo”. Tesis de licenciatura. Universidad de Concepción, Chile.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría. Ciudad de México: Itaca/UACM.
- Bhaskar, Sarkar y Janet Walker (eds.) (2010). *Documentary Testimonies. Global Archives of Suffering*. Nueva York: Routledge.
- Bolton García, Roberto (2010). *Testigo soy; memorias del Rvdo. Roberto Bolton García*, editado por Rosa Parissi. Santiago: IGD.
- Burke, Peter (ed.) (1993). *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza Universidad.
- Calveiro, Pilar (2006). “Los usos políticos de la memoria”, en Gerardo Caetano (comp.), *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires: Clacso, pp. 359-382.
- Castillejo Cuellar, Alejandro (2007). “La globalización del testimonio: historia, silencio endémico y los usos de la palabra”, *Antípoda*, enero-junio, pp. 76-99.
- Denzin, Norman K. (2003). *Performance Ethnography. Critical Pedagogy and the Politics of Culture*. California/Londres/New Delhi: Sage Publications.

- Felman, Shoshona (2000). "Theaters of Justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann Trial, and the Redefinition of Legal Meaning in the Wake of the Holocaust", *Theoretical Inquiries in Law*, 1.2(1), pp. 465-507.
- García Villegas, René (1990). *Soy testigo. Dictadura, tortura, injusticia*. Santiago: Editorial Amerindia.
- Halbwachs, Maurice (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza.
- Hobsbawm, Eric J. (1997). *On History*. Londres: Weidenfeld y Nicholson.
- Howland, Marianne (1985). "Exactly What is a 'State of Seige'?", *Encuentro, The Mexico City New Political Supplement*, núm. 90, p. 7.
- Jimeno, Myriam y Morna Macleod (2014). Entrevista con Myriam Jimeno, noviembre de 2014 [<http://mornamacleod.net/?p=767>].
- Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Ángela Castillo (2011). "Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia", *Sociedade e Cultura*, 14(2), pp. 275-285.
- (2015). *Después de la masacre, emociones y política en el Cauca Indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Kershaw, Baz (1997). "Fighting in the Streets: Dramaturgies of Popular Protest, 1968-1989", *New Theatre Quarterly*, núm. 13, pp. 255-276.
- Macleod, Morna (1981). *Pinochet's Chile: An Eyewitness Report*. Londres: Chile Committee for Human Rights.
- (1987). "La no violencia en Chile", en *La aventura de la no violencia. Revista Casa del Tiempo*, 72(8), pp. 76-78.
- (1988). "Un estudio comparativo de la represión en Chile y Guatemala". Tesis de maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Niezen, Ronald (2013). *Truth & Indignation. Canada's Truth and Reconciliation Commission on Indian Residential Schools*. Toronto: University of Toronto Press.
- Orellana Vargas, Patricio (2015). *La represión en Chile 1973-1989*. Serie CODEHS. Estocolmo: Editorial Senda.
- Parissi, Rosa (2006). "Sebastián Acevedo Movement Against Torture: A Project for the Dignity of Life", en Wendy Tyndale (ed.), *Visions of Development, Faith-based Initiatives*. Hampshire: Ashgate, pp. 137-144.
- Rappaport, Joanne (2005). *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Rosenwein, Barbara H. (2010). "Problems and Methods in the History of Emotions", *Passions in Context I: Journal of the History and the Philosophy of the Emotions*, 1(1), pp. 1-32.
- Stephen, Lynn (2017). "Bearing Witness: Testimony in Latin American Anthropology and Related Fields", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 22(1), pp. 85-109.
- Taylor, Diana (2003). *The archive and the repertoire: Performing Cultural Memories in the Americas*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.

- Torres Bruna, Aliro y Sebastián Vega Morales (2010). “Testimonio y no violencia: la historia del Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo”. Tesis de licenciatura. Santiago de Chile: Academia de Humanismo Cristiano.
- Traverso, Enzo (2016). “Memoria e historia del siglo XX en Acuña”, en María Patricia Flier y Miriam González Vera *et al.* (eds.), *Archivos y memorias de la represión en América Latina*. Santiago de Chile: LOM Ediciones-FASIC, pp. 17-29.
- Vidal, Hernán (1986). *El Movimiento Contra la Tortura “Sebastián Acevedo”: derechos humanos y la producción de símbolos nacionales bajo el fascismo chileno*. Edina, Minnesota: Institute for the Study of Ideologies and Literature, Society for the Study of Contemporary Hispanic and Lusophone Revolutionary Literatures.

Videos

- Chaskel, Pedro y Pablo Salas (2016). Filmado en 1987. *Por la vida (Movimiento contra la Tortura Sebastián Acevedo)*, Santiago de Chile [<https://www.youtube.com/watch?v=U2ZUzYcK0bY>].
- Escobar, Claudio y Prensa Opal (2010). *El camino de la no violencia*, Santiago de Chile [https://www.youtube.com/watch?v=fH8_Kp6ab48].

Emociones, experiencias y comunidades: el retorno de los refugiados guatemaltecos

Angela Ixkic Bastian Duarte

Introducción

En abril de 1995 cerca de mil campesinos volvían a Guatemala, su país, después de haber estado refugiados en México durante 14 años. Treinta y cinco autobuses y varias camionetas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), organizaciones no gubernamentales (ONG) y otras instancias atravesaron la selva del norte guatemalteco en un trayecto de cuatro días durante los cuales se realizaron mítines, misas católicas y otros actos de bienvenida. La ceremonia maya celebrada en Tikal me impactó especialmente: entre aquellas majestuosas construcciones rodeadas de una selva espesa y milenaria, los sacerdotes purificaron en el fuego ritual los recuerdos de la guerra y abrieron caminos para la reconstrucción. Veintidós años después sé que acompañar aquella caravana marcó hondo mi comprensión del mundo.

La escena del retorno, del movimiento poblacional en sí, expresaba tanto el drama del desarraigo como la condición de sujeto político de la comunidad refugiada. El escenario era el departamento de Petén: destino turístico, lugar de trasiego de mercancías ilegales, territorio de enfrentamientos y matanzas durante la guerra.¹ Los refugiados narraron a partir del propio acto del retorno, con silencios y palabras, con su presencia, la historia del desplazamiento forzado. Contaron a quienes los esperaban en las improvisadas calles y plazas peteneras, que ya antes de ser expulsados

¹ Para conocer sobre las expresiones de la violencia en el departamento de Petén durante el conflicto armado interno, véase Vela (2014).

hacia México por las políticas contrainsurgentes del gobierno guatemalteco, eran migrantes internos en busca de tierras, trabajadores temporales, peones semi-esclavos en las fincas de café, algodón y caña, y también cooperativistas; que durante el refugio se formaron en diversas áreas, como la salud y la docencia. Explicaron que buscaban detonar procesos de desarrollo local y regional, que compartirían lo aprendido con las comunidades vecinas.

El acontecimiento hablaba, entre otras cosas, de la multiétnicidad de las comunidades que construirían; de la profunda y compleja experiencia organizativa que habían protagonizado en el refugio; de nuevos sujetos políticos surgidos al interior de las mismas comunidades, uno de ellos: las mujeres.²

Estuvimos presentes los integrantes de las ONG guatemaltecas y mexicanas, de instancias del gobierno guatemalteco como la Comisión Especial para la Atención a Refugiados (CEAR) y del mexicano, como la Comisión Mexicana de Atención a Refugiados (Comar), del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). Había internacionalistas solidarios, estudiantes, sindicalistas, funcionarios de instancias diversas, asesores políticos de las organizaciones civiles vinculadas con la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), sacerdotes católicos y pastores evangélicos para cuidar la seguridad de los retornantes, para resolver aspectos logísticos, para ofrecer apoyo emocional, para registrar periódicamente el evento. Algunos tenían largo tiempo trabajando con los refugiados en función del retorno, otros llegaron de sus países para acompañar el traslado. Yo trabajé tres años con ellos, primero atendiendo la oficina de las Comisiones Permanentes de Refugiados Guatemaltecos (CCPP) en la Ciudad de México y luego, como integrante de una ONG llamada Consejería Mesoamericana para el Desarrollo y la Paz (Comadep), en un proyecto de comunicación popular en los estados mexicanos de Campeche, Quintana Roo y Chiapas. Después del primer retorno a Petén, estuve un año más en ese departamento como parte del equipo responsable del periódico comunitario *El Porvenir*.

La gravedad de la crisis que atravesó Guatemala durante la década de 1980 la convirtió en foco de la atención mundial. En el marco del conflicto armado interno el 17% de la población total del país tuvo que desplazarse de sus comunidades huyendo de la política contrainsurgente implementada por el ejército (Coello, Duarte y Bastian, 2008). La mayor parte se refugió en México. En el presente texto abordo el proceso de retorno colectivo de los refugiados al departamento de Petén, no en función del éxito o fracaso de los objetivos políticos y de desarrollo de los

² Para conocer más acerca del proceso organizativo de las mujeres retornadas, véase Crosby (2000).

retornantes, sino como un acontecimiento convertido por ellos en acto pedagógico que logró transformar el imaginario social de sectores de la sociedad guatemalteca.

Considero que en torno al regreso de los refugiados se construyó una comunidad emocional cuyos vínculos, aún hoy, más de 20 años después, se activan en coyunturas determinadas y continúan siendo significativos para los protagonistas. Las comunidades emocionales, como las ha conceptualizado Miriam Jimeno (2010; Jimeno, Varela y Castillo, 2015), son comunidades afectivas más que geográficas; se producen motivadas por eventos que vinculan, enlazan a sujetos que pueden ser muy diversos y que logran trascender la indignación para orientarse a la acción política.

La comunidad emocional que aquí se analiza está habitada por los retornados y por quienes acompañamos el retorno y la reinserción; sin embargo, la división entre observadores y población directamente afectada no es siempre clara, existen conexiones entre ambos posicionamientos; así como formas distintas de desempeñar la función de observador, o de definirse como desarraigados. Las distancias entre acompañantes y retornados, evidentemente, estaban marcadas por el hecho de haber vivido o no la persecución y el refugio, pero expresaban también relaciones de poder.

El tiempo de la violencia

El genocidio en Guatemala —explica Manolo Vela (2014, p. 66)— fue la respuesta de un gobierno totalitario a la rebelión de “los de abajo”, se trató de una matanza preventiva frente a lo que pudo ser una revolución. La política contrainsurgente implementada por el Estado guatemalteco desde finales de la década de 1970, y fundamentalmente durante la de 1980³ con el objeto de erradicar a la base social del movimiento guerrillero, así como de impedir que las comunidades campesinas e indígenas se constituyeran en sujetos sociales autónomos con decisión y programas propios, fue la causa de que comunidades enteras se convirtieran en desplazadas internas y de que miles de personas buscaran refugio en Belice, Honduras y México.

Más de 626 masacres fueron perpetradas por el ejército y por fuerzas paramilitares, miles de civiles fueron asesinados o “desaparecidos” y más de un millón de personas se convirtieron en desplazadas internas, y 200 mil salieron del país (CEH,

³ Según explica Manolo Vela (2008), la mayor parte de los hechos de violencia fueron perpetrados entre finales de 1981 y principios de 1983, en el marco de una contraofensiva militar que arrasó con las bases de la insurgencia.

1999). Se registraron desplazamientos masivos en los departamentos de Huehuetenango, El Quiché, Chimaltenango y Alta Verapaz; abandonaron sus comunidades aproximadamente 80% de los pobladores de esos lugares, es decir, más de 1.3 millones de personas (Mack, 1990).

Decenas de miles de guatemaltecos lucharon por la sobrevivencia escondidos en las montañas, huyendo de un lugar a otro. El conocimiento del terreno, una estricta disciplina dictada por las duras condiciones y la organización colectiva, hicieron posible la sobrevivencia de los desplazados internos y de los refugiados.

Francisco (entrevistado por Teresa Coello y Rolando Duarte en Guatemala, 2007), al igual que muchos otros, sobrevivió escondido en la montaña durante dos años: en muchos lugares el ejército agarraba a los grupos refugiados en la montaña por sorpresa, de noche. En otras ocasiones, ponía trampas en las parcelas de maíz, donde la gente llegaba para obtener un poco de alimento. Fueron masacres. Mataron a todos: hombres, mujeres, niños y ancianos.

Guardias alrededor del campamento vigilaban continuamente, para avisarles a los demás cuando los militares se acercaban:

Siempre teníamos que estar listos para recoger todo y trasladarnos a otro lugar. A veces éramos avisados o escuchábamos al ejército. Ahí no le pensaba uno. Sólo había que correr. Primero tenían que huir los ancianos porque eran los más lentos. Al final todos los de mi comunidad sobrevivieron. Es un milagro (entrevistado por Teresa Coello y Rolando Duarte en Guatemala, 2007).

En México, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) reconoció a 40 mil, aunque la Iglesia de Chiapas e instituciones no gubernamentales sumaron otros 160 mil sin documentación que los acredite; incluso autoridades mexicanas estimaron que el número no era menor de 200 mil.

Con la firma de paz entre la URNG y el gobierno terminó el conflicto armado de 36 años, pero la guerra dejó profundas heridas y el modelo neoliberal, impulsado a la par de la “pacificación”, ha profundizado las desigualdades, colocando a toda Centroamérica en una situación de mayor vulnerabilidad económica. A esto se suman las renovadas políticas y estrategias regionales de seguridad, la expansión de los patrones de violencia militarizada y el fortalecimiento del crimen organizado.

En el marco de la Guerra Fría

El conflicto armado guatemalteco debe entenderse en el contexto de la Guerra Fría. Una guerra dentro de otra guerra de corte global. Estados Unidos, para ganar su batalla planetaria, debía desarticular todo proyecto que se opusiera a su hegemonía sobre el continente americano (Calveiro, 2006; Traverso, 2016). En Centroamérica la justificación era controlar los focos guerrilleros y limitar su expansión. En el país que nos ocupa los grupos de familias sufrieron suertes distintas a partir del escape. Se desplegaron en lo recóndito de “la montaña” tratando de sobrevivir de la maleza que no siempre les proveyó lo suficiente.

Murieron los más susceptibles, los ancianos y los niños más pequeños. Algunos grupos fueron alcanzados, otros, exhaustos y enfermos, se entregaron a las autoridades. Una vez en manos de las autoridades militares pasaron por procesos de adoctrinamiento, algunos regresaron a sus hogares bajo un estricto control y otros fueron incorporados a los Polos de Desarrollo.⁴ Los desplazados que pudieron permanecer fuera del control militar formaron Comunidades de Poblaciones en Resistencia (CPR)⁵ con gobierno y autoridad propia o finalmente salieron del país como refugiados.

Al interior del país, el desplazamiento de un millón de personas (Coello *et al.*, 2008) originarias de los altiplanos central, occidental y noroccidental no logró conmover la opinión pública. Agitó a los sindicalistas, estudiantes y grupos de derechos humanos pero la lógica de la Guerra Fría impidió la movilización ciudadana. Se trataba de una estrategia de baja intensidad con alto control militar de la información, la movilización y organización. De esa manera, el drama del éxodo de tantas familias no entró a formar parte del imaginario y de la conciencia ciudadana hasta años después.

⁴ Comunidades supeditadas a los planes contrainsurgentes del ejército, sus integrantes debían integrarse a las paramilitares Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) y subordinar sus actividades productivas a las necesidades y órdenes del ejército. Tanto las PAC como los llamados Polos de Desarrollo o Aldeas Modelo, eran piezas importantes en la estrategia contrainsurgente del ejército y del gobierno guatemalteco durante el conflicto armado interno.

⁵ Las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) estaban integradas por población desarraigada que no salió al refugio, sino que se ocultó del ejército y de los paramilitares en lugares donde la naturaleza podía protegerlos (Centro de Estudios de Guatemala, 1995).

Guatemala: emociones y memorias

Mi abuela paterna perdió a dos de sus cinco hijos en la guerra. Ambos tíos eran magníficos cómplices de mis aventuras infantiles, seres casi mágicos que llenaron mi primer quinquenio de carcajadas y maravillosos cuentos. Cuando quise conversar con ella, siendo yo aún niña, sobre mis añorados Tato y Coy, encontré respuestas evasivas e incluso regaños. A diferencia de las mujeres del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), ella no buscó a otras madres para compartir su dolor o exigir justicia, no fue a la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH); y cuando una funcionaria de la Misión de Naciones Unidas para Guatemala (Minugua) tocó a su puerta para recoger el testimonio, mi abuela explicó que prefería conservar en silencio esa historia y llevarla consigo a la tumba. La amargura creció, corroyó su cuerpo y sus afectos. No logré abrazar su pena, mi mundo de niña y el suyo se vinieron abajo, simultáneamente, sin que pudiéramos acompañarnos.

En 1980, a los siete años de edad, junto con mi madre salí de Guatemala rumbo a La Habana, Cuba, donde ella impulsaría una “comunidad creativa” para los niños que debido al contexto de guerra no podían estar con sus padres.

Transcurrieron muchos años antes de que yo volviera a Guatemala. Para explicar los efectos de la guerra en mi propia infancia me conté una historia épica y heroica en la que se hilvanaban himnos de protesta, pasquines insurgentes y fragmentos de conversaciones entre adultos.

Acompañar a los refugiados, en 1995, en su regreso a Guatemala y durante el primer año de su reinserción me ayudó a retirar el velo romántico de la epopeya revolucionaria y ver la experiencia de los otros. Guatemala, que había sido la imagen de la infancia perdida, se convirtió en una corriente de emociones trenzadas y contradictorias en la que a veces predomina la nostalgia y otras la rabia.

Testimonio

El testimonio, como un *acto encarnado del habla*, explica Lynn Stephen (2015), tiene la fuerza de contraponerse a las versiones oficiales ofreciendo narrativas alternativas para la memoria social. La historia que los refugiados contaron con sus cuerpos y palabras logró abrirse un lugar en la comprensión de muchos guatemaltecos acerca de la historia reciente de su país, y contraponerse a la versión oficial, que escondía o disminuía la importancia del desarraigo.

Algunos, entre la diversa audiencia que recibía aquel testimonio, nos reconocimos vinculados por la indignación, el dolor y la esperanza de los retornados. Ser escucha de una narración que produce la formación de comunidades emocionales implicó aceptar que la historia protagonizada por la población desarraigada nos tocaba profundamente; nos llevó también a intuir que a partir de ese momento, su trayectoria se conectaría de formas distintas con la nuestra. Ser testigos por días, meses o años, moldeó la identidad política de muchos, y nutrió cuestionamientos que se han complejizado en los diversos escenarios en que nos encontramos actualmente quienes hace más de 20 años acompañamos los retornos al Petén.

La comunidad emocional de la que hablo fue convocada por la experiencia de dolor y lucha de los retornados, y está integrada por ellos y por quienes acompañamos esa experiencia como cooperantes y como testigos de muchos tipos. A continuación hago un recorrido por momentos importantes de la historia de los retornados, y exploro algunas voces acompañantes. Parece importante indagar por qué quienes fungen como *testigos* se han sumado, qué los impulsa y cuáles son los compromisos que han adquirido. Considero necesario, también, llevar esta pregunta al plano autorreflexivo y explorar qué tipo de espectadora he sido.

Los refugiados

El retorno colectivo, organizado y voluntario como especificaron sistemáticamente los líderes refugiados, fue un parteaguas para la historia de estas comunidades: un episodio que permite fijar un punto en la línea del tiempo y detenerse a analizar el pasado y considerar el futuro.⁶ Sin embargo, la historia de pobreza, migración, organización y lucha de quienes hoy son retornados, se remonta a mucho tiempo atrás. Durante generaciones, quienes en la década de 1980 llegaron a México huyendo de la violencia, habían sido campesinos en el marco de las tensiones sociales producidas por la estructura agraria guatemalteca. El crecimiento demográfico en las décadas de 1950 y 1960, sumado a la falta de acceso a la tierra o a otras fuentes de ingreso para los campesinos del altiplano, había convertido a Guatemala en uno de los países más pobres y divididos del continente. El auge de la agricultura de exportación en

⁶ Gisela Espinosa, en el capítulo de su autoría en este volumen, propone y reflexiona en torno a esta definición de *parteaguas*.

la costa sur atrajo a cientos de miles de migrantes que se trasladaban del altiplano a las fincas de café, algodón y azúcar, donde permanecían durante tres o cuatro meses por año en condiciones de trabajo muy duras. Al regresar a tierra fría en regiones montañosas continuaban siendo campesinos en ínfimas parcelas (Coello *et al.*, 2008).

Una cantidad importante de quienes actualmente integran las comunidades de retornados en Petén, antes de la represión, formaron parte de alguna de las cinco cooperativas organizadas por sacerdotes estadounidenses, españoles y belgas, a principios de la década de 1970, en Petén y en Ixcán: Mayalán, Xalbal, Pueblo Nuevo, Los Ángeles y Cuarto Pueblo. Estos sacerdotes, en colaboración con la iglesia católica local incentivaron la migración a las zonas selváticas de Ixcán y Petén, prácticamente deshabitadas hasta ese entonces. Compraron tierras fiscales para distribuir entre campesinos pobres o trabajadores sin tierra, organizados en cooperativas (Coello *et al.*, 2008).

La mayoría de los que en la década de 1970 migraron a Ixcán, venían de las zonas indígenas del altiplano, Huehuetenango y Quiché, y pertenecían a distintos grupos étnicos, principalmente *mam*, *q'anjob'al*, *popti'* y *chuj*, y en su mayoría eran monolingües. Los que migraron al Petén llegaron fundamentalmente de las zonas empobrecidas del oriente del país, Zacapa y Jutiapa. Esta composición se modificó durante el refugio; las comunidades que retornaron al Petén estaban integradas por una mayoría indígena, aunque también había mestizos.

Aquellos proyectos de colonización en Ixcán y en Petén representaban una posibilidad única de comenzar una vida digna y escapar de la pobreza y la explotación (Falla, 1992; Garst, 1993; Stølen, 2001). Estas experiencias de trabajo en cooperativas, sumadas a la organización surgida de las necesidades impuestas por la búsqueda de sobrevivencia durante la huida, fueron importantes en la construcción de la idea de desarrollo basada en ideales de igualdad y justicia que creció y tomó forma, dos décadas después, durante la planificación del retorno.

Francisco Coc Teul, actual cooperativista de la comunidad retornada La Esmeralda, en Petén, y ex cooperativista en el Ixcán en la década de 1970, comparte la experiencia de ese tiempo:

Yo vivía en Ixcán, Quiché, en el Occidente de Guatemala. En aquel tiempo la gente se empezaba a organizar para estar más fuertes. La iglesia católica daba cursos y talleres y ayudaba a la gente a conseguir medicinas. Fue el tiempo en el que se empezaron a levantar las cooperativas. La gente trabajaba unida. Fue algo bonito. Construíamos escuelas y el primer proyecto de ganado fue inaugurado. En cuestión de dos años teníamos 200 vacas (entrevista realizada por Rolando Duarte y Tere Coello, Guatemala, 2007).

A pesar de que los primeros años en el Ixcán y el Petén fueron duros, los nuevos cooperativistas tenían expectativas de construir un futuro mejor. La historia de estas cooperativas se enmarca en el contexto de una efervescencia organizativa protagonizada por distintos sectores de la sociedad guatemalteca que cuestionaban el régimen establecido, en la mencionada década de 1970, y buscaban nuevas alternativas a viejos problemas. En este marco, también un sector no indígena de la sociedad guatemalteca comenzó a cuestionar la idea liberal, que venía de la revolución de 1944, de “llevar la modernidad” a los indígenas, y optó por trabajar por el fortalecimiento de las capacidades de las comunidades en función de que las mismas comunidades construyeran un futuro propio.

Desarraigados no campesinos

La comunidad emocional de la que hablo no se constituyó en el momento del retorno, sino mucho antes, cuando los refugiados llegaron a México y tejieron redes de solidaridad y compromiso con actores diversos. Algunos de estos vínculos venían incluso de tiempo atrás. Se trata de un entramado de compromisos y afinidades que se formaron durante décadas.

Alberto Colorado, fundador y director de Comadep, salió de Guatemala debido a la violencia de Estado, al igual que el resto de los refugiados. Él participó en la fundación y desarrollo de las cooperativas del Ixcán, en la década de 1970. Fue ahí donde se establecieron los primeros lazos de amistad y trabajo entre los cooperativistas y el futuro director de la organización no gubernamental.

Alberto llegó a Chiapas en febrero de 1982 y se encontró con muchas de las familias con las cuales había trabajado en el Ixcán. Las comunidades estaban en una situación de emergencia, la iglesia católica y un comité mexicano de solidaridad prestaban ayuda humanitaria. Él se sumó a este esfuerzo, haciendo un trabajo de solidaridad en conjunto con la Diócesis de San Cristóbal y con el obispo Samuel Ruiz. Alberto recuerda:

Se trataba de una crisis humanitaria, aún no había ninguna estrategia política planteada frente al problema. Los refugiados manifestaban sus más sentidas e inmediatas necesidades, y quienes podíamos hacerlo lo hacíamos. La solidaridad internacional comenzaba a manifestarse. Inicialmente no había nada planificado, era una ayuda espontánea (entrevista, Guatemala, 2007).

Había muchas necesidades de tipo humanitario, de desarrollo y de organización, así que se planteó a los refugiados la posibilidad de crear una instancia que atendiera tales aspectos. La propuesta fue discutida con ellos por medio de un comité de consulta de alrededor de 40 dirigentes hombres y mujeres; éstos llevaron la información a las bases y finalmente dieron una respuesta afirmativa: también ellos consideraron que era necesario dirigir esfuerzos sistemáticos encaminados a resolver las necesidades del refugio, pero fundamentalmente, a trabajar con la gente sobre la construcción de un proyecto de retorno (Coello *et al.*, 2008).

Condiciones políticas para el retorno

El acenso a la presidencia en Guatemala de un civil en 1986, permitió hablar con bases más sólidas acerca del retorno. Los refugiados, junto con Comadep, formularon estrategias y proyectos de trabajo viables. Seis años después, el 8 de octubre de 1992, el gobierno y las CCPP firmaron el acuerdo que establecía las condiciones para un retorno colectivo, organizado y en condiciones de dignidad. Existían entonces dos concepciones del regreso: la planteada por las CCPP, conocida como retorno y la propuesta por el gobierno, llamada repatriación. La primera consideraba la estructura organizativa de los refugiados para imaginar el movimiento poblacional de toda una comunidad a un lugar por ella seleccionado y giraba en torno a una propuesta integral de desarrollo alternativo; la segunda se refería al traslado de familias, no de comunidades, a lugares elegidos por el gobierno, sin un plan propio.⁷

El primer retorno se llevó a cabo el 20 de enero de 1993, la comunidad se asentó en el Polígono 14, en el Ixcán. Tanto éste como todos los retornos que siguieron implicaron situaciones dolorosas para la población. Fue necesario despedirse de familiares y amigos que se quedaron en México, así como del modo de vida que tenían en los campamentos, donde contaban con luz eléctrica, transporte, carreteras, agua potable y piso en las casas. En Guatemala había que empezar desde cero y partir de combatir los miedos vinculados con la represión y con la huida, intensificados por la masacre de Xamán en octubre de 1995.⁸

⁷ Para profundizar en el tema, véanse Manz (1987), Mack (1992) y Messmacher *et al.* (1986).

⁸ El 5 de octubre de 1995 miembros de una Patrulla de Autodefensa Civil asesinaron a 10 integrantes de la comunidad de retornados Aurora 8 de octubre e hirieron a 18 más, en la finca Xamán, municipio de Chisec, departamento Alta Verapaz. Los retornados se encontraban en una asamblea pla-

La etapa de emergencia

Los primeros meses en Guatemala fueron difíciles y dolorosos para los retornados. Las medicinas no eran suficientes y la comida que la comunidad internacional y el gobierno enviaban no alcanzaba y solía llegar en malas condiciones. En el caso del retorno a La Quetzal,⁹ primero al Petén, la falta de carretera o el pésimo estado en que se encontraban los caminos, cuando éstos existían, complicaba aún más el escenario. Se trabajaba sin horarios en la limpia de parcelas, en la construcción de casas y de centros comunales como la clínica o la tienda de la cooperativa (Van der Varen, 2000). Ese retorno fue especialmente difícil en este sentido, cinco personas murieron debido a las complicaciones de la etapa de emergencia (Bastian, 1998).

La experiencia mostró que la etapa de emergencia siempre superó el año que se había previsto, debido a obstáculos externos, con frecuencia puestos por instituciones gubernamentales. En esta etapa debía cumplirse con el trazo urbano, la construcción de viviendas provisionales y de letrinas, el trazo de las parcelas familiares para la producción de autoconsumo durante la emergencia, la instalación de agua potable, la carretera en los casos necesarios, servicios de salud, atención a la educación de los niños e instalación de molinos de nixtamal. Sin embargo, varias comunidades vivieron en galeras durante un buen tiempo, no lograron trazar las parcelas familiares, instalar el agua ni construir la carretera en el lapso planificado, sino que necesitaron entre tres y cuatro años para hacerlo. Únicamente la salud y la educación, que no dependían de factores externos sino de los mismos promotores, fueron atendidas como estaba previsto.

Los cooperantes nacionales e internacionales*El acompañamiento durante el traslado*

En situaciones de desplazamiento por conflictos armados, la presencia de observadores y acompañantes internacionales en las áreas de retorno contribuye a que el

neando el aniversario de su regreso a Guatemala. Este trágico acontecimiento mermó la organización de las comunidades que, aún en México, se preparaban para volver a su país.

⁹ La Quetzal es el nombre con el que se conoce a la primera comunidad que retornó a Petén, la finca que actualmente habitan se llama El Quetzal.

regreso y la reinserción sean sostenibles (Roegge y Lipman, 2004; Chamorro, 2015). Los refugiados guatemaltecos lograron tejer una amplia red de solidaridades para cobijar su retorno. Llegaron internacionalistas de distintas edades y nacionalidades –recuerdo mexicanos, austriacos, holandeses, alemanes, españoles, belgas, franceses, británicos, canadienses y estadounidenses–; algunos estuvieron únicamente durante el traslado, otros durante meses y otros más por años.

El objetivo principal del acompañamiento durante el traslado –establecido en el Acuerdo del 8 de octubre, firmado en 1992 por las CCPP y el gobierno guatemalteco–, era verificar que el inicio de la reinserción transcurriera sin violencia militar, y garantizar una vigilancia permanente sobre la situación de los derechos humanos en una zona que aún era de combate, ya que los acuerdos de paz se firmaron después de los primeros retornos.

En ese contexto llegó Sonja Perkič a Petén, en abril de 1995. Nos conocimos durante el retorno a La Quetzal. Yo venía de México, en el mismo avión que los refugiados, y ella esperaba, junto con un contingente amplio y diverso, la llegada de los retornados en el aeropuerto de Flores.

El mismo riesgo que corrían los retornados de ser blanco de ataques paramilitares o militares era asumido por los acompañantes. Quizá, en el momento del traslado, fuera ese el lazo que unía con más fuerza a los acompañantes con los retornados: estar dispuestos a correr la misma suerte.

Sonja Perkič, de nacionalidad austriaca, llegó por medio de una organización llamada Guatemala Solidarität Wien (Solidaridad de Viena con Guatemala). Ella cuenta que acompañar los retornos la llevó a elegir un camino:

Decidí convertir la defensa de los derechos humanos en mi quehacer en la vida. Ahí (acompañando los retornos en Petén) crecí y me convertí en adulta, se acabó mi adolescencia. Aquel fue mi primer contacto con la realidad fuera de Europa, estar junto a la gente y escuchar sus testimonios me marcó profundamente. Fue un choque tan fuerte con una realidad que conocía únicamente por escritos, que mi vida se convirtió en algo más serio (entrevista realizada por Skype, junio de 2017).

Explica que eso no le ocurrió únicamente a ella, y habla de los vínculos que mantiene a partir de esta experiencia: “quienes acompañamos los retornos formamos una comunidad, estamos enlazados por esa experiencia”. Sonja permaneció dos décadas en Guatemala, contribuyendo, desde distintas instituciones, al esclarecimiento de los crímenes cometidos durante el conflicto armado. “Muchos, después de lo que aprendimos, hemos regresado a Guatemala a vivir o a trabajar, o hemos sido

activistas en otros países”. Los refugiados supieron mostrar las heridas de la historia guatemalteca contemporánea y convocar a una comunidad que trabajara por sanarlas.

Como explica Myriam Jimeno (Jimeno y Macleod, 2014), las relaciones de observación también son relaciones humanas, en estas interacciones se establecen lazos afectivos. Cuando los “testigos”, como fue el caso de Sonja Perkič, escuchan los relatos de dolor y de sufrimiento, se genera un vínculo de identificación que puede transformar las maneras de entender el mundo y redefinir el rumbo de la vida.¹⁰

El acompañamiento de largo plazo

Los acompañantes internacionales que trabajaron con los refugiados desde México y que se quedaron en las nuevas comunidades en Guatemala por varios años, articulados a los proyectos de desarrollo, solían estar vinculados con organizaciones internacionales como Oxfam o Hivos, y Canadian University Service Overseas (CUSO) y articulaban su trabajo al de alguna ONG local, como Comadep o la Asociación del Desarrollo para América Central (Adepac).

A pesar de tener muchas diferencias, coincidían en que el origen del éxodo se encontraba relacionado con las injustas estructuras socioeconómicas guatemaltecas, las condiciones sociales, el militarismo y el ahorcamiento económico (Coello *et al.*, 2008). Coincidían también en pensar que las estrategias de largo plazo debían encaminarse a la construcción de una democracia “desde abajo”, mientras que las de corto plazo se orientarían a atender las necesidades de emergencia, manteniendo siempre el objetivo subyacente de promover cambios profundos.

Los acompañantes pusieron a disposición sus conocimientos (agronómicos, organizativos, de género, sobre tecnologías de la comunicación, etcétera), y retomaron las estrategias de educación popular en la enorme cantidad de capacitaciones que ofrecieron. Pensaban que su labor no era solamente humanitaria, se sentían parte de una búsqueda de transformación social; compartieron la historia, la vida, el sufrimiento y las aspiraciones de las comunidades.

Como lo explica David Bruer, acompañante que permaneció en Petén durante ocho años:

¹⁰ El capítulo de Morna Macleod en este volumen menciona también esta potencialidad de las comunidades emocionales.

En un primer momento creí ser parte de las comunidades, por completo, uno más de los compañeros retornados; claro que no lo era, yo era un blanco canadiense, no campesino, que trabajaba en una institución, que podía salir de la selva cuando lo decidiera y ellos no. Pero ese hecho no niega que muchos de nosotros nos hayamos implicado profunda y genuinamente en la vida de las comunidades y en la transformación de Guatemala (entrevista realizada por Skype, junio de 2017).

David llegó a Petén mediante CUSO y trabajó apoyando a los jóvenes, uno de los sectores más golpeados por el retorno, ofreció también capacitaciones sobre cooperativismo, ecología y otros temas. Me explicó: “los años que pasé en Guatemala tuvieron un impacto enorme en mi vida. Tanto, que me sorprende no haber continuado trabajando la problemática de ese país”. Actualmente se focaliza en comunidades campesinas en India, Bangladesh y Filipinas por parte de una organización canadiense llamada Inter Pares. Globalize Equality. “Pero, sigo trabajando por la justicia social y económica, y el mundo del desarrollo internacional [...] aunque no me gusta el término”. Explica que haber trabajado con comunidades campesinas en Guatemala lo ha ayudado a comprender mejor a los campesinos asiáticos: “aunque hay, por supuesto, muchísimas diferencias entre ellos, hay algunas cosas que comparten; mi historia con los retornados me ha enseñado cómo contribuir mejor al esfuerzo de otras comunidades” (entrevista realizada por Skype, junio de 2017).

Recuerdo muchas discusiones sobre cómo el trabajo de las ONG fomentaba relaciones de dependencia debido a que, en comunidades en situación de pobreza extrema, se financiaban actividades, talleres, asambleas. La genuina solidaridad expresada por los acompañantes no borraba las implicaciones colonialistas de algunas prácticas. ¿Éramos capaces, los acompañantes en toda nuestra diversidad, de escuchar y construir, colectivamente, con los retornados?

Esa reflexión viva y compleja fue una escuela para muchos. Pierre Van der Varen, agrónomo belga, cooperante durante seis años tanto en los campamentos mexicanos como en Petén, explica:

Había muchas diferencias entre quienes acompañábamos los retornos y también entre los retornados y los acompañantes, pero nos unía la utopía de que las comunidades campesinas que estaban retornando podrían salir de la pobreza e insertarse en condiciones de dignidad. El retorno hacía tangible la utopía (entrevista realizada por Skype, junio de 2017).

Pierre llegó a los campamentos de refugiados en México con un programa del gobierno belga que sustituía el servicio militar. Se quedó por siete años como cooperante de Oxfam Bélgica, a cargo de varios proyectos sobre ordenamiento territorial, planeación del desarrollo y producción agrícola. En nuestra conversación más reciente comentó:

A 20 años de los primeros retornos a Petén, el recuerdo de aquella experiencia es tan fuerte que la emoción no pasa. Es un sentimiento vivo dentro de mí y sé que me acompañará el resto de la vida. Haber vivido ese momento es un enorme privilegio (entrevista realizada por Skype, junio de 2017).

Ampliar la experiencia, ampliar la historia

A pesar de que quienes habitan las comunidades de retornados en Petén pertenecen, en su mayoría, a distintas etnias mayas, el significado de ser indígena y las formas que adquiriría esta convivencia multicultural no fueron tema durante el retorno. Al menos no en los debates públicos, aunque había familias biculturales, préstamos lingüísticos y una cierta reactivación de la ritualidad maya.

Quizá la razón de esto se encuentre, en parte, en que el proyecto amplio de retorno al norte de Guatemala tenía vínculos con la organización político-militar —las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR)— de la URNG que menos reflexionó acerca de lo indígena.¹¹ Sin embargo, las identidades estaban ahí, se expresaban en las dinámicas cotidianas y organizativas.

Alma López, trabajadora social maya *k'iche'*, guatemalteca, fue también integrante del equipo de Comadep, en Petén; trabajó apoyando a la organización de mujeres retornadas *Ixmucané*. Ahí nos conocimos. Ella nació y creció en Xelajú, Quetzaltenango, ciudad poco afectada por la guerra. Su primer contacto con las comunidades retornadas ocurrió durante la etapa de emergencia de La Quetzal. Aunque permaneció únicamente un año, los aprendizajes fueron profundos:

Me encontré con esa parte tan dolorosa de la historia de mi país. Ver la guerra de tan cerca, a través de la experiencia de ellos (los retornados), me enseñó a reconocerm

¹¹ Para profundizar acerca de la visión que las organizaciones guerrilleras guatemaltecas tenían del mundo indígena, véase Macleod (2017).

como indígena y como mujer, a fortalecer mi conciencia en distintos niveles; aprendí la importancia del trabajo horizontal, de los sistemas de solidaridad; me asombré con el impresionante nivel organizativo de esas comunidades (entrevista, Guatemala, 2001).¹²

Ella explica que, a pesar de que ser *k'iche'* es central en su propia definición identitaria, fue al alejarse de la casa familiar para estar cerca de los retornados cuando comprendió que:

[...] ser indígena en Guatemala (muchas veces) tiene que ver con ser pobre, analfabeta y con no tener las mismas oportunidades que los ladinos [...] la fortaleza de los procesos organizativos de los pueblos indígenas tiene que ver con la historia de la gente y con la solidaridad que de ella ha resultado (entrevista, Guatemala, 2001).

Alma conoció una parte importante de la historia reciente de Guatemala a partir de la experiencia de los retornados, y fortaleció su propia identidad al verse interpelada por otras formas de ser maya. El retorno de los refugiados y la difusión de su testimonio contribuyeron a la reconfiguración de los imaginarios, permitiendo transformaciones profundas en las percepciones.

Reflexiones finales

“Los acompañantes recibimos de los retornados mucho más de lo que podemos dar a cambio”, decíamos con frecuencia quienes compartimos aquellos años. Es una afirmación que subyace en los testimonios de los cooperantes citados. En 1996 terminé mi trabajo en Petén, sin embargo, la experiencia es un punto de referencia personal. Después hice algunas visitas a La Quetzal y La Esmeralda, la primera de ellas, en 1998, para compartir mi tesis de licenciatura, que fue un reportaje periodístico sobre el proceso, elaborado a partir de mi labor como comunicadora popular. Y la última en 2007, como parte de una consultoría en las comunidades de retornados.

Pude ver que durante sus primeros años en Guatemala las comunidades habían logrado mejorar considerablemente sus condiciones iniciales: se habían construido caminos y escuelas, se habían tramitado servicios y proyectos, se habían establecido buenas relaciones con las comunidades vecinas. Sin embargo, permanecía la situación

¹² Esta entrevista fue realizada en 2001 y publicada en 2002.

de pobreza, la falta de inversión, y los índices de inseguridad y delincuencia en el departamento se habían elevado (Coello *et al.*, 2008).

Además, en esos primeros años se desataron importantes conflictos internos en las comunidades de retornados, que limitaron de forma importante los proyectos de desarrollo. La migración fue otro factor que afectó las capacidades organizativas de la población, no sólo porque muchos se ausentaron sino porque las remesas generaron grandes desigualdades económicas al interior de las comunidades. No fueron pocos los pobladores que tuvieron que vender su parcela a quienes, dentro de la misma comunidad, pudieron pagarla, y de esta forma los que antes compartieron una misma trayectoria de huida y refugio, se habían convertido en pequeños terratenientes unos y otros continuaron siendo los desposeídos históricos. Diversas situaciones agravaron aún más el panorama: el abandono político por parte de los partidos y de los antiguos aliados; la salida de las ONG o el debilitamiento de su trabajo, debido a que ante las agencias financiadoras, la situación de estas comunidades dejó de ser una prioridad.

En este capítulo he propuesto la idea de que el retorno de los refugiados guatemaltecos convocó la creación de una comunidad emocional integrada por los retornados y sus acompañantes. En toda su heterogeneidad, los vínculos de esta comunidad aún se activan y son significativos para sus actores. Para algunos, la experiencia de “haber acompañado” permitió dar nuevos significados y sentidos a la propia vida, así como complejizar la comprensión de las relaciones sociales y humanas. La profunda solidaridad e identificación que los cooperantes mostraron hacia los retornados no diluyó las diferencias entre ambos grupos, pero permitió que se plantearan cuestionamientos en torno a las relaciones jerárquicas y de dependencia que pueden acompañar las interacciones entre poblaciones campesinas y acompañantes externos.

Se trata de una comunidad emocional de raíces históricas profundas. Los primeros contactos entre algunos de sus integrantes ocurrieron una década antes de la violencia que obligó, tanto a los campesinos indígenas como a muchos mestizos urbanos implicados en procesos de transformación social, a salir de Guatemala.

Se trataba de un acompañamiento que iba más allá de la observación. Aunque era claro para todos que “el compromiso” de “los externos” no sustituía la experiencia de haber sido desarraigado, refugiado y luego retornado, sí puede decirse que hubo cooperantes que protagonizaron, desde su propio papel, este acontecimiento histórico. Se trataba de una presencia que trascendía el apoyo humanitario para situarse en una crítica a las estructuras de la desigualdad en Guatemala.

El hecho de que los retornados, durante su regreso, llenaran las plazas a su paso y contaran su historia en cada pueblo del camino, permitió que sectores de la sociedad guatemalteca que habían permanecido ajenos a la violencia que tuvo lugar

durante el conflicto armado interno, reconfiguraran la imagen de la historia reciente de su país, abriendo sus propios horizontes a nuevos actores (Stephen, 2015). El testimonio ofrecido por los retornantes, tanto durante el traslado como durante los años de la reinserción, permitió ampliar la “verdad histórica” legitimando, ante los ojos de muchos, a estos actores de tantas formas excluidos. Sus recursos políticos y emocionales (Jimeno, 2010) lograron transmitir la profundidad de aquella experiencia.

El discurso de los refugiados en un momento distinto al retorno probablemente no hubiera tenido esa fuerza. Ahí estaban las familias, la comunidad, para dar fe con su presencia, y estaban también la ONU, las ONG y otras instancias, muy distintas entre sí, validando la experiencia. La comunidad refugiada se mostraba a sí misma para contar su experiencia a quienes no habían tenido la misma suerte. Esto contribuyó a neutralizar la campaña de desprestigio impulsada por el ejército antes de la llegada de los retornos.

Los alcances del testimonio no se agotaron en el mero trayecto, se expresaron también en la experiencia compartida durante la etapa de emergencia de las comunidades retornadas.

Diana Taylor (2003) explica que aprendemos y transmitimos conocimiento por medio de acciones y de representaciones corporales, mostrando capacidad de agencia y tomando decisiones. Si bien el retorno no fue una representación teatralizada, su contenido testimonial fue potenciado al enfocar las historias de dolor y resistencia estratégicamente, como parte de una lucha más amplia. De esta forma, el retorno, tanto el movimiento poblacional en sí como la fundación de las nuevas comunidades, funcionó como acto pedagógico, como forma de transmitir memoria y conocimiento.

Bibliografía

- Bastian Duarte, Angela (1998). “Refugiados fuimos. Reportaje sobre el retorno de los refugiados guatemaltecos”. Tesis de licenciatura. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2002). “Conversación con Alma López, autoridad guatemalteca. La doble mirada del género y la etnicidad”. *Estudios Latinoamericanos*, núm. 18, pp. 175-183.
- Calveiro, Pilar (2006). “Los usos políticos de la memoria”, en Gerardo Caetano (comp.), *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires: Clacso, pp. 359-382.

- Centro de Estudios de Guatemala (1995). *Guatemala: entre el dolor y la esperanza*. Valencia: Diputación Provincial de València/Cedsala/ Universitat de València.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999). *Guatemala memoria del silencio*, tomo III, Ciudad de Guatemala: Comisión para el Esclarecimiento Histórico/Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas.
- Coello, Teresa, Rolando Duarte e Ixkic Bastian (2008). *Sistematización de la experiencia de la Cooperación Mesoamericana para el Desarrollo y la Paz (Comadep) en México y Guatemala 1986-2007*. Inédito.
- Crosby, Alison (2000). “Return to the Nation: The Organizational Challenges Confronted by Guatemalan Refugee Women”, *Canada’s Journal on Refugees*, 19(3), pp. 32-37.
- Chamorro, Soren (2015). “Acercamiento al proceso de Desarme, Desmovilización y Reinserción (DDR) en Nicaragua después de 28 años de la firma de los acuerdos de Esquipulas II”, *Cultura de Paz*, 21(65), pp. 14-26.
- Falla, Ricardo (1992). *Masacres de la Selva: Ixcán, Guatemala 1975-1982*. Ciudad de Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Garst, Rachel (1993). *Ixcán: colonización, desarraigo y condiciones de retorno*. Ciudad de Guatemala: Consejo de Instituciones de Desarrollo.
- Jimeno, Myriam (2010). “Emocoes e política: A vitima e a construo de comunidades emocionais”, *Revista Mana*, 16(1), pp. 99-121.
- Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Ángela Castillo (2015). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Jimeno, Myriam y Morna Macleod (2014). Entrevista con Myriam Jimeno, noviembre de 2014 [<http://mornamacleod.net/?p=767>].
- Mack, Myrna (1990). *Política institucional hacia el desplazado interno en Guatemala. Cuadernos de Investigación*, núm. 6. Ciudad de Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.
- (1992). *¿Dónde está el futuro? Procesos de reintegración en comunidades de retornados*. Guatemala: Avancso, Cuadernos de Investigación, núm. 8.
- Macleod, Morna (2017). *Ri Ajxokon, ri Amaq’i’ Chi Iximulew. Organizaciones revolucionarias, indianistas y pueblos indígenas en el conflicto armado. Análisis y debates*. Ciudad de Guatemala: Editorial Maya’ Wuj.
- Manz, Beatriz (1987). *Refugees of a Hidden War: Aftermath of Counterinsurgency in Guatemala*. Nueva York: State University of New York Press.
- Messmacher, Miguel, Santiago Genovés, Margarita Nolasco et al. (1986). *Dinámica maya. Los refugiados guatemaltecos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rogge, John y Betsy Lippman (2004). “Haciendo que el retorno y la reinserción sean sostenibles, transparentes y participativos”, *Forced Migration Review*, pp. 4-5.

- Stephen, Lynn (2015). “Ser testigo presencial. Acompañando, presenciando, actuando”. LASA/Oxfam Martin Diskin Lectureship/Award, LASA 2015, *LASA Forum*, 46(3), pp. 4-14.
- Stølen, Kristi Anne (2001). “Experiencias de retornados guatemaltecos en el Petén”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, núm. 2 [http://journals.openedition.org/allhim/587].
- Taylor, Diana (2003). *The archive and the repertoire: Performing cultural memory in the Americas*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Traverso, Enzo (2016). “Memoria e historia del siglo XX”, en María Acuña, Patricia Flier, Miriam González Vera et al., *Archivos y memorias de la represión en América Latina*, Santiago de Chile: LOM Ediciones-FASIC, pp. 17-29.
- Van der Varen, Pierre (2000). *Perdidos en la selva. Un estudio del proceso de re-arraigo y de desarrollo de la Comunidad-Cooperativa Unión Maya Itzá, formada por campesinos guatemaltecos, antiguos refugiados, reasentamiento en el departamento de El Petén, Guatemala*. Prinseneiland, Amsterdam: Thela-Thesis.
- Vela Castañeda, Manolo E. (2008). “Notas para el estudio de las relaciones entre la rebelión y el genocidio en Guatemala”, *Espacios políticos*, año I, número 0, julio de 2008, pp. 21-29.
- (2014). *Los pelotones de la muerte. La construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Intersecciones político-afectivas: las huellas testimoniales entre indígenas desplazados en Oaxaca, México*

Natalia De Marinis

Introducción

En este capítulo reflexiono acerca de la investigación en contextos atravesados por el terror y violación de derechos humanos, sobre nuestro rol en la huella testimonial que se genera a partir del acercamiento a estos fenómenos y sobre la circulación de emociones a partir del testimonio y la denuncia pública de víctimas. El eje de esta reflexión está construido a partir de mi experiencia de investigación con indígenas triquis forzosamente desplazados durante el 2010 de su pueblo San Juan Copala en Oaxaca.¹

En los últimos años en México se ha dado un interés cada vez mayor por abordar la violencia desde diversas perspectivas analíticas. Con el fin de mostrar y analizar los crecidos niveles de violencia, estos estudios plantean abordajes que van desde manifestaciones actuales por la guerra contra el narcotráfico, como también su ubicación analítica dentro de un continuum histórico de violencia construido sobre la

* Una versión previa de este capítulo fue publicada en De Marinis (2017), “Etnografiar (en) el terror: el ‘ser testigo’ y la construcción de comunidades político-afectivas. Reflexiones a partir de una experiencia de trabajo de campo”, en Yerko Castro y Adele Blazquez (coords.), *Micropolíticas de la violencia: reflexiones sobre el trabajo de campo, conflicto y violencia*. Cuaderno de Trabajo del Laboratorio Mixto Internacional Meso, núm. 5, pp. 9-21.

¹ La región triqui se encuentra ubicada en el noroeste del estado de Oaxaca en la región mixteca. Se divide en la triqui “Alta”, cuyo centro es Chichahuaxtla, la triqui “Media”, cuyo centro es Itunyoso, y la triqui “Baja”, cuyo centro es San Juan Copala. La población de la triqui “Baja” es de cerca de 13 mil habitantes que se distribuyen en más de 30 comunidades.

base de instituciones debilitadas y una alta marginación y pobreza de amplios sectores de la población (Azaola, 2012; Maldonado, 2013). Una de las preguntas que se vuelven necesarias ante el crecimiento de estudios sobre violencia, es la manera en que abordarla teórica y analíticamente supone numerosos retos en tanto categoría polisémica, productiva y performativa (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004).

La capacidad productiva de la violencia en generar silencios, desconciertos y reacomodos repentinos atraviesa nuestras propias investigaciones definiendo posibilidades y límites en la colaboración, acercamientos, y posibilidades de diálogos con las víctimas. Desde hace varias décadas, surgieron reflexiones críticas sobre el *para qué* de nuestras investigaciones en estos contextos, abonando importantes contribuciones sobre el compromiso ético-político en la investigación, sobre todo en aquellos escenarios atravesados por múltiples formas de violencia, despojo y violaciones a los derechos humanos (Rappaport, 2008; Speed, 2006; Mora, 2015; Robledo, 2016).

La noción de *conocimiento situado* (Haraway, 1988; Rosaldo, 2000; Hernández, 2016) se vuelve un punto de partida en este capítulo, en tanto me permite adentrarme hacia el lugar de las emociones —las de las víctimas y de investigadores— para comprender de manera más profunda cómo el dolor, la alegría, la tristeza, etcétera, no se presentan como emociones pertenecientes a un sujeto en particular como parte de una esencia individual que se proyecta hacia fuera, ni a una estructura social con límites corporales/estructurales definidos, sino que —como plantean Sarah Ahmed (2015) y Veena Das (1997)— las mismas circulan más allá de los límites del cuerpo.

Más que categorías fijas, las emociones son parte de una *afección* a partir de la cual podemos comprender los límites porosos y permeables de los cuerpos y de los espacios (Navaro-Yashin, 2012; Clough y Halley, 2007). Argumento aquí que en los escenarios performativos del testimonio y la denuncia pública de víctimas, se genera un entramado afectivo del que víctimas, investigadores y público forman parte de diversas maneras. Esto es lo que Jimeno y su equipo han conceptualizado como “comunidades emocionales” (Introducción de este libro), dicho concepto nos permite identificar la proximidad y el cuidado, la empatía, la complicidad y la ética de la colaboración, en la construcción de lazos afectivos y políticos para la búsqueda de justicia (Jimeno, Murillo y Martínez, 2012).

Me interesa abordar esta noción que intersecta lo político y emocional desde mi experiencia de investigación con desplazados y desplazadas triquis. Lo haré a partir de tres dimensiones: las afecciones provocadas por el terror donde encaré mi investigación colaborativa; la huella testimonial creada en el espacio de organización de desplazados; y la manera en que las emociones que circularon en este espacio y entre los desplazados hacia las comunidades permitieron reconocer su humanidad

y dignidad, construir nuevas narrativas –basadas en sus propios conocimientos, memorias y narrativas del dolor– en medio del contexto deshumanizante dado por el terror y el desplazamiento forzado.

Sumergirse en el terror

Las lógicas de control territorial y político que históricamente ha vivido la región triqui incluyeron enfrentamientos armados entre comunidades vinculadas con el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y a los movimientos de izquierda en México, así como dominios políticos jerárquicos y violentos al interior de las comunidades desde la década de 1970 (De Marinis, 2013, p. 2015). Las organizaciones históricamente en disputa que controlaban a las más de 30 comunidades de la región, protagonizaron un conflicto armado que llevó al asesinato de cientos de personas y al desplazamiento de buena parte de la población. En medio de este conflicto, en 2007 un grupo de comunidades declaró a San Juan Copala como Municipio Autónomo.² Las principales denuncias que establecían era la manera en que la violencia se había vuelto el mecanismo principal de control de caminos, recursos estatales y de los cuerpos. Este control político se daba a partir de un aumento significativo de matrimonios forzados y de control sobre la dote, multas elevadas si no obedecían los mandatos de las organizaciones y el cobro de grandes sumas de dinero a los migrantes a cambio de protección para sus familias. Por otro lado, el movimiento por la autonomía denunció las transformaciones en las lógicas de los ataques a “enemigos” que muchas veces suponían asesinatos de familias completas junto al abrumador incremento de violencia sexual hacia mujeres que se dio desde principios del siglo XXI.

Mi investigación en la región triqui comenzó en 2008 en San Juan Copala. Aun cuando mi objetivo no tenía como eje el análisis de la violencia, ésta atravesó de manera inesperada mi experiencia de investigación. Documentar los miedos, los silencios, y las formas propias en cómo esa autonomía estaba siendo concebida en un contexto altamente conflictivo y violento fueron las estrategias centrales de mis

² La construcción de Municipios Autónomos comenzó en Chiapas a partir del levantamiento armado y recuperación territorial que realizó el movimiento indígena nucleado en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. Estos autodenominados Municipios Autónomos forman parte de la reivindicación de derechos indígenas a organizarse bajo sus propias formas de gobierno y justicia, desconociendo la figura de los municipios oficiales que regula la administración del Estado en todos sus ámbitos políticos gubernamentales.

primeros tiempos en el pueblo. La autonomía se había vuelto un periodo de paz para la gente, pero también se montaba sobre una red de solidaridad más amplia de organizaciones, y de investigadores que apoyábamos la realización de diferentes proyectos.³

Mientras finalizaba mi primera estancia de campo en la región, líderes triquis vinculados con el PRI volvían de Estados Unidos con el fin de restablecer los lazos partidarios en el pueblo. Sin reconocer inmediatamente la posibilidad de la masacre que acontecería tiempo después, lograba identificar nuevamente el miedo del que la gente me había hablado antes de los tiempos de paz asociados con la autonomía. Las balaceras aumentaban junto al silencio de la gente. La apertura que había registrado de las personas llegaba a su fin. A medida que estos hombres generaban más presencia en el pueblo a partir de la entrega de recursos del PRI, la radio comunitaria “La voz que rompe el silencio”, cuyas locutoras Teresa Bautista y Felicitas Martínez habían sido asesinadas en abril de 2007 —en un claro ataque hacia el movimiento por la autonomía— apenas funcionaba.

En octubre de 2009 realicé mi última visita al pueblo. El escenario de terror se había recrudecido con el asesinato de un joven por un ataque desde los montes. Su hermana, que se encontraba acomodando unos refrescos, había sido herida. Visité a Libertad, joven que participaba en la radio, quien vivía a dos casas de la del joven asesinado. Me sorprendí al verla con su brazo izquierdo vendado. Una bala “perdida” lo perforó mientras llegaban a San Juan Copala desde la ciudad de Juxtlahuaca junto con su sobrina de tres años. “Si no hubiese sido porque me dio en el brazo, le da a la niña en la cabeza... ¡Ay Dios!”. Libertad me contó que, al parecer, no querían disparar, sino que se les “escapó” un tiro. En un momento, vio el impacto de la bala en el vidrio del auto, pero no sintió nada. Se dio cuenta de lo que había ocurrido cuando quiso mover su brazo y ya no pudo. Tenía sangre por todos lados y su brazo “estaba muerto”. Les cobraron una multa a quienes dispararon, ya que fue sin intención de hierirla. Con ese dinero ella pudo atenderse en el hospital y comenzar la rehabilitación. Libertad sentía mucho miedo y ya no salía de la casa. Mientras me relataba lo sucedido, mirábamos por la ventana lo verde que estaban los montes luego de una larga temporada de lluvia. “¿Viste que bonito está Copala?”, me

³ Comenzamos con un equipo de investigadores y estudiantes de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, un diplomado por la Autonomía que se dio a los maestros de la escuela bilingüe primaria de San Juan Copala. Otras de las colaboraciones se dieron con la radio comunitaria “La voz que rompe el silencio”, junto con la organización civil Cactus, dirigida por Beatriz Cariño, asesinada en San Juan Copala en abril de 2010.

preguntó en un momento. Le respondí que sí, no tan convencida y aún asombrada por la tranquilidad con la que me narraba lo que le había sucedido. “Sí. Pero ya no se puede vivir aquí”, respondió pensativa.

Michael Taussig (2003) analizó un escenario similar al que experimentaba en aquel momento. Un ambiente de miedo y terror que, cuanto más cercano, resultaba más indescifrable. Las sospechas alimentadas por el terror generaban una imposibilidad cada vez mayor de establecer límites espaciales y mentales, muchas veces invisibles que requieren de otras fuentes de conocimiento para reconocerlos. Las emociones que comencé a experimentar en aquellos momentos en medio del terror, me llevaron a reconocer otras señales de protección. Como he señalado en trabajos anteriores (De Marinis, 2017b), el tiempo de haber vivido ahí y la confianza que había construido, me permitieron reconocer las señales que la gente me brindó para protegerme, que nunca fueron verbalizadas claramente, pero que fueron percibidas por mí de muchas otras maneras. Los relatos de terror que había registrado durante el periodo de paz, el miedo que la gente había experimentado antes de la autonomía, sus maneras de protegerse, el silencio y el desconcierto, los estaba experimentando por primera vez en mi propio cuerpo. Decidí irme mucho antes de lo previsto.

Unos días después de mi salida, los líderes priistas orquestaron uno de los ataques más fuertes registrados en la historia de la región. Unos palos en la única vía de acceso al pueblo impidieron que la gente saliera de su pueblo. El asedio permanente que comenzó ese día duró hasta octubre de 2010. Alrededor de 30 personas fueron asesinadas, entre ellos tres mujeres y un niño, decenas de mujeres fueron heridas con armas de fuego y violadas sexualmente, y cerca de 600 personas se vieron obligadas a desplazarse.

El desplazamiento forzado y la huella testimonial

La información respecto de la escalada de violencia que comenzó con el cerco armado y la masacre en el pueblo me llegó de diversas maneras. Durante los primeros meses de 2010 recibí numerosas llamadas telefónicas de las jóvenes de la radio comunitaria quienes me manifestaban el profundo terror y las amenazas que recibían. Me decían que desde los megáfonos del edificio municipal estaban amenazando a hombres y mujeres, que los iban a colgar, que los iban a asesinar y que a las mujeres las iban a violar. Me decían que tenían mucho miedo y no salían de sus casas. Las llamadas eran cortas pero recurrentes. Trataba de tranquilizarlas, aunque por momentos no sabía qué decir. Me pedían que hiciera algo. Envié algunos correos narrando la

situación, llamé a personas que podrían escribir algo en la prensa. Quienes históricamente habían acompañado a los movimientos independientes en la región,⁴ planteaban que no se podía hacer mucho más que difundirlo. Las redes de solidaridad se reactivaban en un contexto de impunidad en el estado de Oaxaca, donde parecía que nada se podía hacer para garantizar los derechos de las personas. Se sumaban a esta imposibilidad, los rumores y la desconfianza. Los triquis habían vivido una historia de violencia tal que llevó a la construcción de un estigma muy potente que vinculó la violencia con su cultura y que circulaba en esos momentos en diversos espacios, tanto de gobierno, académicos y en la prensa.

Me encontré con desplazados durante los primeros meses de 2010 cuando me mudé a la ciudad de Oaxaca. La gente escapaba de San Juan Copala en un contexto de asesinatos, secuestros, violencia sexual y asedio hacia sus viviendas y mientras salían por las veredas del monte en búsqueda de alimentos. Comencé documentando sus testimonios, porque algunas personas así me lo pedían. Querían hablar de su experiencia, pero también dar algún sentido a lo vivido. Los encuentros se volvían esa posibilidad, pero también un espacio de acompañamiento afectivo.

Mi trabajo colaborativo de recopilación testimonial comenzó en agosto de ese mismo año, luego de que un grupo de mujeres desplazadas decidieran instalar un plantón permanente de denuncia en las puertas del palacio de gobierno junto a organizaciones solidarias. Pero también algunas personas se desplazaron hacia las comunidades. A ellas las visité por varios meses en 2010 y 2011. Durante mi trabajo de campo de más de un año registré los testimonios del terror y la violencia en ambos espacios.⁵ Así como mi análisis de la violencia en San Juan Copala atravesó mi investigación de manera inesperada, la solicitud de que registre sus testimonios tampoco fue algo previsto. El dar sus testimonios surgió por la necesidad de denunciar

⁴ Fue con el surgimiento del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT), a principios de la década de 1980, que numerosos actores externos, como activistas, abogados, entre otros, intervinieron en acciones solidarias en la región. Muchos de estos activistas, provenientes de movimientos de izquierda y de víctimas de la represión del Estado, simpatizaron con el naciente movimiento por la autonomía en 2006.

⁵ El trabajo etnográfico se construyó en dos espacios. Se centró, en principio, en las voces y acciones políticas de las mujeres en el plantón de familias desplazadas en la ciudad de Oaxaca. Ahí trabajé de manera continua desde agosto hasta diciembre de 2010 y de manera esporádica durante los primeros siete meses de 2011. En 2010, también realicé visitas a familias desplazadas en otras comunidades de la región para instalarme de manera permanente en las comunidades desde enero y hasta julio de 2011.

y quizás de que mi presencia ahí pudiera generar la credibilidad que no lograban ante las instancias de justicia donde inicialmente establecían las denuncias. Me volví, sin planearlo, en testigo del terror, de la incertidumbre, del miedo, la tristeza y la desconfianza que se había apoderado de todos en el pueblo.

Yo misma experimentaba esas mismas emociones. La soledad, el desconcierto y la desconfianza que me transmitían se iban apoderando de mí cada vez más. Durante los primeros testimonios y los testimonios de familias en las comunidades aparecían conexiones que relacionaban lo acontecido con alguna falta. Algunos se asumían merecedores de los agravios, como haber sido saqueados luego de escapar del pueblo. Si saquearon todas sus pertenencias fue “porque se había ido”, “porque no había aguantado suficiente dolor”. En otros casos, sobre todos aquellos que involucraban violencia sexual, se generaba una culpabilización por lo que había acontecido: “Es que es una mujer sola”, “¡Cómo se lo ocurre salir a esas horas por los montes!”, “Le dijimos que no vuelva al pueblo, pero lo hizo. De necia”. Sobre aquellos que salían del pueblo e iniciaban protestas o acciones públicas circulaban rumores sobre sus vínculos políticos y de supuestas sumas de dinero que recibían, a veces llegaban a hacer conexiones entre quienes protestaban y los mismos atacantes.

“Salvar” su vida en este contexto volvía a las personas objeto de numerosas sospechas. Los efectos del terror y la fragmentación que experimentaron los triquis, también los viví en mis propias indagaciones y ante las categorías desde las cuales trataba de dar sentido a lo que escuchaba, categorías que se desplomaban a medida que me volvía testigo de la situación por la que atravesaban y me abría a escuchar sus testimonios. Otra de las preocupaciones que me acompañó en aquel tiempo, tenía que ver con el para qué de mi investigación, los fines de la misma en un contexto que más que indagación académica requería un accionar humano y ciudadano (Jimeno, Murillo y Martínez, 2012), por otro lado, experimentaba el miedo de volverme una más en el desfile de “expertos del trauma” (Castillejo, 2009), que seducidos por el morbo que circula en estos espacios se convierten en expertos extractivistas. Crosby y Lykes (2011) y Theidon (2009), parten de la autocrítica acerca de las jerarquías raciales, de clase y de género que ubica ciertos sujetos en el lugar moral de la escucha y a otros en la obligación de dar su testimonio de dolor. Los mismos retos que Castillejo plantea desde una reflexión sobre la ética de nuestras investigaciones sobre temas de violencia y memoria, es la que encontramos a la hora de escribir acerca del terror. Si partimos de una crítica a la violencia e injusticia que es finalmente lo que nos llama a estar ahí y el motor de nuestro trabajo testimonial y de denuncia, una narrativa irreflexiva puede llevar a convertir nuestros relatos y estudios en una

pornografía de la violencia que va en detrimento de la crítica que queremos encajar (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004).

La circularidad de los afectos y la construcción del “nosotros”

El desplazamiento forzado supone una situación liminal, de transición, que Liisa Malkki (1995) analizó tan acertadamente entre los hutus en Tanzania. Retomando el concepto que Victor Turner (1969) acuña para describir los rituales ndembu, Malkki plantea que el estatus de marginalidad que supone una transición generacional o de poder en la comunidad para los ndembu, se observa en los desplazados a partir del despojo abrupto de las categorías identificantes vinculadas con el territorio, estatus comunitario e identidad dadas por los marcos del Estado nación. Este momento liminal supone quiebres a la estructura y construcción de un estatus de marginalidad, donde los sujetos son despojados de sus categorías identificantes, pero también de los sentidos que ordenaban su mundo. Sin embargo, el potencial del concepto de liminalidad está no sólo en describir el despojo y la marginalidad creada, sino también en plantear la posibilidad de reconstrucción a partir de la experiencia compartida de marginalidad. Se crea una *communitas*, una construcción temporal dentro de esa marginalidad donde se experimenta una comunidad entre todos los que viven la *liminalidad*, un sentimiento de espiritualidad compartida, unidad, pero también de equidad.

En esta situación de pérdida de control físico y mental sobre el espacio y sus vidas, marcadas por líneas arbitrarias que en varios casos supuso la muerte violenta, los triquis buscaron reacomodarse. Los testimonios que registré partían de la construcción de nuevas narrativas desde donde no sólo daban cuenta de lo vivido, sino también desde donde configuraban una cierta idea del “nosotros” y por tanto algún tipo de certeza y protección a sus vidas. Estas construcciones del “nosotros”, o de la *communitas*, se experimentó de manera diferente de acuerdo con los lugares donde las familias se desplazaban. Las explicaciones de lo vivido cambiaban, pero también los afectos y los lazos de solidaridad que emergían en los diversos contextos.

Para las mujeres del plantón, la rabia, la indignación y el dolor fueron emociones que les permitieron encarar una lucha política pública. Al no ubicar sus narrativas dentro de marcos discursivos específicos, por la exclusión histórica de las mujeres en actividades políticas de las comunidades, las emociones emergían de manera más fuerte. El “sentir” se volvía una posibilidad de expresión. Como me planteó tiempo después una de ellas: “Todo el rencor que teníamos lo empezamos a sacar y así

tanto yo como todas las compañeras que empezamos a hablar, decir y ahí ya no nos dio pena y decíamos lo que sentíamos por dentro porque nadie nos dijo qué era lo que íbamos a decir”.⁶

El “nosotros” se vinculó, para el caso de los desplazados hacia el plantón, principalmente a un reconocimiento como víctimas de una estructura mayor y a comprender la violencia como respuesta al proceso de autonomía indígena que reivindicaron por varios años. El reconocimiento de su lucha como algo más amplio y las estructuras de racismo y exclusión que viven los pueblos indígenas en México, les permitió construir otra posibilidad de lo común, vinculando sus experiencias y la violencia que vivieron como mujeres y hombres, dentro de una violencia mayor orquestada por estrategias paramilitares en varios territorios indígenas. Estas conexiones posibilitaron a su vez comenzar un proceso de desculpabilización como mujeres, muchas habían sufrido violencia sexual y ataques armados (De Marinis, 2015). Observé que estas explicaciones les posibilitaba descentrar la mirada hacia la víctima, o buscar explicaciones referidas a lo que hizo o no hizo antes de ser atacada, para enfocarse en la denuncia hacia la estructura paramilitar que orquestó el despojo.

Las redes de solidaridad que se habían generado alrededor del plantón, donde nos encontrábamos junto a activistas y reporteros, generaban una contención para ellas, pero también les permitía articular otros conocimientos y acciones que apuntaban a generar un efecto social más amplio. Los testimonios que recogimos, muchos de ellos videograbados, se hacían públicos mediante una pantalla donde los proyectaban en actos específicos. La individualidad del testimonio se desdibujaba en el espacio público, para formar parte de un “nosotros”. Las manifestaciones recurrentes, su presencia en las puertas del palacio de gobierno y un velorio público de tres hombres asesinados en las comunidades, fueron escenarios donde no sólo el “nosotros desplazados” cobraba fuerza, sino también un nosotros ampliado, personas solidarias, y transeúntes que al acercarse desde la empatía lograban conectar con sus emociones y memorias desde sus formas narrativas propias.

Comenzamos el trabajo de documentación testimonial luego de un tiempo en el que mi acercamiento se había dado más desde el acompañamiento que en querer saber qué había pasado, a menos que me lo compartieran. Durante las primeras semanas, me limitaba a llevar música y cuentos en su lengua que bajaba de internet. También videos sobre las fiestas en su pueblo que había filmado en mi estancia. Les ayudaba a vender sus artesanías y compartíamos tardes enteras en el plantón. Con

⁶ Entrevista. Reyna, 22 de abril de 2011, ciudad de Oaxaca.

el tiempo y a raíz de las negativas que vivían en los espacios institucionales de justicia, las mujeres me pidieron registrar sus testimonios, junto a algunos activistas del plantón. Fue así que comencé a escuchar sus relatos del horror por el que habían pasado tanto hombres como mujeres, aunque inicialmente sólo había mujeres en el plantón. Algunas de ellas quisieron ser filmadas y otras no; algunas lo hacían de manera anónima y otras denunciaban con nombre y apellido a los atacantes; otras preferían hablar en grupo por la experiencia colectiva del terror. En uno de los casos, por ejemplo, el ataque se dio a un grupo de mujeres que sufrieron impactos de balas en el pueblo y salieron todas juntas para ser atendidas y luego fueron al plantón en búsqueda de protección, pero también justicia y seguridad para sus familias que seguían en el pueblo. Los testimonios fueron publicados en un libro y el documental fue proyectado en el plantón en varios momentos.⁷

Hablar se volvió un aspecto sanador para muchas de ellas, compartir su testimonio personal en una forma de acción colectiva, les daba un sentido de desculpabilización al ubicar sus heridas en heridas colectivas y al entender la violencia no como una violencia dirigida hacia su persona o producto de negligencia, o por estar solas, sino como una violencia estructural con fines contrainsurgentes. Posicionamientos que iban adquiriendo cada vez más fuerza en sus relatos. Esta posibilidad de construir un “nosotros” a partir de narrar la experiencia a otros cercanos y a mí y a quienes recogíamos los videos y grabaciones, no fue la única manera que tuvieron de testimoniar el horror por el que habían pasado. Varias acciones que encararon, no tuvieron como recurso la palabra, partieron sin embargo del silencio y de formas

⁷ Se recopilaron 15 testimonios en material audiovisual en el plantón en la ciudad de Oaxaca, y de personas desplazadas en las comunidades de la región de Copala. Los testimonios fueron transcritos y muchos de ellos formaron parte de la presentación del caso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y publicados en el libro *A solas contra el enemigo* (2011). La recopilación testimonial contó con la colaboración de Marisa Villarreal y David Cilia, activistas de derechos humanos, y la postproducción del material audiovisual estuvo a cargo de Meztlí Yoalli Aguilera. Fueron materiales fundamentales para la denuncia y difusión, así como para la tramitación de medidas cautelares por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos en México. Parte de las respuestas que obtuvieron por sus demandas hacia estas instancias de derechos humanos fue el otorgamiento de medidas cautelares por la CIDH y el seguimiento del caso. A su vez, la Comisión Nacional de Derechos Humanos de México emitió un documento con recomendaciones hacia las diferentes instancias de gobierno en mayo de 2011 [http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/Recomendaciones/2011/REC_2011_026.pdf], último acceso: enero de 2017.

propias de procesar el duelo. Una de éstas fue el velorio en el espacio del plantón de tres hombres asesinados en agosto de 2011.

*“Así sabrán lo que es el olor a muerte que sentimos nosotros todo el tiempo”.
La muerte en la vía pública*

Tres cuerpos de hombres asesinados, pertenecientes al Movimiento por la Autonomía, fueron velados el 7 de agosto de 2011 en la puerta del palacio de gobierno de la ciudad de Oaxaca. Desde el plantón de desplazados de Oaxaca, cuando se enteraron del ataque en el que Álvaro Cruz, Francisco Ramírez y José Ramírez, de entre 20 y 40 años, habían sido asesinados, decidieron llevar los cuerpos y velarlos allí mismo. “Mostrar que no mentimos, que el gobernador dice que seguimos en paz y que nos siguen asesinando. Acá están, no mentimos”, me comentó Luz, nerviosa por la decisión que habían tomado y mientras conversaba de manera continua por celular esperando el arribo de los cuerpos. Les habían avisado que su decisión podría traer problemas legales, sobre todo porque está prohibido trasladar cuerpos por parte de individuales, lo mismo que estén en la vía pública. Los familiares habrían decidido llevarlos y así fue que luego de siete horas de viaje y sin ser interrumpidos en el camino por ninguna fuerza pública, llegaron al palacio de gobierno.

A las dos de la mañana, en una camioneta roja de redilas, de las que usualmente se utilizan como transporte de pasajeros en la región, bajaron los ataúdes. Los llevaron uno a uno mientras familiares de los asesinados y otras familias de la comunidad bajaban de otros transportes. Las viudas se encontraban junto con sus hijos. Saludé a muchos de ellos, lloraban al ver la escena, me preguntaban cómo veía lo que estaban haciendo. “¡No damos más!” me comentó una mujer de la comunidad.

En media hora, los tres ataúdes estaban puestos frente a la gran puerta antigua de fierro del palacio de gobierno. Rápidamente las mujeres del plantón montaron el escenario. En la cabecera de los tres cuerpos se pararon sus familias, a los costados pusieron tortillas de las más pequeñas que venden en el mercado de Oaxaca, veladoras y ramos de flores. No había cigarrillos, ni cerveza, ni bandas de música y baile como acostumbra en las comunidades. El silencio, el llanto y los disparos de cámaras fotográficas, daban a este velorio otro sentido de despedida. Una demanda de justicia mediante carteles se iba haciendo visible a medida que los pegaban frente a los ataúdes, en las columnas del palacio, en español y en inglés.

Las mujeres del plantón habían preparado comida para todos los que nos acercábamos, como se realiza en los pueblos. Los primeros platos fueron puestos al costado

de los ataúdes. Luego sirvieron a los presentes. Algunas mujeres se acercaban con copal y con movimientos circulares esparcían su humo al costado de los ataúdes y a los familiares. En un momento, abrieron la pequeña ventana de los ataúdes, desde donde se podían ver los rostros desechos por el impacto de bala en la cabeza. Sus bocas abiertas por la muerte violenta, las mantas blancas de encaje manchadas de sangre seca.

Esa mañana llegaron más camionetas con hombres, mujeres y niños de las comunidades de la región. Se encontraban ahí alrededor de 100 personas, sumado a una cantidad importante de periodistas y transeúntes que se acercaron al lugar. Algunos preguntaban por qué los estaban velando ahí, tomaban fotografías y se quedaban perplejos al ver los cuerpos sobre el piso frío del palacio de gobierno, con sus rostros destruidos, el olor de las flores, del copal y de la comida que llevaba ahí más de doce horas. Detrás de los ataúdes, las cruces con los nombres de mujeres y hombres asesinados. Más de 20 cruces se desplegaban sobre las puertas del palacio y un silencio generalizado entre todos los presentes, con algunas expresiones de horror de quienes se acercaban a ver qué pasaba. También la solidaridad al acercarse a las mujeres, a escuchar sus relatos, a brindar un abrazo.

La muerte en la puerta del palacio municipal llamó inmediatamente la atención de funcionarios de salubridad de Oaxaca. Sin acercarse al lugar, llamaron a la responsable Luz para obligarla a que sacaran los cuerpos de ahí por las epidemias que esto podría ocasionar y por la “ilegalidad” de este acto en la vía pública. Nos acercamos varios a este encuentro. Luz les decía a los funcionarios que estos campesinos habían sido asesinados, que el gobierno decía que estaban en paz en San Juan Copala y que querían mostrar que no era cierto. Que si se preocupaban por la salubridad, ellas hacía un año que estaban viviendo ahí sin poder volver a sus hogares y nadie se había acercado para ver las condiciones en las que se encontraban. Los funcionarios se quedaron sin palabras y con la promesa de Luz de que a las dos de la tarde sacarían a los cuerpos (según Luz no dejarían los cuerpos putrefactos por respeto a los difuntos, no por las indicaciones de los funcionarios), se marcharon del lugar.

Así fue que a las dos de la tarde diferentes hombres de las comunidades, entre gritos de justicia y paz para la región triqui, cargaron los cuerpos hasta la camioneta estacionada a media cuadra del palacio. Al volver, las mujeres del plantón, todas juntas exigiendo justicia con cruces y flores en sus manos, fueron interceptadas por un grupo de hombres de contextura física grande, muchos de ellos de más de 1.70 m, vestidos de civil y otros con su vestimenta de policía estatal. No las dejaban volver al plantón. Ellas estaban en frente, muchas con sus hijos en brazos, el resto acompañábamos detrás. Había también una valla más extensa de policías estatales. Algunas

mujeres resultaron heridas y una niña de cuatro años fue agarrada de sus orejas por uno de los hombres. Luego del forcejeo de unos diez minutos, los hombres les dieron paso pero algunas mujeres se quedaron gritando a los policías: “¡Nos están matando!”, “¡Ya basta!”, “¡Queremos justicia!”.

Me encontré con Aurelia, quien estaba llorando en una de las columnas del palacio donde hacía casi un año vivían ella y su familia. Indignada, con una rabia que se le notaba en su mirada, en sus puños apretados, en su llanto atragantado, me decía: “¡Me quiero morir acá y que mi cuerpo se pudra en este lugar! Así sabrán lo que es el olor a muerte que sentimos nosotros todo el tiempo”.

Performance, testigos y la construcción de comunidades político-afectivas

Como acción corporalizada, el performance incorpora emociones y vínculos entre quienes lo accionan y el público más amplio. Es, como plantea Diana Taylor (2003), una manera de generar, transmitir conocimiento incorporando a otros desde el impacto emocional del agravio y de la acción de transmitirlo a otros. En esta misma línea, Das (1997) sostiene que si el terror tiene la capacidad de aniquilar cualquier posibilidad de lenguaje, la palabra y su denuncia se vuelven puntos de partida, una invitación a formar un solo cuerpo, buscando que ese dolor pueda ser experimentado en otros cuerpos también.

El testimonio como narrativa incorpora palabras, pero también actos, silencios. Supone testigos, incluyendo necesariamente una relación entre quien experimentó la violencia y quien escucha, pero también son testigos quienes presencian. El momento testimonial es aún más amplio, abarcando a otros presentes y escuchas en otros tiempos. Jelin (2002) caracteriza esta amplitud del testimonio como la *huella testimonial* refiriéndose a todos los que involucra la escucha y su memoria. Son los sobrevivientes, dice Primo Levi, los únicos testigos que hablan por delegación de quienes ya han perdido la capacidad humana de hacerlo, sea por la muerte o por su muerte corporal a partir de la aniquilación de su condición humana (Levi, 2005, pp. 480-481).

Muchas veces el testimonio de otros, como testigos, se imponen como la única manera para las víctimas de acceder a recursos e instancias en las que sus relatos no logran credibilidad. Este aspecto fue trabajado por Lynn Stephen (2017), en su rol como testigo en casos de solicitud de asilo político en las cortes de inmigración en los Estados Unidos. Primo Levi menciona a los que hablan por delegación de quienes



Velorio público de tres hombres asesinados. Palacio de Gobierno, ciudad de Oaxaca, 2011.
Fotografía de Natalia De Marinis.

han sufrido la aniquilación de capacidades humanas para hacerlo. Esto no sólo forma parte del terror, sino que también esta aniquilación continúa en los espacios de justicia que dudan del relato de las propias víctimas y requieren de “testigos expertos” que, desde la “objetividad”, puedan dar veracidad de la violencia que narra la víctima. Ante esta permanente negación de sus testimonios que experimentaban los triquis en los espacios de justicia, los otros nos volvíamos una posibilidad de acompañamiento y traducción ante escenarios donde históricamente los habían excluido.

El velorio se volvió narrativa, se convirtió en un testimonio de hombres y mujeres triquis desplazados a partir de la exposición de las víctimas y de la visibilización de la muerte en el espacio público. El impacto emocional de esta acción permitió esa posibilidad de acompañamiento y de traducción. Todos nos volvíamos testigos y en ese sentido parte de lo que estaba aconteciendo, del dolor de las familias y de la indignación que circulaba en las puertas del palacio de gobierno. Se buscó con ese acto una traducción del trauma, descreídos permanentemente en los escenarios de justicia donde históricamente los habían excluidos y donde en ese momento reinaba la sospecha sobre su experiencia de violencia.

La noción de “comunidades político-afectivas” planteada por Myriam Jimeno y su equipo (Jimeno, Varela y Castillo, 2015), permite comprender la manera en que el compartir el trauma personal en una forma de acción organizada se vuelve una fuente de recuperación ante contextos de impunidad.⁸ La reconstrucción del nosotros permitía hacer frente al estigma que implicaba el ser triqui ante los espacios oficiales de justicia, pero también al deber de asumirse como víctimas individuales, en tanto no existe legalmente el agravio colectivo del desplazamiento forzado. Las emociones que circularon en los actos políticos, permitían a su vez construir un nosotros que revirtiera, aunque sea momentáneamente, el estigma que había recaído históricamente sobre los triquis como culturalmente salvajes.

La reconstrucción del nosotros involucró a su vez una necesidad de deslindarse de lo *abyecto*, que no estaba dada tanto por la exposición pública de lo humano en la conexión con otros, sino en deshumanizar al otro, a los atacantes, a lo vivido, al espacio y al tiempo de terror experimentado. Analizado también por Theidon (2004) en las narrativas de dolor del conflicto en Ayacucho, Perú, la explicación de cómo

⁸ Jimeno plantea la noción de comunidades político-afectivas (2007), al igual que la noción de comunidades emocionales en varios artículos retomados aquí (2011 y 2015). Particularmente, me interesa mostrar los tejidos entre las dimensiones políticas y de los afectos y por esa razón utilizo la noción de comunidades político-afectivas.

un pariente, vecino, un prójimo había logrado matar a alguien cercano, tenía que ver con referencias a los males, la locura que se apoderó de sus cuerpos, a la carencia de conciencia –vinculado para las mujeres triquis con la locura– y a una deshumanización traducida en la animalidad y lo inerte. Los atacantes no podían ser humanos, eran “piedras”, “locos”, pero a la vez eran parientes que se habían convertido en algo distinto por los males que se habían apoderado del pueblo. El testimonio de una de las abuelas que fue ayudada para salir de San Juan Copala, lo refleja de la siguiente manera:

Yo creo que son rateros, por eso. Porque gente buena, hombres o mujeres que sean sus parientes de alguien, cómo iban a hacer eso que dejan todo vacío en las casas. Nadie lo iba a hacer, gente buena no iba a hacer eso. Disparaban a mujeres, hombres y niños, perros. Porque no disparan a gente especial, a sus enemigos, sino que disparan a todos [...] ¿Cómo les hacen así a nosotros si todos somos personas? No sé si son locos, borrachos, no son gente normal, porque ya tengo muchos años viviendo en Copala y nunca nadie les hizo así a sus parientes (entrevista con Teresa, comunidad región triqui, febrero de 2011).

Registré numerosos testimonios que planteaban esta misma preocupación acerca de los atacantes: “son piedras y muy pronto les saldrán hierbas debajo”; “tienen encarnado el demonio”; “no tienen corazón” (sinónimo de alma en lengua triqui). Trazar esta línea entre lo humano y lo inhumano, entre lo puro y lo abyecto, implicó la construcción de una “otredad” sucia, impura, para la salvación del sí mismo (Douglas, 1966). Para las mujeres y los hombres desplazados eso “abyecto” no sólo pertenecía a los cuerpos de los atacantes, sino a los entornos que habían dejado, del que habían escapado, y aquel en el que tenían que rehacer su vida.⁹

Los afectos, como aquella capacidad de afectar y ser afectado que tanto Clough y Halley (2007), como Navaro-Yashin (2012) analizan desde la visión espinosiana de la afección, se traducían para el caso de los desplazados triquis, no sólo en emociones específicas sino en afectaciones colectivas más amplias que involucraban lo humano, pero también lo no humano, el ambiente. Vivir en las ruinas de un pueblo asediado, destruido, luego en casas prestadas, en la calle en un plantón, tocar cosas

⁹ Navaro-Yashin (2012) trabajó la noción de ruina y abyección para comprender la manera en que las emociones de los desplazados se ven transformadas por las múltiples afecciones de lo inhumano, abyecto, en sus cuerpos. Trabajé sobre este aspecto en De Marinis (2017b).

que no eran propias, generaban una suerte de normalización de la abyección que se materializaba en sus cuerpos a partir de enfermedades cutáneas, respiratorias, y sobre todo un profundo estado de tristeza que en lengua triqui se dice *Ni' aj má*, pérdida de una parte del alma. La recuperación individual y colectiva y la construcción de un *communitas* alejado de los males, implicó para las mujeres desplazadas una reconstrucción de un sentido de humanidad y dignidad. Esta mirada más amplia de la afectividad, me permite repensar la noción de *comunidades político-afectivas*, partiendo del análisis de emociones comunes y de afectaciones compartidas.

Reflexiones finales

La construcción de un común/*communitas* en la experiencia de marginalidad y despojo que supuso la experiencia del terror por parte de triquis desplazados, implicó explicaciones, narrativas y solidaridades que se tejían en el proceso de reconstruir su memoria y verdad, donde las emociones ocuparon un lugar importante. Hablar de ellas, sin embargo, nos sitúa ante el reto de extraerla de los límites de la individualidad o entidad social donde han sido ubicadas por el pensamiento científico para repensar los tejidos emocionales desde donde el dolor no sólo es experimentado y narrado, sino también compartido. La perspectiva del llamado “giro afectivo” retoma el análisis del afecto como afección, donde lo humano y lo no humano afectan a los individuos y nos conectan de diversas maneras desde emociones diferenciales pero que se vuelven parte de ese tejido común.

Esta perspectiva de la afectividad, me permite repensar también la noción de huella testimonial, en tanto la misma amplía la noción de testimonio como narrativa individual y exclusiva de la víctima, para situarla en el plano de la interacción de diversos actores testigos. El testimonio implica interacción necesariamente, pero también el ser testigo de las experiencias de aquellos a quienes se les ha arrebatado la capacidad humana de expresar su dolor.

Que lo emocional formara parte de acciones políticas, al inicio generó vergüenza para muchas mujeres desplazadas quienes fueron las primeras que se instalaron en el plantón en la ciudad de Oaxaca. Su exclusión de las acciones políticas históricas de la región en la lucha por el territorio y por la autonomía como pueblo, las llevó a pensar que las emociones no podían ser parte de lo político, de lo discursivo y de la búsqueda de justicia. Pareciera que lo emocional surgió inevitablemente, sin poder controlarlo por más que hicieran un esfuerzo para enmarcar su

experiencia desde formatos de enunciación específicos. Fue esa fuerza emocional de dolor, miedo, tristeza y repudio, lo que generó un impacto distinto en todos los que nos acercábamos a ese espacio.

La afectividad y lo político se intersectaron en sus testimonios que articulaban palabras, pero también silencios y acciones concretas para la búsqueda de justicia. La noción de comunidades político-afectivas me permitió comprender que esas emociones que traspasaban los límites del cuerpo, también traspasaban los límites espaciales y los fines del *estar ahí*. Las narrativas de hombres y mujeres desplazadas, sus actos performativos y sus memorias proyectadas en escenarios donde históricamente experimentaron exclusión, nos situaban ante otros compromisos frente al dolor del que nos volvíamos testigos/parte.

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: UNAM.
- Azaola, Elena (2012). “La violencia hoy, las violencias de siempre”, *Desacatos*, núm. 40 , pp. 13-32.
- Castillejo Cuellar, Alejandro (2009). *Archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Clough, Patricia y Jean Halley (eds.) (2007). *The affective turn: theorizing the social*. Durham, Estados Unidos/Londres: Duke University Press.
- Crosby, Alison y Brinton Lykes (2011). “Mayan Women Survivors Speak: The Gendered Relations of Truth Telling in Postwar Guatemala”, *The International Journal of Transitional Justice*, 5(3), pp. 1-21.
- Das, Veena (1997). *Critical Events: An anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- De Marinis, Natalia (2013). “Indigenous Rights and Violent State Construction: The struggle of Triqui Women of Oaxaca, Mexico”, en Rachel Sieder y John-Andrew McNeish (eds.), *Gender Justice and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives*. Nueva York: Routledge, pp. 156-179.
- (2015). “Nombrar la violencia de Estado: el testimonio como herramienta política de mujeres triquis de Oaxaca”, en Marisa Belausteguigotia y María Josefina Saldaña (eds.), *Desposesión: género, territorios y luchas por la autodeterminación*. Ciudad de México: PUEG-UNAM, pp. 57-78.
- (2017b). “Despojo, materialidad y afectos: la experiencia del desplazamiento forzado entre mujeres triquis”, *Desacatos*, núm. 53, pp. 98-113.

- Douglas, Mary (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Nueva York: Frederick Praeger.
- Haraway, Donna (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, 14(3), pp. 575-599.
- Hernández Castillo, R. Aída (2016). *Multiple Injustices: Indigenous Women, Law and Political Struggle in Latin America*. Arizona: The Arizona of University Press.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Jimeno, Myriam (2007). "Cuerpo personal y cuerpo político: violencia, cultura y ciudadanía neoliberal", *Universitas Humanísticas*, núm. 63, Pontificia Universidad Javeriana, pp.15-34.
- (2011). "Después de la massacre: la memoria como conocimiento histórico", *Cuaderno de Antropología Social*, núm. 33, pp. 39-52.
- Jimeno, Myriam, Sandra Liliana Murillo y Marco Julián Martínez (eds.) (2012). *Etnografías contemporáneas: Trabajo de campo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales.
- Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Angeles Castillo (2015). *Después de la masacre, emociones y política en el Cauca Indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Levi, Primo (2005). "Los hundidos y los salvados (1986)", en Primo Levi, *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: Oceano, pp. 475-652.
- Maldonado, Salvador (2013). "Desafíos etnográficos en el estudio de la violencia. Experiencia de una investigación", *Avá Revista de Antropología*, núm. 22, pp. 123-144.
- Malkki, Liisa (1995). *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutus Refugees in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mora, Mariana (2015). "Ayotzinapa, violencia y sentido del agravio colectivo: reflexiones para el trabajo antropológico", *Ichan Tecolotl*, 25(293), CIESAS, pp. 8-10.
- Navaro-Yashin, Yael (2012). *The Make-Believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*. Durham, Estados Unidos/Londres: Duke University Press.
- Rappaport, Joanne (2008). *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Escuela de Ciencias Humanas/Editorial Universidad del Rosario.
- Robledo Silvestre, Carolina (2016). "Itinerarios de búsqueda. ¿Estamos preparados para encontrar?", *Journal Opción*, núm. 36, ITAM, pp. 24 -34 [<http://opcion.itam.mx/?cat=807>].
- Rosaldo, Renato (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). (2004). *Violence in War and Peace: An Anthology*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Speed, Shannon (2006). "Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente", *Alteridades*, 16(31), pp. 73-85.

- Stephen, Lynn (2017). "Bearing Witness: Testimony in Latin American Anthropology and Related Fields", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 22(1), pp. 85-109.
- Taussig, Michael (2003). *Law in lawless land. Diary of a Limpieza in Colombia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, Diana (2003). *The archive and the repertoire: Performing Cultural Memories in the Americas*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de reconciliación en Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (2009). "La teta asustada: una teoría sobre la violencia de la memoria", *Ideele Revista del Instituto de defensa legal*, núm. 191, pp. 56-63.
- Turner, Victor (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Londres: Routledge.

Contestaciones afectivas: involucrando las emociones en el juicio Sepur Zarco*

Alison Crosby / M. Brinton Lykes / Fabienne Doiron

Nos sentimos contentas al ver al tribunal que nos recibió, nos escuchó, más que todo a nosotras las mujeres, porque en ningún momento pensábamos eso, que nos iban a dar ese derecho, de darnos ese espacio, pero sí agradecemos también a los jueces que nos escucharon [...] en ese momento yo me sentí tranquila y a la vez lloré también del esfuerzo. Me acordé también quienes estábamos ahí sentadas, viendo, escuchando. Donde nos alegramos más fue cuando la jueza dictó la sentencia, porque ahí nos dimos cuenta de nuestra lucha y también me sentí más tranquila porque ya escuché de cuántos años fueron sentenciados los culpables. Porque cuando todavía no estaban ahí sentenciados nosotras no estábamos tranquilas, pero cuando nosotras escuchamos o cuando yo escuché me sentí más tranquila para que ellos también paguen por lo que nos hicieron (entrevista con Demecia Yat, demandante en el caso de Sepur Zarco, Impunity Watch y Alianza, 2017, p. 64).

El proceso de documentar violaciones a los derechos humanos es paradójico pues con frecuencia la violencia es representada con el fin de oponerle resistencia. ¿Pero son necesarias las representaciones violentas para la construcción del reconocimiento social y legal? ¿Qué formas de compromiso empático se constituyen como respuestas a la violencia y cuáles son los límites de estas formas? [...] Yo utilizo el término *crisis de testificar* para referirme a los riesgos de representar el trauma y la violencia, a las rupturas de identificación y a la imposibilidad de una fusión empática entre el testigo y quien testifica (Hesford, 2011, p. 99).

* El original de este capítulo fue escrito en inglés y traducido al español por Carolina Carter.

Introducción

El 26 de febrero de 2016, tres jueces del Tribunal de Alto Riesgo ‘A’ de la ciudad de Guatemala condenaron a Esteelmer Francisco Reyes Girón, ex teniente coronel del destacamento militar Sepur Zarco, y a Heriberto Valdez Asig, antiguo comisariado militar del área, por delitos contra los deberes de humanidad en sus formas de violencia sexual y esclavitud doméstica y sexual, cometidos contra 12¹ mujeres maya-q’eqchi’ en la década de 1980, en el momento más álgido de los 36 años de conflicto armado en Guatemala. Reyes Girón fue declarado culpable del asesinato de Dominga Coc y sus dos hijas, y Valdez Asig fue condenado por la desaparición forzada de siete hombres, esposos de las querellantes. Fueron sentenciados a 120 y 240 años de prisión, respectivamente. La siguiente semana, en la audiencia de reparación, el Estado de Guatemala fue ordenado a implementar 16 medidas dirigidas a las áreas de salud, educación, tierra, memoria y (re)entrenamiento de las fuerzas armadas. A Reyes Girón se le ordenó pagar a las querellantes Q5.5 millones (US\$732 700) y a Valdez Asig se le ordenó pagar a las familias de los siete hombres que fueron desaparecidos Q1.7 millones (US\$226 500).

Este capítulo explora la manera en que una “comunidad emocional estratégica” puede aportar al proceso de reflexión acerca del juicio Sepur Zarco y a la búsqueda de su significado. Lynn Stephen (en este volumen), basándose en la obra fundacional de Myriam Jimeno (2010), argumenta que una comunidad emocional estratégica puede formarse entre los sobrevivientes directos de la violencia y “oyentes empáticos que no han tenido el mismo sufrimiento, pero quienes tienen el deseo de actuar y tomar riesgos para sacar a la luz los horribles eventos y trabajar para prevenir su recurrencia”. Sugerimos que el juicio Sepur Zarco fue una representación del protagonismo² de las mujeres q’eqchi’ que emerge en la intersección de las múltiples

¹ Como menciona el informe de Impunity Watch y la Alianza (2017), “Fueron quince mujeres las que interpusieron la querrela en 2011, y en 2012 junto a cuatro hombres más dieron su testimonio en anticipo de prueba. Una de ellas, Magdalena Pop, falleció cuatro meses después por un cáncer de cérvix, a la edad de 56 años aproximadamente. En el 2014, en la etapa de apertura a juicio, el juez Miguel Ángel Gálvez dejó fuera a tres mujeres que no habían estado directamente en el destacamento militar. Sin embargo, todas, así como otras mujeres de la región siguieron sintiendo el caso suyo” (pp. 17-18). Así, en adelante en este capítulo nos referimos a las 15 querellantes en el caso.

² Usamos el concepto de “protagonismo” “para de-construir los discursos psicológicos dominantes de las mujeres como ‘víctimas’, ‘sobrevivientes’, ‘seres’, ‘individuos’ y/o ‘sujetos’. Las mujeres mayas participan activamente en las actuaciones constructivistas y discursivas a través de las cuales narran

comunidades emocionales estratégicas que se formaron entre las mujeres mayas sobrevivientes de violencia sexual y entre estas protagonistas y el diverso grupo de intermediarios (Merry, 2006) que las acompañó en su larga lucha por la justicia y la reparación integral o transformadora.

Este capítulo se fundamenta en el sincero reconocimiento de lo logrado por las protagonistas y por quienes las han acompañado contra todo pronóstico, con un alto riesgo personal y en un contexto de poder militar y oligárquico ejercido sin límites. Como lo describen quienes estuvieron involucrados en el caso: “el logro del caso es producto de la resistencia, resiliencia y valentía de las mujeres q’eqchi’” (Impunity Watch y Alianza, 2017, p. 72). No obstante, somos conscientes de que el ámbito judicial hace un espectáculo del daño sexual y que la circulación del poder en estos escenarios despoja a los históricamente oprimidos en formas que afectan la subjetividad y agencia de los sobrevivientes, lo que quizás puede quebrar el potencial de una comunidad emocional estratégica. Como se mencionó, Wendy Hesford señala la “imposibilidad de una fusión empática entre el testigo y quien testifica” y la “crisis de testificar” inherentes a las (re)presentaciones de la violencia (2011, p. 99). Desde nuestro posicionamiento como feministas blancas occidentales de los contextos coloniales de Canadá y Estados Unidos, somos conscientes de la manera en que las relaciones entre las protagonistas y nosotras como oyentes empáticas, y nuestras (re)presentaciones de los significados que construimos junto con ellas se forjan en el paisaje fisurado de las actuales estructuras y prácticas coloniales.

Nuestro análisis sobre determinados momentos afectivos del juicio se enmarca dentro del contexto de nuestro involucramiento de ocho años con 54 mujeres mayas sobrevivientes de violencia sexual durante el conflicto armado genocida en Guatemala –dentro de las cuales se incluyen las 15 querellantes q’eqchi’ en el juicio Sepur Zarco– y con las intermediarias, es decir, el grupo de activistas feministas y mayas, intérpretes, abogadas y psicólogas que las acompañó en su búsqueda por la justicia y la reparación integral. En 2009 nos asociamos con la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG) con el fin de documentar e investigar a lo largo

nuevos y móviles significados de ‘mujer maya’, reposicionándose en los intersticios de múltiples comunidades. El término representa persona-en-contexto e invoca el coro del teatro griego o la ‘llamada-respuesta’ en el contexto de las iglesias africanas-americanas, es decir, situando a la mujer maya dialécticamente en relación con las acompañantes y/o comunidad de mujeres cuya empatía es un elemento dialógico constitutivo de ellas, es decir, de la protagonista” (Lykes y Crosby, 2015, p. 147).

del curso de estos procesos y, en particular, explorar lo que significa la reparación desde la perspectiva de las 54 protagonistas mayas (Crosby, Lykes y Caxaj, 2016).³

Trabajamos junto con la UNAMG en el diseño de un proceso de investigación-acción participativa (IAP) feminista mediante el cual facilitamos talleres con las protagonistas y las intermediarias, juntas y por separado, utilizando recursos creativos como el dibujo, la dramatización y el “teatro imagen” (Boal, 1985), así como creencias y prácticas de la cosmovisión maya (Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, 2014). Procuramos obtener narrativas multifacéticas y no lineales sobre cómo las mujeres mayas han navegado por sus vidas cotidianas en sus familias y comunidades y entre ellas en contextos posgenocidio de violencia continua y empobrecimiento, resistencia y contestación. Desde un comienzo, las protagonistas aclararon que no estaban interesadas en volver a contar historias singulares de daño sexualizado. En parte porque eran demasiado dolorosas, pero también porque tenían otras historias que querían contar. Las protagonistas han resistido continuamente a ser reducidas a “mujeres violadas” (Buss, 2009). Como mujeres mayas, se ubican a sí mismas como parte de la colectividad indígena que resalta la autonomía y la autodeterminación, en oposición a los sujetos occidentales con derechos individualizados (Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, 2014; Eng, 2011).

Comenzamos por situarnos como investigadoras con el fin de “examinar cómo estamos en relación con los contextos que estudiamos y con nuestros informantes” (Fine, 1994, p. 72). Luego dirigimos nuestra atención a las protagonistas, situamos a las 15 querellantes en el juicio Sepur Zarco en relación con el grupo más grande de 54 e incluimos algunos de los antecedentes relevantes del juicio. Identificamos múltiples comunidades emocionales estratégicas hipotetizadas [*hyphothesized*] representadas en las relaciones de las protagonistas con las intermediarias y nos preguntamos sobre algunos de los riesgos potenciales que éstas conllevan. Centramos nuestro análisis del juicio en las perturbaciones de la “epistemología ocular” (Hesford, 2011, p. 29), es decir, “ver para creer”, que sucedieron en el tribunal, debido a la decisión

³ Esta investigación fue aprobada inicialmente por el Ethics Review Board de York University, Canadá (6 de mayo de 2009) y el Institutional Review Board de Boston College, Estados Unidos (15 de mayo de 2009) y desde entonces fue renovada anualmente hasta 2018. La investigación fue financiada por el Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (SSHRC), el International Development Research Centre (IDRC), la Facultad de Artes Liberales y Estudios Profesionales de York University y una donación anónima al Centro de Derechos Humanos y Justicia Internacional de Boston College.

de las querellantes de ocultar sus identidades y no testificar en vivo, y así resistirse al espectáculo. Exploramos las múltiples mediaciones de relacionamiento que se producen en el espacio judicial, mediante la constante traducción, interpretación y (re) presentación de las experiencias de violencia de las mujeres indígenas al lenguaje hegemónico por parte de jueces, abogados, peritos y públicos. Concluimos con una breve reflexión sobre el concepto de *nos-otras* de Gloria Andalzúa, como una forma de pensar las relaciones de interacción empática dentro, y no por fuera, del tiempo y espacio colonizado.

Situarnos: la reflexividad del investigador intermediario

El Ser y el Otro están intrínsecamente entrelazados [...] Aunque lo nieguen, los investigadores cualitativos siempre están implicados en el guion [*hyphen*]. Cuando optamos [...] simplemente por escribir *acerca de* quienes han sido considerados como los Otros, negamos el guion [...] Por *trabajar el guion* [*working the hyphen*], me refiero a que los investigadores indagamos cómo nos relacionamos con los contextos que estudiamos y con nuestros informantes [...] Trabajar el guion significa crear oportunidades para que investigadores e informantes discutan lo que está y lo que no está “ocurriendo entre ellos” (Fine, 1994, p. 72; énfasis original).

Como se plantea en la introducción de este volumen, cada capítulo aborda las distintas formas en las cuales las emociones y el afecto informan, facilitan y restringen las relaciones entre mujeres y hombres en posiciones distintas que luchan por un mundo mejor, incluyendo a quienes, como nosotras, somos académicas activistas que acompañamos a las protagonistas mayas en la construcción de significado y conocimiento “de abajo hacia arriba”. Reconocemos e identificamos la posición de la investigadora como parte integral de la construcción conjunta de conocimiento(s) mediante procesos iterativos de acción-reflexión, a partir de los cuales comprendimos el protagonismo maya, mestizo y ladino en la búsqueda de justicia y la reparación integral en Guatemala después del genocidio. La investigación-acción feminista es constructivista y participativa, genera, interpreta e informa sobre múltiples procesos creativos que facilitan la construcción de “datos” y sirven de base para el(los) nuevo(s) conocimiento(s). Aunque lo mencionan con frecuencia quienes practican la investigación-acción y quienes han adoptado el enfoque interpretativo en la investigación científica social, relativamente pocos estudios abordan la reflexividad de los investigadores, incluyendo su posición y trabajo como co-constructores de

conocimiento. Desarrollando la obra de Michelle Fine, Leeat Granek (2013) nos invita a incorporar una “epistemología del guion”, es decir, reconocer las formas en las cuales el investigador-participante no se posiciona de manera dicotómica, unido por un guion, sino más bien refleja la intersubjetividad, en la cual “el Ser y el Otro no están en extremos opuestos de la línea pulsante, sino [...] en un proceso constante de co-creación del otro en la dinámica de la investigación y, por lo tanto, dependen fundamentalmente el uno del otro” (2013, p. 180). Al posicionarse de esta manera, se reconoce que todo conocimiento es dialógico (Crosby y Lykes, 2019), mientras que se hace explícito el poder de la intermediaria, con frecuencia tácito, para nombrar las experiencias de aquellos cuyas historias buscan narrar o (re)presentar. Granek (2013) identifica un segundo conjunto de relaciones entre el investigador y la audiencia, al cual volveremos a continuación de cara a las múltiples relaciones involucradas en y mediante el juicio Sepur Zarco. La autora caracteriza esta relación intersubjetiva como:

[...] un tipo distinto de línea o guion [que es] co-creado; uno que se mueve desde la dinámica investigador/investigado hacia el ámbito investigador/audiencia, pero que lleva consigo todas las suposiciones de interconexión, intersubjetividad y vulnerabilidad mutua, empatía y cuidado que caracterizan la relación yo/otro en la investigación cualitativa (Granek, 2013, p. 151).

Rachel Shaw propone que la reflexividad es un recurso metodológico:

[...] me manejo proactivamente en mis interacciones con mis participantes y con el mundo y exploro activamente la forma en que estos encuentros afectan mis creencias y conocimiento preexistentes –mis conocimientos previos– con el fin de comprender nuevamente el fenómeno que estoy estudiando (2010, p. 241).

Es fundamental que la reflexividad del investigador no se convierta en el centro, sosteniendo y reproduciendo el conocimiento previo del investigador en vez del (de los) conocimiento(s) de los participantes que se co-construye(n) en y mediante el guion relacional mencionado anteriormente. Así, Shaw (2010) advierte que estos esfuerzos reflexivos no deben involuntariamente desplazar la narrativa de los participantes, o en nuestro caso de las protagonistas, que ocurre quizás con más frecuencia en el ejercicio inconsciente de poder de la investigadora. Aquí, la hipótesis –es decir, que el(los) conocimiento(s) construido(s) dentro de los procesos de acompañamiento se encarnan y realizan mediante procesos afectivos y emocionales– complejiza aún

más la posible circulación del poder que desplaza o replantea, en vez de centrar, las experiencias de las protagonistas. Por tanto, tomamos en cuenta dónde estamos situadas en la intersección entre género, “raza”, clase social, nacionalidad, lenguaje y educación, que son algunas de las identidades y posiciones mediante las cuales el poder circula en nuestras colaboraciones, las cuales corren el riesgo a pesar de, o quizás debido a, estas comunidades emocionales estratégicas, de reproducir las relaciones de poder colonial y hegemónico que criticamos y buscamos rectificar.

Cada una de nosotras ha trabajado como intermediaria en comunidades indígenas en Guatemala y en otros lugares. No obstante, somos “ajenas” no sólo a las realidades de las mujeres indígenas sino también a las experiencias particulares de las 54 protagonistas mayas que sobrevivieron a la violencia de género racializada durante el conflicto armado de Guatemala. Alison Crosby es una mujer blanca, de clase media-alta, escocesa y canadiense, que estudió sociología en el Reino Unido y Canadá. Ha trabajado como investigadora y activista en Guatemala desde el comienzo de la década de 1990. Antes de asumir un cargo académico en 2007, trabajó por seis años en la organización canadiense de justicia social Inter Pares haciendo acompañamiento a movimientos sociales en América Latina, incluyendo el trabajo preparatorio con las 54 protagonistas mayas en Guatemala que empezó en 2003. Brinton Lykes es una mujer blanca, de clase media-alta, nacida en los Estados Unidos y criada en Nueva Orleans, Luisiana. Estudió en París durante el movimiento estudiantil de 1968 y completó una licenciatura en teología de la liberación antes de obtener un doctorado en psicología cultural y comunitaria. Es una académica comprometida socialmente que ha utilizado las artes creativas y las creencias y prácticas locales en su acompañamiento a mujeres, niñas y niños mayas en el pueblo y las aldeas de Chajul, El Quiché, Guatemala, y en los refugios en México y los Estados Unidos desde principios de la década de 1980. Fabienne Doiron es una mujer blanca, de clase media-alta, canadiense, cuyo trabajo de posgrado interdisciplinario ha centrado en temas de género y posconflicto en Guatemala. Desde 2005, su participación en la red de solidaridad Maritimes-Guatemala Breaking the Silence Network ha incidido en su comprensión y compromiso con las luchas por la justicia social. Esta red trabaja con grupos de base en Guatemala desde 1988 basándose en relaciones de mutualidad y solidaridad. Actualmente termina su disertación doctoral sobre femi(n)icidio y violencia de género racializada en Guatemala. Todas hablamos español, aunque el español es nuestro segundo o tercer idioma y ninguna de nosotras domina un idioma maya. Como personas blancas privilegiadas que venimos del norte, los legados del colonialismo que permean el tejido social de Guatemala y las dinámicas del racismo que oprimen las poblaciones indígenas y las marginaliza

de muchos espacios sociales y políticos nos otorgan beneficios. Además, somos ciudadanas de países que están fuertemente implicados en la violencia y genocidio en Guatemala y/o que tienen intereses económicos dominantes en las industrias extractivas que buscan sacar a las comunidades mayas de sus territorios ancestrales y perpetuar la violencia colonial (Solano, 2013). Estas identidades y circulación del poder compartidas, y no tan compartidas, informan, facilitan, restringen y también contribuyen a rupturas dentro de las comunidades emocionales estratégicas hipotetizadas [*hyphothesized*] discutidas en este capítulo.

Construyendo una comunidad emocional estratégica a partir del daño sexual

A raíz de la finalización de los acuerdos de paz en 1996, después de 36 años de un devastador conflicto armado, un informe publicado en 1999 por la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH), patrocinado por la Organización de las Naciones Unidas, encontró que más de 200 mil personas fueron asesinadas durante la guerra, más de 45 mil fueron desaparecidas, 1.5 millones fueron desplazadas internamente y 150 mil tuvieron que huir del país (CEH, 1999). La violencia estuvo dirigida fundamentalmente a la población indígena, con 626 masacres cometidas en comunidades rurales mayas. La CEH descubrió que, en la década de 1980, durante el régimen de Ríos Montt y el apogeo de las políticas contrainsurgentes de tierra arrasada, se cometieron actos de genocidio contra grupos mayas específicos. La violencia se cometió por motivos de género y sexo, así como de “raza” y de clase, siendo las mujeres mayas, rurales y pobres el objeto específico del daño sexual. La CEH concluyó que la violencia sexual fue utilizada como un arma de genocidio.

El informe de la CEH identificó 1 465 casos de violencia sexual y estableció que 88.7% de las víctimas fueron mujeres mayas (CEH, 1999, tomo 3, p. 23). El informe reconoció que estos casos son sólo una fracción de lo que se sabe fue una conducta generalizada y sistemática. En 2003, 54 mujeres mayas, víctimas de violencia sexual durante la guerra, se reunieron en grupos de apoyo, acompañadas por el Consorcio Actoras de Cambio (en adelante, “el Consorcio”), compuesta por dos organizaciones, UNAMG y el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP) y algunas activistas feministas independientes. Las 54 protagonistas mayas provienen de tres diferentes regiones del país: 21 mujeres del grupo étnico q’eqchi’ de Alta Verapaz (incluyendo las 15 protagonistas de lo que sería el caso Sepur Zarco), 14 mujeres

kaqchikel de Chimaltenango, siete mam, seis chuj y seis mujeres retornadas (quienes se refugiaron en México durante la guerra y no se identifican por grupo étnico) de Huehuetenango. La mayoría aún no le había contado “formalmente” a sus familias, amigos y vecinos lo que les había pasado; los miembros de la comunidad a veces se referían a ellas como “las esposas de los soldados” y a menudo los perpetradores aún vivían en sus comunidades o en áreas adyacentes (Fulchiron *et al.*, 2009). Las experiencias de las protagonistas de violencia sexual y otras formas de violencia durante la guerra, así como sus estrategias de resistencia y lucha diaria, fueron multifacéticas y específicas al contexto, según las particularidades de la guerra en su región. Como tal, el sentido y significado, los efectos y el impacto del daño no son ni fijos ni homogéneos.

Por supuesto que la violencia está profundamente encarnada (Taylor, 2003), por lo que los talleres con las protagonistas, facilitados por el Consorcio entre 2003 y 2008, incorporaron al cuerpo y a las emociones internalizadas, lo que complementó a los grupos de apoyo psicosocial basados más en la oralidad que también se organizaron (Fulchiron *et al.*, 2009). Se utilizaron técnicas como el masaje y la danza para construir confianza entre las protagonistas y hacerlas sentir más cómodas con su cuerpo y con los cuerpos de las demás. Fulchiron *et al.* (2009) sugieren que las mujeres se demoraron en aceptar estos enfoques encarnados y que las intérpretes y sanadoras mayas que las acompañaron intentaron respetar sus vacilaciones mientras adoptaban diferentes estrategias para introducir las al dolor encarnado que llevaban dentro.

En un taller que facilitamos en junio de 2013, las participantes reflexionaron sobre su experiencia de integrarse a los procesos participativos facilitados por las intermediarias durante varios años. Una protagonista dijo que: “Ahorita [nos] sentimos contentas, antes nos daba vergüenza opinar y hablar, pero ahora ya no”. Otras describieron las relaciones de confianza que habían construido entre ellas como mujeres en sus comunidades: “Si es necesario darles apoyo a las demás compañeras, no me voy a quedar con las manos cruzadas si veo a otras mujeres sufriendo”. Esta relación afectiva la experimentaron como algo dialógico, “cuando otra compañera nos ayuda, nos ponemos alegres”. Así, a pesar de las múltiples diferencias, incluyendo la etnolingüística (a menudo se comunican entre ellas por medio de intérpretes), sus experiencias de exilio interno o externo durante o después del conflicto armado, el retorno a sus comunidades de origen o el haber sido obligadas a reubicarse en tierras a menudo no productivas y/o haber recibido uno o múltiples pagos como resarcimiento, ellas ofrecieron y recibieron acompañamiento recíproco. Hablaron y escucharon unas de otras que no eran las únicas que habían sufrido experiencias de

violencia sexual o la pérdida de sus maridos, hijas e hijos, animales y hogares. En las palabras de una protagonista kaqchikel, al reflexionar sobre su participación en los talleres facilitados por diferentes intermediarias, incluyendo nosotras:

Cuando fui allá, aún guardaba mis problemas en mi corazón. No tenía suficiente confianza para contar mis historias de la guerra; cada una tenía problemas diferentes. Pero cuando empecé a hablar en el grupo, vi que no estaba sola, que no era la única [...] Fue en estos talleres que llegué a comprender que soy una mujer. Que tengo derechos, que después de todo puedo recuperar mi vida.

A medida que avanzó la IAP feminista, nos dimos cuenta de la importancia de las relaciones entre las protagonistas como sobrevivientes directas, de descubrir que lo que les había pasado también les había pasado a muchas otras mujeres indígenas en otras partes del país, que no había sido su culpa y que el Estado era responsable. Proponemos que esta es la primera de lo que sugerimos son múltiples comunidades emocionales estratégicas entrelazadas o de lo que hemos llamado una “comunidad de mujeres” entre las protagonistas mayas (Lykes y Crosby, 2015).

Estos talleres y los procesos organizativos más amplios también crearon espacios en los cuales las protagonistas y las intermediarias se encontraron, establecieron lo que Patricia Maguire (1987) denomina “confianza suficiente” y facilitaron relaciones de afecto que reflejan el acompañamiento de “personas ajenas” a las protagonistas en su lucha por la justicia y la reparación integral de los daños sufridos. Los procesos interactivos de acción-reflexión de la IAP feminista brindaron oportunidades a partir de las cuales las intermediarias participaron dentro y a partir de sus identidades profesionales, (re)presentando sus imaginarios individuales y compartidos sobre las masculinidades hegemónicas, la violencia sexual, la búsqueda de la verdad y la reparación, y el sentido de la justicia, entre otros temas (Crosby y Lykes, 2019). Dentro y mediante estas experiencias, las protagonistas interrogaron de manera crítica y participaron en reflexiones dialógicas sobre las representaciones creativas de las intermediarias, y viceversa, formando lo que sugerimos aquí es una segunda comunidad emocional estratégica; construida a partir de las diferentes experiencias de confianza entre las intermediarias y entre éstas y las protagonistas.

Académicos indígenas han criticado la tendencia de investigadoras extranjeras, como nosotras, de patologizar el daño como una experiencia singular de los indígenas y han instado más bien a centrarse en la resiliencia, la supervivencia [*survivance*] (Vizenor, 2008), el deseo, “la esperanza, las visiones, la sabiduría de las vidas vividas y las comunidades” (Tuck, 2009, p. 417). Estas reflexiones críticas son especialmente

significativas cuando se trabaja con las secuelas de la violencia genocida, en las cuales los mecanismos de justicia transicional dependen en gran parte de los testimonios de los daños causados. La IAP feminista encaminó múltiples procesos relacionales hacia la construcción de una comprensión dialógica, que permitió a las protagonistas hablar no sólo de su dolor y de “llevar la carga pesada del empobrecimiento”, lo que identificaron como un aspecto clave de “la violencia en contra de las mujeres” (Crosby, Lykes y Caxaj, 2016), sino también de un rango más amplio de emociones, como la pérdida y el dolor, la ira contra los perpetradores y la indignación por la duplicidad y complicidad del Estado guatemalteco en los daños que sufrieron y las respuestas a éstos. También escuchamos afirmaciones constantes de agencia, resiliencia, esperanza y liberación. En las palabras de una protagonista chuj al describir su recorrido emocional: “[no tengo] ni miedo, ni pena, ni vergüenza [...] ahora ya soy capaz de hacer todo lo que yo quiero. Soy como un pajarito, ya tengo alas completas”.

No obstante, como sostiene Hesford (2011), las relaciones de identificación entre sobrevivientes directos y oyentes empáticos se rompen continuamente dentro de procesos con los cuales se busca documentar las violaciones a los derechos humanos. Como tales, estas relaciones son necesarias e inherentemente problemáticas y, como se sugiere en nuestra propia reflexión de autopoicionamiento descrita anteriormente, son conformadas por las mismas estructuras y condiciones de violencia que causaron el daño en primer lugar. Las luchas por la justicia de género y la reparación integral, en las que nos involucramos tanto individual como colectivamente, también fueron estructuradas por y mediante regímenes de derechos internacionales más amplios, los cuales a su vez son informados por “la subjetividad y las concepciones occidentales de lo humano” (Eng, 2011, p. 580). Si bien los procesos participativos de acompañamiento descritos en este capítulo intentaron alterar el privilegio de autor al pedirle a las protagonistas (re)narrar sus narrativas de dolor y trauma, la persecución judicial y los programas de resarcimiento en las que las mismas intermediarias acompañaron a las protagonistas dependen de estas narrativas. Es a este dilema al que se refiere Hesford (2011) cuando habla de la “crisis de testificar” que surge del imperativo contenido en el paradigma de los derechos humanos de (re)presentar la violencia para poder detenerla. Estas (re)presentaciones, incluyendo aquellas facilitadas por la IAP feminista, se enfrentan a la imposibilidad de ser capaces de conocer el dolor de otros (Das, 2007); y, cuando las violaciones están enraizadas en la opresión colonial, la suposición de que uno sí puede conocer el dolor de otros es un acto colonial en sí mismo; una vez más, el yo se afirma a expensas del otro; el dolor es realmente *mío* (Hartman, 1997).

El “género” en sí mismo como punto universal de identificación entre mujeres, y la suposición de que todas las mujeres son igualmente vulnerables a ser violadas sexualmente (Brownmiller, 1986), ha sido criticado también por su tendencia a ocultar –y, al mismo tiempo, centrar– el privilegio colonial y a las mujeres blancas occidentales que están implicadas en ese privilegio, a expensas de la desaparición y objetivación de las formas de conocer y ser propias de los indígenas, negros y otros (Jaleel, 2013). El ámbito legal tiene una capacidad especial de hacer un espectáculo del daño sexual y producir abyección de género y “raza” o la figura de “la mujer violada” para el consumo de audiencias predominantemente blancas y occidentales (Kapur, 2002). Asimismo, como argumenta Nicola Henry en su análisis de juicios internacionales de crímenes de guerra: “la violación es una práctica que produce identidad. A menudo la subjetividad depende de las narrativas de daño y victimización” (2009, p. 131). Pero Henry (2009) también nos previene de asumir que durante los procesos judiciales se actúa sobre las mujeres; más bien, ellas actúan intencionalmente como agentes y son resilientes. En nuestro análisis de los componentes emocionales y afectivos del juicio Sepur Zarco, tenemos el desafío de rechazar la lectura binaria de los procesos judiciales como “buenos” o “malos”, más bien debemos explorar los múltiples guiones de relacionamiento [*hyphenated relationships*]; es decir, las complejidades que emergen dentro del grupo de sobrevivientes directas, y entre ellas y las oyentes empáticas, las intermediarias, y audiencias más amplias. Nuestro análisis de las relaciones articuladas que emergen en las múltiples comunidades emocionales estratégicas que se realizan en y mediante el juicio Sepur Zarco se basa en las notas que tomamos durante el juicio, así como en un informe que analiza el juicio y el impacto del mismo, producido recientemente por la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad en coordinación con la organización internacional Impunity Watch (Impunity Watch y Alianza, 2017).

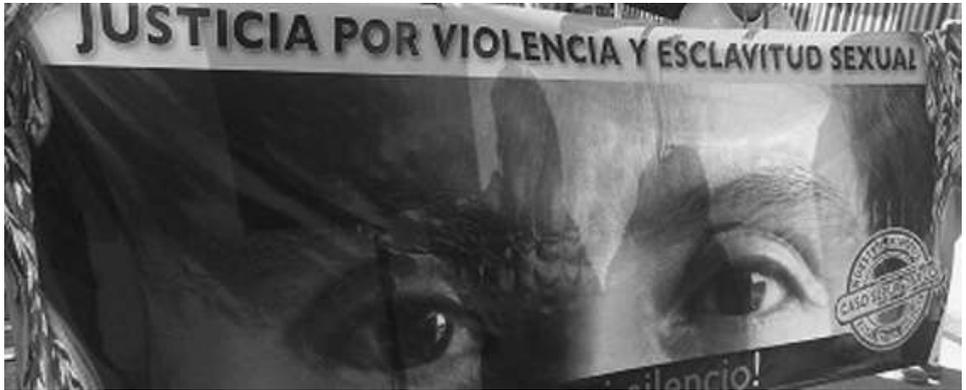
Judicializar el daño sexual: El juicio Sepur Zarco

En 2008, cuando concluyó el Consorcio, UNAMG y ECAP empezaron a trabajar con el grupo de abogadas feministas Mujeres Transformando el Mundo (MTM) en una estrategia multifacética para apoyar las luchas de las protagonistas por la reparación integral y la justicia. De ahí nació la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad (en adelante, “la Alianza”). Con el fin de sentar las bases para un posible proceso legal, en 2010 la Alianza organizó un Tribunal de Conciencia contra la Violencia

Sexual hacia las Mujeres durante el Conflicto Armado Interno, durante el cual siete protagonistas testificaron sobre sus experiencias frente a un panel internacional de magistradas de conciencia y una audiencia de más de 800 guatemaltecos y extranjeros (Crosby y Lykes, 2011). Después del Tribunal, 15 mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco decidieron participar en un proceso legal. Ellas habían sido víctimas de violencia sexual sistemática y trabajo forzado en el destacamento militar Sepur Zarco después del secuestro, la tortura y la desaparición de sus maridos, quienes habían estado luchando por la legalización de sus tierras. La Alianza acompañó a las mujeres q'eqchi' en la preparación del caso, brindando apoyo psicosocial y jurídico, y sus organizaciones participaron como querellantes adhesivas en el juicio que se llevó a cabo en la ciudad de Guatemala, en febrero de 2016.

El juicio, que duró cuatro semanas, incluyó videos del testimonio de las 15 querellantes durante una audiencia preliminar en 2012 (para que no testificaran nuevamente), 28 declaraciones de testigos y 18 informes periciales (históricos, médicos, psiquiátricos, psicosociales, forenses, culturales, lingüísticos, entre otros) y de ocho testigos para la defensa (de los 48 que originalmente se suponía iban a ser llamados a testificar). Durante la lectura de la condena de los perpetradores, la magistrada Barrios, quien presidió el Tribunal, describió la violencia que habían sufrido las mujeres, basándose extensamente en los testimonios de los testigos y expertos, explicó que las pruebas demostraron que los acusados tenían responsabilidad de mando por la violencia cometida e hizo énfasis en la inocencia de las mujeres. Indicó que “los juzgadores creemos firmemente en los testimonios de las mujeres que fueron violadas sexualmente en Sepur Zarco” (Organismo Judicial, 26 de febrero de 2016).

Como dijo una de las querellantes, Demecia Yat, citada al comienzo del capítulo, las protagonistas estuvieron felices de haber sido escuchadas por el sistema judicial. Sus múltiples declaraciones afectivas sobre su participación en el proceso judicial reflejan el haber sido escuchadas y, más importante aún, el que creyeron en ellas y se afirmaron sus verdades. En palabras de otra demandante: “Yo me siento contenta porque estamos diciendo la verdad, no mentimos, sufrimos” (Impunity Watch y Alianza, 2017, p. 27). La presencia y condena de los perpetradores infundieron una sensación de tranquilidad y alivio. Estas reacciones afectivas al juicio nos recuerdan nuevamente el relacionamiento que hace parte de estos procesos; la importancia de la interacción de las protagonistas con sus interlocutores, de la relación entre las sobrevivientes y los testigos, entre las sobrevivientes y otras intermediarias y audiencias, cuya forma y contenido serán explicados con más detalle en la siguiente sección.



Pendón de la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad: "Justicia para la violencia y la esclavitud sexual". Marcha en conmemoración del Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, ciudad de Guatemala, 25 de noviembre de 2014. Fotografía de Lisa Rankin.

¿Ver para creer? Interrupciones afectivas

Al igual que en el Tribunal de Conciencia de 2010 y en la audiencia preliminar de 2012, durante el juicio, las querellantes ocultaron sus identidades con coloridos perrajes. Su interrupción de la “epistemología ocular” (Hesford, 2011, p. 29) provocó una interesante gama de respuestas emocionales –más que todo incredulidad e incomodidad– en los distintos conjuntos de audiencias en este juicio. Para algunos de los círculos feministas, que constituyeron una de las comunidades emocionales estratégicas mencionadas anteriormente y que estuvieron en el público en el Tribunal de 2010 y en el juicio, ocultar la identidad señala la incapacidad de superar la condición de víctima y, de hecho, implica someterse a “un sistema judicial que necesita víctimas en lugar de personas. Mientras más golpeado, más débil, más vulnerable te ves ante los jueces, es mejor” (Hernández, 2016, citada en Impunity Watch y Alianza, 2017, p. 68; véase también Crosby y Lykes, 2011). Las respuestas del público –tanto positivas como negativas– son un ejemplo de la “crisis de testificar” y de las rupturas de identificación en los procesos de documentación de derechos humanos que señala Hesford. Las querellantes mismas hacen hincapié en esta ruptura y en la imposibilidad de una “fusión empática” entre la sobreviviente y la audiencia. Su experiencia, y su agencia, nunca podrán ser nuestras y nunca podrán ser plenamente comprendidas. Como sostuvo Demecia Yat:

Una de las razones de usar el perraje, de cubrir nuestro rostro, es por la seguridad de nosotras. Cuando vamos a llegar a nuestra comunidad no sabemos quiénes van a estar ahí alrededor de nosotros. Cuando estamos acá en la ciudad sabemos que están las organizaciones, están apoyando, pero al llegar allá las organizaciones ya no están, nosotras ya estamos solas en nuestras casas, salimos en las comunidades y tengo ese derecho de decidir que tengo que cubrir mi rostro (Impunity Watch y Alianza, 2017, p. 46).

Como se mencionó arriba, las querellantes no testificaron en vivo; en el juicio se utilizaron videos de sus testimonios de 2012 para evitar que tuvieran que contar nuevamente sus narraciones de daño y violencia. Esta estrategia socava el espectáculo de las historias de dolor del otro marcado por la “raza” y el género para el placer de un público cuya mismidad se afirma en estas (re)presentaciones de lo “espantoso y horrible” (Hartman, 1997, p. 7). No obstante, el uso de testimonios en video también puede tener un efecto de distanciamiento y aplanamiento en el público; al aparecer en una pantalla, ellas pueden parecer menos “reales” que las víctimas encarnadas que están sentadas en la corte. Y significó que quienes sí testificaron en vivo

—los testigos presenciales y los peritos, así como los abogados— fueron el centro de atención como interlocutores entre las querellantes y el público.

La dinámica y jerarquía del tribunal sólo sirvieron para agravar el aplanamiento y dispersión de las voces de las 15 querellantes. Debido a que las reglas de procedimiento estipulan que los testimonios “en vivo” serán priorizados y escuchados antes que otras formas de prueba, los videos de los testimonios de las mujeres fueron escuchados por separado y en momentos aparentemente aleatorios; es decir, cuando no se presentaba algún testigo agendado o cuando por algún otro motivo el tribunal tenía tiempo libre. Por lo tanto, el juicio abrió con el testimonio de varios hombres de la etnia q’eqchi’ quienes habían sido obligados a trabajar en el destacamento militar Sepur Zarco, donde presenciaron algunas de las violaciones objeto del juicio y al mismo tiempo sufrieron abusos. Escuchar los testimonios de los hombres q’eqchi’ sobre sus experiencias de violencia de género racializada en Sepur Zarco y en otros destacamentos militares de la región cuestionó la asociación de la condición de víctima con la feminidad y la feminización de las emociones, aunque también es importante notar que los cuerpos indígenas y racializados son a menudo feminizados y se leen como “emocionales”, independiente de su género (Ahmed, 2015). Como muchos de los testigos presenciales —la mayoría hombres—, ellos testificaban por primera vez en un espacio público sobre sus experiencias de violencia y daño, estos testimonios estuvieron emocionalmente encarnados. Como describió Fabienne en las notas que tomó en el juicio, con un testigo:

[...] parecía que estaba a punto de explotar. Su cuerpo imitaba las fluctuaciones de su voz, sus manos se movían hacia arriba y se quedaba agachado, medio parado por encima de su asiento antes de volver a sentarse. En un momento, mientras hablaba de haber sido llevado al destacamento militar, se paró y levantó su camisa, señalando energicamente diferentes lugares de su pecho, mostrando las cicatrices de los golpes que recibió y los huesos que le fracturaron, sin darle tiempo al intérprete de traducir. Cuando le preguntaron si podía identificar a “Don Canche” (Valdez Asig), lo miró fijamente, parecía estarle recriminando.

Sentada en la corte, Fabienne notó que la emoción y agitación con las cuales este testigo relató la violencia que sufrió varias décadas atrás, contrastaba dramáticamente con la (re)presentación “aplanada” de los testimonios de las 15 querellantes, proyectada en la pared de la corte por encima de las cabezas de los magistrados. Aunque de hecho las querellantes estaban presentes en la corte, sentadas detrás de sus abogados, su presencia era silenciosa y oculta.

Aun antes de escuchar todos los videos con las declaraciones de las querellantes, el tribunal comenzó a escuchar la mediación y verificación de estos testimonios por parte de los 18 peritos. Aunque muchos de los peritos habían entrevistado a las querellantes durante la elaboración de sus informes, algunos tenían una larga relación con ellas como intermediarias en el contexto del trabajo adelantado por la Alianza. Este es el caso de la psicóloga Mónica Pinzón, quien trabajó por muchos años con ECAP, y la antropóloga maya k'iche' Irma Alicia Velásquez Nimatuj, quien acompañó el trabajo de la Alianza durante varios años y había participado en el Tribunal de Conciencia del 2010. Así, sus informes periciales estaban enmarcados en las relaciones construidas con las protagonistas a lo largo del tiempo y, de alguna manera, la comunidad emocional estratégica que habían formado con estas mujeres estaba reflejada en sus informes, al mismo tiempo que se quebraba con la jerarquía en la corte.

En su informe pericial, Velásquez (2016) habla de las relaciones de las querellantes con sus maridos desaparecidos, mediadas por sus informes de las entrevistas sostenidas con ellas en Sepur Zarco. Habla de los sueños intensos reportados por la mayor parte de las querellantes q'eqchi' en los cuales sus maridos habían aparecido “como si estuviera vivo” (2016, p. 31) y habían hablado con ellas. En sus entrevistas, Velásquez y las protagonistas construyeron conjuntamente los significados socioemocionales mediante los cuales las protagonistas pudieron verbalizar sus pérdidas y sus múltiples respuestas emocionales y físicas a la ausencia-presencia de sus compañeros de vida. Esta comunidad emocional estratégica se construyó mediante las visitas de Velásquez a las mujeres en sus comunidades, pero debió ser reformulada debido a las exigencias del proceso judicial, el cual requirió una actuación pública ante el tribunal y los distintos públicos que observaban, rompiendo así la intimidad que había permitido co-construir el(los) conocimiento(s) presentado(s).

En el contexto de la jerarquía del tribunal, los peritos desempeñan un papel de traducción y validación: se espera que ellos usen su formación y conocimiento profesional en su área de especialización en la tarea de interpretar para la corte los testimonios de los testigos y las demás pruebas. En cierto sentido, se les otorga el poder de determinar si las experiencias de las querellantes son efectivamente “ciertas”. Aunque muchos peritos, incluyendo los que participaron en el juicio Sepur Zarco, entienden su papel como uno de defensor e intermediario y, a veces, como propone Stephen (2017), logran “romper” las construcciones dominantes y perjudiciales de “raza”/etnia o género, es cierto que “en este marco, la ‘historia’, ‘declaración’ o ‘declaración jurada’ de la querellante no necesariamente se valida por sí misma —ya sea por la experiencia de vida o información específica que contiene o por el sistema de conocimiento que representa” (2017, p. 100). De hecho, en las notas que

tomó durante el juicio, Fabienne reflexionaba sobre el hecho de que las pruebas presentadas eran más que todo “para el tribunal” —una historia amoldada por y para ese espacio—, lo que nos lleva a preguntarnos sobre el impacto que tiene esta representación de experticia en las querellantes; que tantas personas se presenten como “expertos” en su dolor y sufrimiento y que discuten acerca de éstos en un lenguaje a menudo inaccesible. Según comentó Fabienne en ese momento, esto se sintió de manera especialmente intensa cuando Karen Peña Juárez, la perita en psiquiatría forense, testificó que las mujeres nunca se recuperarían de algunos de los daños causados por la violencia que sufrieron y que este daño era “permanente”. Ella dio su testimonio en frente de las querellantes, pero en español, por lo cual no quedó claro si escucharon o entendieron lo que ella había dicho. El alivio de que no hubieran escuchado este pronóstico estuvo acompañado de indignación por el hecho de que la audiencia o público podría tener más información sobre la salud de las protagonistas que ellas mismas. Este momento específico, así como el escaso acceso a servicios de interpretación para las querellantes y para los demás asistentes indígenas al juicio, visibilizaron las divisiones dentro del público en términos de quiénes tenían acceso a qué conocimiento o a la comprensión del proceso judicial.

Los marcos de derechos en los que se basan los juicios tienen impactos y efectos inmediatos sobre las víctimas indígenas y son tan sólo un componente más del proceso sistémico más amplio de la judicialización (occidental) de la vida indígena. Por tanto, las comunidades indígenas que han sufrido violaciones y rupturas deben ser rescatadas y “sanadas” (Million, 2013) del impacto de estas violaciones por el mismo régimen colonial responsable por haberlas cometido, un proceso que borre (o asimile) la indigeneidad en sí. El “género” también se convierte en un elemento integral de la narrativa del rescate colonial (Ahmed, 2000). Nos llamó la atención que el juicio Sepur Zarco estuviera representado predominantemente como una lucha por la justicia de género, pero no por la justicia indígena, a pesar de que las querellantes situaban sus experiencias dentro de las historias colectivas del despojo de tierras de los pueblos indígenas. De hecho, aunque las querellantes adhesivas redoblaron sus esfuerzos por resaltar que el despojo de tierras era un tema central en los daños cometidos, la indigeneidad, el racismo y la persistente colonización fueron constantemente borrados de los análisis del juicio y de las respuestas del público. Por ejemplo, el análisis de los medios que se presenta a continuación describe a las querellantes como “las fuertes” pero no menciona el ámbito colonial que produce el despojo y el privilegio:

Sus perrajes de colores, como flores hermosas, las acompañaron para exigir que se admitiera que esto no debió pasarle a nadie nunca, para asegurarse de que estos crímenes no quedaran impunes. Ellas son las fuertes, y nosotros, la Guatemala rota y frágil que todavía no encuentra cómo mirarse a sí misma y reconocerse, aceptarse y comenzar a sanar [...] Ellas nos heredaron dignidad en lugar de silencio (Cosenza, 1 de marzo de 2016, citado en Impunity Watch y Alianza, 2017, p. 70).

Esto se resalta aún más en la declaración de la ganadora del Premio Nobel, Jody Williams, quien asistió al juicio, en nombre de la Nobel Women's Initiative:

[...] estas 15 mujeres contaron su historia valientemente para asegurar que futuras generaciones de guatemaltecas tengan acceso a la justicia [...] alrededor del mundo, las mujeres están observando porque aún las guerras se pelean sobre los cuerpos de las mujeres. Este caso es un paso importante hacia la erradicación de casi una completa impunidad por crímenes tan horribles (Impunity Watch y Alianza, 2017, p. 71).

Como audiencia transnacional de estos performances públicos del daño, no estamos obligadas a interactuar con las formas indígenas de conocer y ser —o de emoción y encarnación. El lenguaje occidental de afecto y emoción, y las comunidades emocionales estratégicas hipotetizadas [*hyphothesized*] entre las protagonistas y las diferentes audiencias privilegian y se construyen mediante la obtención de historias individualizadas de dolor y trauma —así como de resistencia o resiliencia—, más que de historias colectivas que hacen énfasis en la integración entre el territorio y sus pueblos y señalan que el despojo estructural y el empobrecimiento constituyen “violencia contra las mujeres”. Como se mencionó, el trabajo inicial con las protagonistas empezó en 2003 y tuvo lugar fuera de sus comunidades indígenas locales —creándose más bien una “comunidad de mujeres”. No obstante, el juicio también abrió un espacio para el fortalecimiento de las relaciones locales dentro de la comunidad de Sepur Zarco y sus áreas circundantes.

Las querellantes formaron su propia organización, *Jalok U* (que significa “transformación” o “cambio” en q'eqchi'), para que actuara como querellante adhesiva en el caso (representado por su propio abogado durante el juicio) junto con UNAMG y MTM. La organización ahora cuenta con más de 70 mujeres y hombres miembros que trabajan juntos para garantizar las reparaciones comunitarias después del juicio. Durante este último, se formó una red de 41 familiares de las querellantes (mayoritariamente hijos e hijas), “creada a partir de vínculos emocionales y familiares” como una red primaria de seguridad (Impunity Watch y Alianza, 2017, p. 35). Las

querellantes y la Alianza trabajaron también con las autoridades comunitarias, con otras mujeres sobrevivientes de la región y de otras partes del país, y con jóvenes para construir una comunidad más amplia de apoyo para el juicio y el periodo posterior. Después del juicio, la comunidad de Sepur Zarco les dio la bienvenida a las querellantes con un festival comunitario y realizaron otro el siguiente año. Demecia Yat describió la respuesta de otras mujeres también sobrevivientes de violencia: “qué bueno que ustedes se organizaron, qué bueno que ustedes tuvieron esa fuerza de ir a pedir justicia, qué bueno que los señores ya están encarcelados” (Impunity Watch y Alianza, 2017, p. 40). Los jóvenes están utilizando el teatro como un medio para concientizar y conseguir apoyo dentro de la comunidad para el tema de violencia sexual. Lo que más quieren las protagonistas y lo que motiva su trabajo comunitario es “que sus hijas, nietas, bisnietas y demás mujeres de sus familias y comunidades no tengan que vivir lo que ellas sufrieron” (Impunity Watch y Alianza, 2017, p. 38). De esta manera, las querellantes q’eqchi’ que habían desarrollado una comunidad emocional estratégica de mujeres con otras protagonistas mayas ahora han creado una comunidad emocional estratégica, geográficamente local, con los hombres, las mujeres, los jóvenes, las niñas y niños de Sepur Zarco y las aldeas circundantes.

La descolonización de la emoción: hacia *nos-otras*

Los testimonios de derechos humanos [...] corren el riesgo de *voyerismo* y mercantilización, y no quiero minimizar estos riesgos. No obstante, el “usted” al que se dirigen los testimonios de derechos humanos también abre la posibilidad de formas alternativas de escuchar, testificar y de “memoria imprevista” [...] Como propone Roger Simon en otro contexto, los testimonios de derechos humanos nos piden considerar “¿cómo y por qué importaría si las narrativas de violencia sistemática y sus legados hicieran parte de [nuestros] escenarios de conmemoración?”. Podríamos ver esta encarnación como una instanciación de la intersubjetividad de la memoria y de ser testigo (Hesford, 2011, p. 122).

Como sugiere Hesford, los procesos de escuchar y, en sus palabras, ser testigo de las narraciones de las protagonistas sobre el sufrimiento social y sus actuaciones de alegría, alivio y conexión entre sí han creado oportunidades para la co-construcción de conocimiento(s) “de abajo hacia arriba”, así como múltiples oportunidades para “estar en el mundo” intersubjetivamente. Gloria Anzaldúa escribió extensamente sobre la vida en/sobre/dentro de las múltiples fronteras que ella habitó desde su

nacimiento hasta su muerte en la frontera entre los Estados Unidos y México; una autora distinguida que adoptaba múltiples subjetividades y se situaba en sus intersticios, rechazando las diferentes formas en que fue racializada y marginalizada lingüística, social y heterosexistamente en los múltiples espacios masculinos coloniales, homofóbicos y hegemónicos que ocupó como poeta, autora, chicana y lesbiana. Nos basamos en su idea de *nos-otras* a partir de la cual exploró las posibilidades de reconfigurar el puente, que ella inicialmente caracterizó como la espalda sobre la cual caminaban las feministas blancas liberales (Moraga y Anzaldúa, 1981), hacia la reconfiguración de las relaciones dentro y entre múltiples diferencias y fronteras de marginalización como posibles espacios para construir el “hogar” (Anzaldúa y Keating, 2002). Ampliamente leída por sus contribuciones al conocimiento descolonizador generado por académicas feministas occidentales, esta autora desarrolló una comprensión del mestizaje que buscaba estructurar las múltiples “hibridaciones [*hybridities*]” de quienes nos posicionamos o estamos situadas en los intersticios de la circulación del poder que privilegia y marginaliza. Su uso del guion en la palabra española *nosotras* creó, mediante la escritura, las posibilidades de quienes están separadas por los abismos de privilegio y poder de unirse a tomar acción para lograr cambios. Como académicas activistas blancas del norte, quienes con demasiada frecuencia hemos posicionado a “otros”, invertimos su construcción para reconocer que académicas y productoras de conocimiento indígenas nos han reposicionado como “*otras*”. Y mediante las actividades y acciones realizadas al lado de las protagonistas ladinas, mestizas y mayas descritas en este texto, afirmamos las posibilidades de una comunidad emocional estratégica –siempre fluctuante, “en formación” y cuestionada– mediante la cual buscamos un mundo más justo y equitativo.

El jueves 10 de marzo de 2016, inmediatamente después del juicio Sepur Zarco, Brinton recordó las formas en que la comunidad de mujeres creada entre las 54 mujeres mayas se había ampliado para incluir a otras protagonistas e intermediarias, incluyéndonos a nosotras. La Alianza y el Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos (CALDH) organizaron un evento en la ciudad de Guatemala para celebrar el protagonismo de las 15 mujeres q’eqchi’ de Sepur Zarco. Cuando Brinton se acercó al jardín donde estaban reunidas las personas, vio a muchas de las 54 protagonistas mayas a quienes habíamos acompañado en su lucha y muchas de las intermediarias de la Alianza. Inmediatamente le llamaron la atención varias protagonistas mayas que estaban arrodilladas en el pasto con pinceles en sus manos dibujando un mural para celebrar su victoria y en el cual se representaban con las habituales imágenes florales y de pájaros en vuelo. Al quedarse observando, se le acercó una de las mujeres chuj de Huehuetenango, acompañante de las querellantes q’eqchi’ durante

el juicio, y empezó a abrazarla. Sonreía y tocaba el pecho de Brinton acariciando su corazón con un gesto lleno de alegría, en reconocimiento del camino que juntas habían recorrido. A Brinton le recordó las múltiples reuniones que habíamos compartido, de cómo había cambiado con el tiempo la manera en que nos saludaban las participantes a nosotras como acompañantes. El abrazo reemplazó al más tradicional brazo extendido que roza a una recién llegada a su comunidad. Antes, Brinton había experimentado la ruptura de este formalismo con las mujeres mayas k'iche' e ixil con quienes trabajó en Chajul, la familiaridad y el familiarismo que se extiende más allá de la organización a círculos más amplios de mujeres, niñas y niños que la reconocen después de tantos años de ir al pueblo. Dicho esto, esa ruptura del formalismo no se extendía a muchas de las aldeas rurales que conoció menos y que había visitado sólo esporádicamente. Por lo tanto, recuerda haberse sorprendido por la relativa velocidad con que ella, Alison y Fabienne habían sido "aceptadas al" círculo de quienes podrían ser tocadas por un abrazo, convirtiendo la distancia de un saludo de apenas tocar los brazos a algo mucho más familiar, un abrazo que sugería amistad. Pero el hecho de que la mujer tocara su corazón era algo que Brinton nunca antes había experimentado; un suave abrazo, un reconocimiento, una sensación de gratitud entre ellas. Brinton agradeció haber compartido una muy pequeña parte del largo viaje iniciado por estas valientes mujeres; sentía que ella, una de las 54 mujeres, la estaba envolviendo, llevándola a la celebración de la colectividad de mujeres y hombres que incluía, entre los otros mayas presentes, las mayas rurales q'eqchi' del juicio Sepur Zarco y una investigadora blanca estadounidense. Permanecieron juntas así durante lo que pareció unos 15 minutos hasta que alguien que había estado tratando de separar a los distintos subgrupos de personas para iniciar el evento de esa noche logró separarlas. Por supuesto, este momento de celebración y afirmación lleno de emoción y afecto no niega las múltiples contestaciones y perturbaciones de identificación mencionadas en este capítulo. No obstante, es un atisbo de vida en las posibilidades de posicionarse de manera intersubjetiva en/como *otras* hacia una construcción activista de una comunidad en el marco del guion [*hyphenated community*] y hacia una actuación encarnada de *nos-otras*.

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. Nueva York/Londres: Routledge.
- (2015). *The Cultural Politics of Emotion*. Nueva York/Londres: Routledge.

- Anzaldúa, Gloria y Ana Louise Keating (eds.) (2002). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. Nueva York: Routledge.
- Boal, Augusto (1985). *Theater of the Oppressed* (traducción: Charles A. McBride y Maria-Odilia Leal-McBride). Nueva York: Theatre Communications Group.
- Brownmiller, Susan (1986). *Against our Will*. Toronto: Bantam Books.
- Buss, Doris (2009). “Rethinking ‘Rape as a Weapon of War’”, *Feminist Legal Studies*, 17(2), pp. 145–163 (doi:10.1007/s10691-009-9118-5).
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) (1999). *Guatemala: Memory of Silence Tz’ut’inil Na’tab’al*. Guatemala [https://www.aaas.org/sites/default/files/migrate/uploads/mos_en.pdf].
- Crosby, Alison y M. Brinton Lykes (2011). “Mayan Women Survivors Speak: The Gendered Relations of Truth-Telling in Postwar Guatemala”, *International Journal of Transitional Justice*, 5(3), pp. 456–476 (doi:10.1093/ijtj/ijr017).
- (2019). *Beyond Repair? Mayan Women’s Protagonism in the Aftermath of Genocidal Harm*. New Brunswick/Camden/Newark: Rutgers University Press.
- Crosby, Alison, M. Brinton Lykes y Brisna Caxaj (2016). “Carrying a Heavy Load: Mayan Women’s Understandings of Reparation in the Aftermath of Genocide”, *Journal of Genocide Research*, 18(2-3), pp. 265–283 (doi:10.1080/14623528.2016.1186952).
- Das, Veena (2007). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Eng, David L. (2011). “Reparations and the Human”, *Columbia Journal of Gender and Law*, 21(2), pp. 561–583.
- Fine, Michelle (1994). “Working the Hyphens: Reinventing Self and Other in Qualitative Research”, en Denzin, Norman K. e Yvonna S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*. Londres: Sage, pp. 70–82.
- Fulchiron, Amandine, Olga Alicia Paz y Angélica López (2009). *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Guatemala: ECAP, UNAMG/F&G Editores.
- Granek, Leeat (2013). “Putting Ourselves on the Line: The Epistemology of the Hyphen, Intersubjectivity and Social Responsibility in Qualitative Research”, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 26(2), pp. 178–197 (doi:10.1080/09518398.2011.614645).
- Grupo de Mujeres Mayas Kaqila (2014). *Las voces de las mujeres persisten en la memoria colectiva de sus pueblos*. Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas Kaqila.
- Hartman, Saidiya (1997). *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Nueva York: Oxford University Press.
- Henry, Nicola (2009). “Witness to Rape: The Limits and Potential of International War Crimes Trials for Victims of Wartime Sexual Violence”, *International Journal of Transitional Justice*, 3(1), pp. 114–134 (doi:10.1093/ijtj/ijn036).
- Hesford, Wendy S. (2011). *Spectacular Rhetorics: Human Rights Visions, Recognitions, Feminisms*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.

- Impunity Watch/Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad (ECAP, MTM y UNAMG) (2017). *Cambiando el rostro de la justicia: Las claves del litigio estratégico del caso Sepur Zarco*. Ciudad de Guatemala: Impunity Watch/Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad.
- Jaleel, Rana (2013). “Weapons of Sex, Weapons of War”, *Cultural Studies*, 27(1), pp. 115-135 (doi:10.1080/09502386.2012.722302).
- Jimeno, Myriam (2010). “Emoções e política: A vítima e a construção de comunidades emocionais”, *Revista Mana*, 16(1), pp. 99-121.
- Kapur, Ratna (2002). “The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the ‘Native’ Subject in International/Post-Colonial Feminist Legal Politics”, *Harvard Human Rights Journal*, 15(1), pp. 1-38.
- Lykes, M. Brinton y Alison Crosby (2015). “Creative Methodologies as a Resource for Mayan Women’s Protagonism”, en Hamber, Brandon y Elizabeth Gallagher (eds.), *Psychosocial Perspectives on Peacebuilding*. Cham, Suiza: Springer International Publishing, pp. 147-186 (doi:10.1007/978-3-319-09937-8_5).
- Maguire, Patricia (1987). *Doing Participatory Research: A Feminist Approach*. Amherst: Center for International Education, University of Massachusetts.
- Merry, Sally Engle (2006). “Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle”, *American Anthropologist*, 108(1), pp. 38-51 (doi:10.1525/aa.2006.108.1.38).
- Million, Dian (2013). *Therapeutic Nations: Healing in an Age of Indigenous Human Rights*. Tucson: University of Arizona Press.
- Moraga, Cherríe y Gloria Anzaldúa (eds.) (1981). *This Bridget Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Shaw, Rachel L. (2010). “Embedding Reflexivity Within Experiential Qualitative Psychology”, *Qualitative Research in Psychology*, 7(3), pp. 233-243 (doi: 10.1080/14780880802699092).
- Solano, Luis (2013). “Development and/as Dispossession: Elite Networks and Extractive Industry in the Franja Transversal del Norte”, en Carlota McAllister y Dianne M. Nelson (eds.), *War by Other Means: Aftermath in Post-Genocide Guatemala*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press, pp. 119-142.
- Stephen, Lynn (2017). “Bearing Witness: Testimony in Latin American Anthropology and Related Fields”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 22(1), pp. 85-109.
- Taylor, Diana (2003). *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Tuck, Eve (2009). “Suspending Damage: A Letter to Communities”, *Harvard Educational Review*, 79(3), pp. 409-428 [http://hepg.org/her-home/issues/harvard-educational-review-volume-79-issue-3/herarticle/a-letter-to-communities_739].
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia (2016). *Peritaje cultural: Violaciones sexuales a mujeres q’eqchi’ en el marco del conflicto armado interno (1960-1996) de Guatemala*, caso Sepur Zarco, municipio de El Estor, departamento de Izabal.
- Vizenor, Gerald (ed.) (2008). *Survivance: Narratives of Native Presence*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Mujeres en Defensa de la Mujer. Memorias jornaleras y comunidades emocionales

Gisela Espinosa Damián

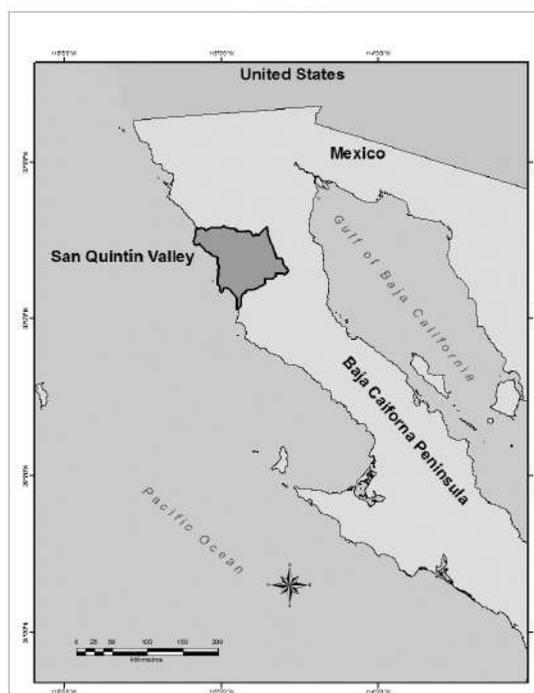
Introducción

Hay momentos de ruptura con el pasado, no importa qué tan lejano o cercano esté ese pasado con respecto al presente, sino el viraje en el horizonte de sentido que algún acontecimiento significa para los actores sociales que vivieron el antes y el ahora. Quizá cada día algo cambia para que todo siga igual, en la lógica gatopardista predomina la continuidad. Pero cuando algún acontecimiento rompe esa cotidianidad profundamente y desestabiliza el horizonte que da sentido a la vida diaria, la ruptura predomina sobre la continuidad y esa grieta posibilita la historización del pasado en un momento en que aún viven las personas que han atestiguado o participado en el acontecimiento.

Desde esta reflexión me aproximo a la memoria de cinco de las nueve ex jornaleras que forman parte de la Asociación Civil *Naxihi na xinxe na xihí* (Mujeres en Defensa de la Mujer), grupo que empezó a organizarse en el 2004 para defender derechos laborales, y que más tarde incorporó a su quehacer la difusión y defensa de derechos reproductivos y por una vida sin violencia para las mujeres del Valle de San Quintín (el Valle), ubicado en el estado de Baja California (Mapa 1).

En 2012 fui a sistematizar su experiencia en prevención y atención de la violencia de género, pero muy pronto quedó claro que ésta era sólo una de las violencias que padecen en aquel exitoso enclave agroexportador. El desgarramiento al dejar su lugar de origen, la vida en los campamentos, el trabajo en los campos agrícolas y en las colonias populares... fueron compartidas en un espacio conmovedor donde brotó la tristeza, el coraje y el calor humano. Quizá no era la primera vez que recordaban,

Mapa 1. Valle de San Quintín



Fuente: Inegi, elaborado por Mauricio Vázquez Techechil y Rigel Zaragoza Álvarez.

pero sí la primera vez que lo hacían colectivamente y con una intención analítica. Sus relatos mezclaron vivencias y emociones, interjecciones, miradas, voces moduladas por el sentimiento.

La sistematización de 2012 recoge sus experiencias y aprendizajes en la prevención y atención de la violencia de género, pero un “punto ciego” de mi mirada académica me impidió reflexionar explícitamente sobre las emociones del proceso investigativo, aunque éste estuviera cargado de emociones. A pesar de ello, la tensión entre lo sistemático y lo subjetivo se transluce en ese texto que es, a la vez, un análisis ordenado de la experiencia laboral y una sentida denuncia de las violencias.¹ Ese escrito proviene de una convergencia analítica-político-emocional –me incluyo en

¹ La sistematización de su experiencia puede consultarse en Espinosa (2013).

ella—, donde se reconformaba el sentido de la vida, pues, cuando eso ocurre, también “interviene el sentimiento de indignación del antropólogo” (Jimeno, 2011, p. 276), ya que los investigadores que “trabajamos con personas que han sufrido [...] estamos insertos y marcados por ese ambiente caldeado” (Jimeno, Varela y Castillo, 2015, p. 27).

La experiencia compartida generó confianza mutua en el trabajo colaborativo y sentó las bases de un nuevo emprendimiento, este último afectado por un evento trascendental en el Valle: el “Paro Jornalero” de 2015, cuyas notas, imágenes y vívidos relatos inundaron redes sociales y medios de comunicación con inaceptables injusticias pretéritas y actuales. En ese Valle agitado, las *naxihi* esperaban mi presencia para reflexionar colectivamente sobre el Paro, y ahí empezamos a madurar dos ideas: hacer una investigación colaborativa,² y narrar sus propias experiencias jornaleras relacionando agravios y sentimientos de injusticia con reclamos sociales. Y es que “la subjetividad emerge y se manifiesta con especial fuerza en las grietas, en la confusión, en las rupturas del funcionamiento de la memoria habitual, en la inquietud por algo que empuja a trabajar interpretativamente para encontrarle el sentido y las palabras que lo expresen” (Jelin, 2002, p. 35).

Desde el primer momento se propuso vincular sus memorias con proyectos de cambio y llegar a un público amplio para apuntalar acciones de justicia laboral y social. En ese sentido, había una intención performativa en el proyecto, aunque no hubiera representación dramática que las conectara directamente con el público: la idea de narrar y escribir las memorias, no era simplemente registrar o solazarse en el papel de víctimas, sino posibilitar la producción de otras realidades en vínculo con lectores que pueden dar sentido a sus memorias, pues al leer, como dice Barthes (1994), el texto se hace realidad como experiencia de quien lee. Las palabras producen una subjetividad, una forma concreta de ser consciente y comprender el mundo.

Ciertamente, internarse en sus memorias las condujo a un laberinto, no sólo recordaron aquello con un sentido claramente político, sino que se movieron en un campo inmenso y a la vez acotado por preocupaciones de otra índole, emociones desbordadas o contenidas, el cuidado de su imagen. Las narrativas no son, como se verá, discursos orquestados por un sentido único, sino historias vividas con su verdad y subjetividades.

² El libro *Vivir para el surco. Trabajo y derechos en el Valle de San Quintín* (2017), coordinado por dos integrantes de Naxihi na xinxé na xihí, Esther Ramírez y Amalia Tello, y Gisela Espinosa (UAM-Xochimilco), es resultado de esta investigación colaborativa.

Confiaban en mí como intermediaria para que sus memorias se plasmaran en un texto y sus dolores en argumento para exigir derechos. Por mi parte, me sentí privilegiada por su confianza y afectos; comprometida emocional y políticamente, pero a la vez tratando de asumir una “objetividad fuerte” (Harding, 1996) que reconoce la imposibilidad de ser neutral pero que busca una verdad, relativa, parcial, pero verdad al fin, conocimiento riguroso y crítico que obliga a reconocer, en vez de ocultar, los afectos, lealtades y supuestos. En otras palabras, traté de asumir los retos de un conocimiento situado.

De esta rica experiencia relacionada con sus memorias y proyectos, aún en curso, retomo los recuerdos dolorosos y esperanzados de cinco *naxihi*,³ que son texto y pretexto para aproximarme a las relaciones entre memoria y comunidades político-emocionales.

Insurrección jornalera y comunidades emocionales

El 17 de marzo de 2015, el Valle de San Quintín amaneció insurrecto. Años antes hubo protestas y movimientos, pero ninguno con la fuerza y magnitud de éste: alrededor de 20 mil paristas –según cálculo conservador– bloquearon la Carretera Transpeninsular (única vía que conecta al Valle con Estados Unidos, su mercado más importante), y suspendieron las cosechas de fresa y hortalizas en un momento clave del negocio. El movimiento enarboló demandas laborales que reiterada e infructuosamente se habían exigido un cuarto de siglo atrás, junto con otras nunca antes planteadas en aquellos lares, como el alto al acoso y el hostigamiento sexual a las jornaleras.

El movimiento estalló con una fuerza sorpresiva pues, aunque la Alianza de Organizaciones Nacional, Estatal y Municipal por la Justicia Social integró a líderes de colonias y comunidades del Valle, antes del 17 de marzo no había señales de la magnitud que alcanzaría el Paro, fue el mero día cuando los primeros paristas apostados en la Transpeninsular operaron como fuerza centrípeta de un movimiento inmenso e inesperado. Quienes no sabían se enteraron, quienes no iban a salir se movilizaron, quienes callaban gritaron, atraídos por las legítimas razones y el entusiasmo creciente de la gente.

³ Fueron nueve los testimonios recogidos a partir de esa idea.

Se dislocó el orden social que había garantizado explotación extrema, jornadas extenuantes, precarios jornales, (in)seguridad social y violación de todo tipo de derechos. Sólo con la fuerza pública, los gobernantes recobraron, relativamente, el control sobre esa población “empoderada”. Por varios meses se mantuvo el movimiento, pero luego de disensos en torno a una negociación salarial, la dirigencia se dividió, y con ella, el movimiento mismo.

Aumento salarial, moderación del maltrato de los mayordomos hacia los trabajadores, inscripción a cuentagotas en el Instituto Mexicano del Seguro Social, registro de dos nuevos sindicatos y alientos organizativos, fueron los logros más relevantes; pero la fractura de aquella poderosa fuerza social fue, sin duda, el saldo más doloroso de la prolongada movilización.

El movimiento de 2015 marca un “antes” y un “después”, “nada es igual luego de aquel momento” dicen algunos protagonistas. No es que el orden social o laboral hayan cambiado radicalmente, sino que las injusticias laborales y sociales se empezaron a desnaturalizar masivamente, se experimentó una fuerza y un poder popular desconocidos y se desplegaron nuevos horizontes de sentido de la existencia, del trabajo y de la ciudadanía de la población jornalera, al tiempo en que la indignación social y la solidaridad se extendían más allá del Valle. Una *comunidad emocional* en gran escala se gestó en aquel momento, pues esta noción alude no sólo a una convergencia de emociones, sino que sintetiza el “proceso constructivo que vincula a [las] víctimas de un hecho de violencia particular con una audiencia amplia. [Las] ataduras entre la comunidad y los espectadores se fundan en la construcción de sentimientos comunes de repudio moral. La indignación compartida potencializa el ejercicio político público” (Jimeno *et al.*, 2015, p. 251).

La sospecha o convicción de que otro mundo es posible tajó el pasado inmediato y el presente, quebrantando el sentido común que durante décadas convirtió al Valle en uno de los enclaves agroexportadores más rentables de México; violencia estructural que definió jerarquías y posiciones, dispuso comportamientos, gestó subjetividades e identidades acordes con el capitalismo salvaje, como si la acumulación de ganancias fuera *el sentido* de la vida de todo ser humano. No ocurrió aquí una gran masacre o un holocausto, sino una violencia cotidiana que mata lentamente impidiendo el florecimiento de la vida.

El movimiento de 2015 cimbró el orden simbólico y social: transformó la sensación de inevitabilidad del agravio en sentimiento de injusticia social (Moore, 1989, p. 433), desató otros imaginarios de futuro y colocó al presente como un momento político y emocional desde donde mirar hacia atrás y hacia delante con nuevos significados. Uno de los cambios más hondos que propició el acontecimiento, ocurrió

y sigue ocurriendo en el ámbito subjetivo, las emociones, la percepción del agravio, los imaginarios y los proyectos sociales; una nueva subjetividad reorienta las acciones. El movimiento de 2015 significa una “ruptura” en el tiempo jornalero marcado por el círculo incesante del trabajo “hasta que el cuerpo aguante”. Hay continuidades y aún no terminan de decantarse los efectos del acontecimiento. Algo está terminando y algo emerge borrosamente. El presente es un tiempo de transición hacia un momento que empieza a dibujarse en medio del desorden y de nuevos impulsos organizativos.

Memorias y destellos de esperanza

En este marco que conjuga pesimismo y búsquedas sociales, los testimonios de las *naxilhi* abren la posibilidad de construir una memoria colectiva, compuesta por:

[...] memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y relaciones de poder [...] entretejido de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social [...] y con alguna estructura dada por códigos culturales compartidos (Jelin, 2002, p. 22).

La memoria colectiva de las *naxilhi* también empieza a disputar y negociar los sentidos del pasado frente a una narrativa empresarial de éxito económico y una estatal de progreso, paz y filantropía; cuestiona la pasividad y vulnerabilidad con que han sido representadas las jornaleras por las instituciones públicas; y su invisibilización en las narrativas de los movimientos jornaleros, donde prácticamente no aparecen las mujeres; muestra la complejidad de las construcciones identitarias, pues ellas han sido simultáneamente una población agraviada así como un sujeto activo y en lucha por cambiar positivamente su vida.

Los testimonios que aparecen en el texto han sido recogidos después del momento más álgido del movimiento jornalero, cuando las *naxilhi* buscaban recuerdos significativos en un Valle revolucionado y lleno de incógnitas. Dice Walter Benjamin que cuando se excava en la memoria –como en arqueología–, no importa sólo el inventario de los hallazgos sino el lugar del suelo actual en el que se conservan los recuerdos (2011, p. 128).

Conocer los recuerdos de las *naxilhi* permitirá descubrir lo que estaba oculto, desde una de las voces más silenciadas de los grupos subalternizados; puede ser

un medio para tomar conciencia de la injusticia particular que viven las jornaleras, para dar cuenta de la multiplicidad de actores y tensiones que han hecho posible la existencia de un mundo tan polarizado e inhumano, así como de su resistencia y potencialidad transformadora. Pese a que los sufrimientos dejaron en ellas huellas mnémicas, y a que gran parte de la literatura sobre la memoria tiene en el *trauma* y en la *víctima* referentes centrales, en mi aproximación a los recuerdos de las *naxihi*, percibí que junto a esas heridas se halla la esperanza, el aliento, el eros que aporta, precisamente, la fuerza para sobrevivir a la herida emocional y al trauma, así como para reconstruir su mundo.

Walter Benjamin (2008), Jenny Pearce (2016), Enzo Traverso (2016), Jimeno *et al.* (2015) y De Marinis y Macleod (en la introducción de este libro), reafirman mi percepción y mi intención analítica, pues todos argumentan la importancia de recuperar, en los trabajos con la memoria, las apuestas y momentos luminosos del poder popular, las vías que transforman a actores sociales subalternizados en sujetos políticos y ciudadanos, la creatividad y las “chispas de esperanza” (Benjamin, 2008, p. 40) que animan las luchas sociales, muchas veces eclipsados por la represión, el sufrimiento y el trauma; o donde los actores se reducen al papel de víctimas pese a su capacidad de agencia y a que con ellos sobreviven las promesas que yacen en el pasado. Excavar en las memorias de las resistencias obliga a ir tocando “capas” de lo silenciado en historiografías convencionales con el ánimo de devolver a los actores su “capital histórico” (Pearce, 2016) con su dolor y riqueza.

Investigar en colaboración

Mi experiencia con las Mujeres en Defensa de la Mujer –pese a las limitaciones que imponen la distancia física, los recursos y el tiempo–,⁴ me indica que la posibilidad de producir conocimiento y fortalecer procesos que buscan la justicia, la libertad, la no violencia, el reconocimiento... implica el empleo de metodologías en co-labor, donde la investigadora y los actores sociales establezcan convergencias analíticas y emocionales. Una reflexión semejante realiza Jenny Pearce (2016) cuando habla de la co-participación (investigadora-campesinos) para que los actores sociales se apropien

⁴ La docencia y mis actividades universitarias implican largas estancias en la Ciudad de México. Necesito un día completo para llegar al Valle de San Quintín, otro para volver. La distancia, el tiempo y el costo, me impiden visitas frecuentes a la región.



Mujeres en Defensa de la Mujer con la autora. Fotografía de Rigel Zaragoza Álvarez.

de su “capital histórico” a partir de medios como la instalación de un museo de la memoria; o Miriam Jimeno (2011, p. 276) cuando afirma que la etnografía no sólo es un instrumento de conocimiento sino un enfoque que se preocupa por conocer el punto de vista del subalterno y una herramienta para ir, más allá del texto, a una acción conjunta, desde una “antropología colaborativa” y una “complicidad” que a veces se ocultan en la noción de “observación participante”. Me identifico con ellas desde mi experiencia.

En el caso que nos ocupa deseo resaltar la potencialidad de la sistematización participativa considerada obra menor por la academia —si es que cuenta—, porque este modesto trabajo puede detonar procesos de profundo calado, tanto en las formas de producción de conocimiento, como en los efectos políticos que involucra la colaboración entre organismos civiles y academia.

Las *naxihi* transitaron de la “participación” hacia la “colaboración”; cambiaron su posición de informantes a sujetas epistémicas y co-pensoras del sentido del proceso investigativo y de sus posibles resultados; participaron activamente en distintas fases de éste y están tomando iniciativas relevantes, como narrar y plasmar sus experiencias y memorias en el marco de procesos sociales emancipatorios.

Como acompañante académica debo poner en juego mis saberes y experiencias, pero a la vez reconocer sus límites y abrir la posibilidad de construir colectivamente el conocimiento. La colaboración obliga a pisar un camino nuevo donde el sentido compartido del vínculo académico, político y emocional, es como un faro que posibilita la experimentación y las búsquedas.

Las memorias

Las cinco *naxihi* que comparten sus vivencias ahora son Amalia Tello Torralba, mixteca originaria de Oaxaca que hoy ronda la “tercera edad”, fue niña jornalera itinerante, estudió la secundaria y tiene 37 años de radicar en el Valle, donde trabajó 14 años como adulta jornalera; fue la principal promotora de la asociación Mujeres en Defensa de la Mujer y actualmente es locutora en la XEQIN, la radio indígena de aquella región. Margarita Cruz Cruz, Patricia Sierra Mendoza y Amalia Sánchez Ruiz, tienen 39, 47 y 49 años respectivamente, todas son originarias de la mixteca oaxaqueña; fueron jornaleras por más de dos décadas; Margarita cursó la preparatoria, Patricia concluyó la primaria y Amalia Sánchez la secundaria, tienen entre 28 y 36 años de radicar en el Valle. Adilene Ramírez Sánchez tiene 26 años y nació en San Quintín, es hija de Amalia Sánchez; hoy estudia un posgrado en psicología,

antes fue niña y joven jornalera. Las tres mayores, Amalia Tello, Amalia Sánchez y Patricia son madres de familia. Las dos más jóvenes, Adilene y Margarita, son solteras y no han sido madres. Todas se consideran mujeres indígenas y tres de las cinco hablan mixteco y español.

Al recuperar memorias de las Mujeres en Defensa de la Mujer, presento, en sus coincidencias y contrastes, rememoraciones traumáticas y/o luminosas en torno a cinco momentos: dejar el lugar de origen, arribar al Valle de San Quintín, trabajar a jornal, estudiar y participar en el espacio social. No pretendo hacer *la historia* en su sentido objetivado y validado por cánones disciplinarios (Traverso, 2016, pp. 19-20), sino incursionar en la *memoria* para identificar momentos significativos, fragmentarios, dispersos, múltiples, que no embonan como piezas exactas de un rompecabezas; se yuxtaponen y apuntan hacia una memoria colectiva de lo que ha sido la experiencia, las penas y los sueños de las jornaleras de aquel Valle. No es un relato único y objetivado, sino una diversidad de relatos encarnados inevitablemente marcados por la subjetividad, narrativas que habían quedado ocultas en *la historia*.

Dejar el lugar de origen

Paty Sierra se desenvuelve con soltura, espontaneidad y alegría. Su testimonio se da en la sala de reuniones de las *naxihi*, ante mi compañero Juan Manuel Aurrecochea y yo,⁵ que aparecemos como “escuchas” activos. Nuestras preguntas, miradas, silencios, gestos o risas, dialogan con su palabra: el escucha participa de un acto creativo (Jelin, 2002, pp. 84-85), el testimonio de Paty no era un archivo estructurado y preexistente que se abre y se muestra, sino que se genera en interacción con quien escucha.

Yo nací en San Martín Durazno pero crecí en Santiago Juxtlahuaca, ahí es donde tuve mi uso de razón [fui] la última de siete hermanos y la única que logró crecer, todos fallecieron [yo también] me iba a morir, dice mi papá: “Mira hija, aunque por más borrachito que soy, pero yo hice todo lo posible para que tú no te mueras” [...] Cuando yo tuve mi uso de razón, vi que mi mamá vivía la violencia con mi papá, porque mi papá tomaba mucho, de diario, a veces llegaba y ya insultaba a mi mamá, le gritaba, la

⁵ Juan Manuel empezó a participar en 2015 como acompañante y apoyo en la investigación documental y en tareas técnicas del proyecto. Participó en cuatro de las cinco entrevistas que aquí se incluyen, formuló preguntas, hizo comentarios y se comprometió con el proceso.

golpeaba, le decía que tiene un amante [...] él como que miraba visiones [...] varias veces fuimos a dormir entre las milpas para escondernos, teníamos que llevar un petatito, si no, nada más agarrar una cobija y vámonos [...] Me acuerdo que a los diez años mi papá me estaba casando [...] cuando llegué de la escuela mi papá ya estaba tomado, entonces me dijo: “m’ija, deja tu mochila allá y siéntate aquí, porque los señores aquí vinieron y quiero platicar contigo” [...] y ya mire así un cartón de cosas con fruta, comida [...] pero ya tenía su cerveza, su aguardiente, porque era lo que más se acostumbraba. Y me dice mi papá: “Mira, estos señores, van a vender su cosecha y se acordaron de ti y pues vienen a pedirte para que te cases con su hijo” [...] Y le dije: “Pero apá, yo no me quiero casar”. “Pues yo digo que sí te vas a casar, agradece que los señores vinieron a respetarnos y a hablar bien conmigo, no vinieron a robarte para vender ahí en la calle o algo ¿o quieres que eso te hagan?”. “No me quiero casar apá”, le digo. “¡Te tienes que casar!, porque además las cosas que están aquí, la botella que está aquí y yo ya estoy tomando”. Mi mamá no decía nada [...] Y empecé a llorar y que agarro y me voy con mi madrina [...] como tres días con mi madrina y luego llegó mi papá, me pidió una disculpa [...] Terminé mi primaria, tenía muchas ganas de seguir estudiando pero yo miraba que el recurso económico no alcanzaba, mi mamá decía “estudia”. “No –le digo– ya no quiero”. En el fondo yo quería ser maestra pero miraba que mi mamá hacía mucho esfuerzo de vender tortillas, su profesión era de vender tortillas [...] Ya por 1978 o 1979, fuimos a Sinaloa y un señor le dijo a mi papá: “Vámonos a La Baja porque ahí hay mucho trabajo”. Nos fuimos en el tren a Mexicali y regresamos a Oaxaca a los dos años. [Un día] mi tío Mucio llegó y nos empezó a decir que aquí había mucho trabajo y oportunidad, que las niñas, los niños, las mujeres trabajan y ganan su dinero ¡Uy! a mi mamá no le dijeron dos veces. Mi papá no quería, pero al final dijo: “Está bien, si tú quieres nos vamos” [...] y empacamos nuestro costalito de ropa [...] yo recuerdo que, como vivíamos en una lomita, miré pa’trás y vi a mi abuelita, se quedó sentada mi abuelita así, con un perrito (Paty llora), nos estaba mirando [...] mi mamá también se sintió triste al ver cómo nos alejábamos de mi abuelita (Patricia Sierra Mendoza).

La imagen que Paty tiene de su padre es ambivalente: sobrio, es dulce y trabajador; alcoholizado, llega al *delirio in tremens* y es violento. La de su madre es de resignación y de silencio hasta que toma una decisión radical: irse del pueblo. La madrina aparece aquí como otra imagen femenina, una mujer capaz de enfrentar al padre y de dar a Paty protección y cariño. La abuelita es un personaje entrañable, pero al final desvalida y resignada ante el abandono y la soledad que implica la partida familiar. El lugar de origen no aparece idealizado, sino como un espacio rudo, precario, con pocas oportunidades educativas y opciones de realización. Así, a la violencia



Mujer jornalera. Fotografía de Gisela Espinosa Damián.

intrafamiliar, se suma la violencia estructural, de modo que el mayor duelo al dejar ese lugar es abandonar a la abuela, pero su mamá, dice Paty, no lo piensa dos veces, pues sospecha que en el Valle puede hallar un alivio a la penosa vida en Juxtlahuaca. Es un momento desgarrador, pero parecen pesar más los “chispazos de esperanza” que la pérdida. Paty no adivinaba el giro que daría su vida al dejar atrás esa lomita. Ya en el Valle, trabaja como jornalera, tiene sus propios ingresos, participa activamente en una de las luchas por salario de la década de 1980, elige a su pareja y decide su matrimonio. Rompe con el destino que podría haber tenido en la mixteca oaxaqueña y construye nuevos elementos identitarios que distan de la mujer maltratada o resignada. Hoy, ella es una defensora de derechos.

El arribo al Valle de San Quintín

Comencé a venir a Baja California en 1987, tenía 17 años [...] vine con mi papá y llegamos a “San Simón el Barrio Pobre”, ahí llegaban paisanos de mi pueblo, el rancho Los Pinos les dio un pedacito a la orilla de la carretera para que las personas pusieran su casa, ya sea con plástico, con pinos del campo o con ramas [...] en ese lugar vivíamos. Yo no sabía la costumbre de aquí de levantarse a las tres de la mañana a hacer el lonche, yo pensando en la noche ¿Cómo irá a ser mañana? [...] Mi primer día de trabajo fue un infierno. No traía más que dos cambios de ropa. Ya mis tías: “No que mira, que le vamos a dar un pañuelo a tu hija, le vamos a dar una gorrita porque mañana tiene que ir así”. Y yo me acuerdo que me enseñaron cómo me iba a tapar, yo sentía que me ahogaba, que no podía ver [...] fue un dolor muy triste para mí, porque yo traía zapato de vestir, alto, y me fui al campo con esos zapatos. De por sí que yo traía hinchadísimos los pies porque [...] llegamos en el tren a Mexicali, de Mexicali a Ensenada en camión, y de Ensenada hasta aquí también en camión. Y venía yo rendidísima porque fueron casi ocho días. ¡Ay Dios mío!, mis pies estaban súper hinchados, sentía que no me cabían los zapatos. Y con esos zapatos me fui a trabajar, y era agacharse [...] En Los Pinos habían cuadrillas, cada mayordomo con su tanto de gente para trabajar. Y entonces [...] nos tocó plantar. Así que ya sabrás, me fui a agachar todo el día con mis zapatos. Y yo tenía un dolor en mi corazón, que me dolía, pero no le dije nada a mi papá, porque lo iba a estresar [...] porque mi papá decía: “No vamos a descansar, todos los días vamos a trabajar, vamos a juntar dinero para regresarnos, no vamos a quedarnos”. En la tarde pues llegué renqueando y me dicen mis tías: “¿Cómo te fue hija?”. No, yo no quería hablar, no dije nada. Allí no había sanitarios, había que ir al monte. Y me fui al monte, al baño, allí me quedé sentada en la arena, me quedé sentada allí. La verdad que lloré amargamente. ¿Por qué mi papá me trajo aquí? Lloré ¿Por qué

no seguí estudiando? Mis metas en el pueblo eran otras. Cuando yo salí de la secundaria me iba a ir a estudiar en Yetla de Juárez o a Xochitla, porque hay un tecnológico, y yo quería ir a esas dos escuelas. Pero mi papá decía que no, porque somos una familia bien numerosa. Mi mamá tuvo once hijos y bien seguiditos. Entonces yo decía: “Si yo no ayudo a mis papás de qué van a vivir esos chamacos. Tengo que ir a trabajar”, y fue esa toda mi fuerza que me sacó para venir a San Quintín. Al final de ese primer día me pegó calentura y lloré, pero al día siguiente volví a la siembra y a sufrir con mis zapatos (Amalia Sánchez Ruiz).

El arribo, los zapatos, las primeras jornadas, me conmovieron profundamente, me sentí como un “otro” cuyos marcos culturales no han naturalizado ese sufrimiento. Amalia cuenta esta historia porque sabe que hay injusticia y dolor, pero me da la impresión de que para poder contarla ha tenido que domesticar el trauma, y que para mí, el impacto es sorpresa, conmoción actual.

Amalia Sánchez no participó en la decisión de salir de su pueblo ni de irse a trabajar, pero siendo la mayor de 11 hermanos, a sus 17 años sentía la responsabilidad de aportar recursos para la manutención familiar. Llegó a Los Pinos, uno de los ranchos más grandes y prósperos del Valle. El desconocimiento sobre el trayecto y el trabajo jornalero le trajeron un gran sufrimiento, un *trauma* que la enmudeció el primer día. El *trauma*, dice Jelin (2002), implica una ruptura, una grieta, una incapacidad para asimilar lo invivible, pues los marcos sociales con los que se ha significado la experiencia, las palabras, son insuficientes para comprender y explicar el evento traumático. Tendrán que pasar años para que Amalia Sánchez verbalice, cuente, logre hablar de aquel dolor, de ese cuestionamiento que en su momento fue indecible.

Luego de algunos meses de jornallear y juntar dinero, Amalia Sánchez vuelve a la Mixteca, pero el intento de su padre por casarla contra su voluntad, la llevará a rebelarse: “¿Cómo me va a casar, cómo me va a dar con esas personas? Yo no quiero. Ya sé cómo ganarme el pan, ya sé agacharme pues, aprendí a sufrir y puedo solventar mis propios gastos”. ¡Duro aprendizaje! Y Amalia huye sin autorización paterna para retornar ahí, al Valle donde vivió “un infierno” no sólo el primer día, sino por largos 20 años como jornalera. Y es que en San Quintín, durante la experiencia traumática, también emprendió una vida independiente, se enamoró, formó familia, defendiendo los derechos de las mujeres. No fue la víctima pasiva, sino es la mujer que lucha.

Trabajar a jornal

Adilene Ramírez Sánchez es hija de Amalia Sánchez y de padre jornalero que sólo de vez en cuando regresa de Estados Unidos. Es la mayor de tres hermanos, desde pequeña tuvo que asumir el papel de madre y cuidadora, pues “los niños de aquí están muy solos, los papás trabajan todo el día”, dice. Pero también fue niña, adolescente y joven jornalera, en parte para solventar sus estudios, en parte porque su padre decidió utilizar una pedagogía del horror hacia el trabajo jornalero.

A los ocho o nueve años mis papás me llevaban a trabajar [...] en sábado y domingo me llevaban [...] lo recuerdo, me alistaba, me ponía la ropa y nos subíamos al camión. Yo en todo el trayecto no les hablaba del coraje que me daba, porque en sábado y domingo yo me quería quedar en casa. Entonces, no les hablaba hasta el mediodía, a veces no comía porque no les quería hablar [...] yo no quería esa vida, desde que pisé lo que es un campo y llegar temprano y las matas mojadas y tienes que meter las manos porque no puedes usar guantes. Yo me acuerdo que la primerita vez fui a un rancho aquí cercas, sembrado de calabaza, calabaza redonda, estrella, le decían [...] Entonces dice mi papá: “Vamos a ir a trabajar y cuando saques tu día te vienes a la casa”. Y dije: “Ah, pues sí”. Ya estando ahí me dijo: “El bote lo pagan a veinticinco pesos”. Entonces, yo dije: “Bueno, con que me haga unos cuatro, saco mi día y me voy”. Y me apuré. Las matas son muy rasposas y no nos dejaban usar guantes para no maltratar la fruta [...] tenías que bajar la fruta con delicadeza para que no se raye ni nada. Antes del mediodía hice mis cuatro botes y le dije: “Apá, ya terminé, saqué mi día, ya me voy”. “No –me dijo–, tú no te vas a ir hasta que saquen lo que es la cama, los surcos. Tú no te puedes ir”. Y le dije: “Pero usted me dijo...”. “Si puedes ganar más, trabaja, para que veas que así es el trabajo de una persona del campo”, me dijo. Ese día lloré porque me llevó engañada [...] ya de ahí supe que yo iba a seguir yendo, que no me podía regresar a la casa [...] Yo odiaba los sábados y domingos, odiaba los días festivos, odiaba los días de suspensión. Nada más sabía que se acercaban las vacaciones y para mí era un martirio pensar que voy al campo. Para mí sí fue muy doloroso, podría decir que fue una experiencia traumática. Para no usar falda sobre el pantalón, como usan las jornaleras para que no les anden viendo las “pompas”, me ponía sudaderas muy grandes pero no me gustaba. Yo sentía que me ahogaba: “Amá, es que yo me ahogo, no me gusta”. Y ella me decía: “Es que te tienes que acostumbrar, eh, ya te vas a acostumbrar” (Adilene Ramírez Sánchez).

Adilene está concluyendo sus estudios de maestría, logró sobreponerse al *trauma* que significó aquella experiencia infantil, adolescente y juvenil. Logró zafarse del

trabajo rural que tanto odiaba gracias a una convicción muy fuerte, pues si bien sus padres la animaban a estudiar, también la encaminaban al jornaleo: “Te tienes que acostumbrar”. Si aprender a agacharse y sufrir le permitió a su madre zafarse de un matrimonio impuesto y empezar a tomar su destino en sus manos, Adilene rechaza ese aprendizaje, se rebela. “Si yo me hubiera quedado en el campo ahorita estuviera casada y con hijos, la vida en el campo es muy diferente”, dice. Y es impresionante palpar la fuerza de la joven, su resistencia al autoritarismo, su capacidad de reflexión y la creación de nuevos sentidos de la vida que expresan sus palabras y vivencias, pues no sólo ha estudiado con grandes sacrificios, sino que ha tomado decisiones poco comunes en aquel Valle, como no ser madre a pesar de la presión social y familiar: “No me voy a arriesgar por el simple hecho de que la sociedad diga que tienes que ser mamá [...] nomás por darles gusto”; se ubica a años luz de la familia convencional, del poder patriarcal e incluso del espectro cultural de su mamá cuando sugiere: “Amá, conozca a alguien más, dese la oportunidad, no quiero que se quede esperando a mi papá y que mi papá decida no venir”. Resulta interesante pensar el hecho de que madre e hija compartan un espacio laboral, que ambas promuevan y defiendan los derechos de las mujeres; que ambas hayan sido y sean rebeldes, pero a la vez haya brechas y tensiones generacionales. Hoy Adilene, como psicóloga, atiende a mujeres que sufren de violencia, y sin duda, una de sus tareas ha sido una reflexión profunda sobre sus propias violencias.

Adilene me compartió su testimonio en su pequeño consultorio, el ambiente era íntimo y afectuoso. En varios momentos brotaron sus lágrimas mientras yo sentía su dolor y admiraba su rebeldía y su capacidad crítica.

Estudiar

La familia de Margarita Cruz Cruz llegó al Valle de San Quintín en 1979. “Sólo recuerdo que la primera noche mamá me estaba tapando con periódicos y yo seguía viendo el cielo con muchas estrellas. Dormimos en la calle”. ¿Sus recuerdos significativos de infancia?, el trabajo jornalero: “a los ocho años empecé a trabajar”; el abuso sexual a niñas y niños jornaleros: “cada que veo la barra de pan Bimbo me acuerdo de una persona grande que manejaba la cuadrilla de niños y a cambio de un pan con crema de cacahuete toqueteaba a las niñas y a los niños”; los campamentos: “estuvimos mucho tiempo en campamentos, ahí ves muchas cosas que no quieres ni pensar”; el padre: “mi papá en Estados Unidos, cuando venía, nada más

a tomar, a gastar su dinero y a golpear a mi mamá”. A los 17 años trabajando en el rancho El Milagro, le propusieron ser mayordoma de cuadrilla, primero no aceptó pensando que nadie le haría caso, pero la convencieron y fue mayordoma dos años. Le ofrecieron un mejor puesto en un campo experimental contando las semillas de ejote, pero “les dije que no, yo no sabía contar ni a 20”.

En ese tiempo fueron las vacaciones de verano y en El Milagro trabajaban muchos estudiantes [...] yo acababa de cumplir los 18 años. Un muchacho que estudiaba en la UABC⁶ se puso a platicar conmigo y se dio cuenta de que no sabía leer y entonces me habló del INEA.⁷ Ese día llegué a la casa con valor [...] había visita, y mi papá cuando hay visita es otra cosa... Le dije que quería ir al INEA. “Haz lo que tú quieras” [...] y agarré un cuaderno, un lápiz y ahí voy [...] luego duré dos días sin poder moverme de la chinga que me puso, pero ¿qué cree que hice? –me pregunta–: ¡Al otro día me fui a la escuela! En un año saqué primaria y secundaria, a la edad de 19 años. Y entonces escuché que había una escuela nueva y ahí voy otra vez a hablar con mi familia, yo quería aprender [...] Les digo a las compañeras que a mí la discriminación no me llegó por ser indígena sino por no saber leer. Ahí en mi trabajo había una secretaria que ¡ah, cómo me molestaba! [...] ¡Eres una burra! Y yo dije: ¡Voy a seguir! ¡Voy a estudiar! Pero mi papá, que no, que eso no era para mí, no tanto por ser mujer sino por pensar que la escuela no es para gente pobre. Mi papá me dijo: “que cada semana caiga el cheque completo y haz lo que quieras con tu vida”. El primer día de escuela fue muy difícil, porque al otro día mi papá me quitó la mochila, el cuaderno y me dijo: “Vete a trabajar, ¿qué vas a perder el tiempo a un lugar que no es para ti?” [...] Llevaba yo un pantaloncito más viejo que nada y me fui a la escuela [...] empezaron a decirnos que íbamos a tener no sé cuántos maestros y preguntaron “¿quién sabe inglés?”. Y yo dije: “No, no es lo mío”. De plano, me paré y me salí [...] iba cruzando la carretera cuando encontré a un chavo que venía de El Rosario, era un guapito [...] “¡Hey! –me dijo– ¿a dónde vas? si apenas llegamos”. Ya me voy –le dije–, obviamente yo iba quebrada. “Pero ¿por qué?”, y empezó a hablar y hablar. “Véngase”, “vamos”, y esto y esto. ¡Y me regresé!, ese chavo nunca terminó la prepa. Para mí, haber ido a la escuela fue de las cosas más bonitas de mi vida [...] Llegó el día de mi graduación, le dije a mi papá: “Yo quisiera que usted estuviera con mi mamá ahí, que me acompañara”, me dijo que no, yo insistí. “Bueno –dijo–, si no te da vergüenza que te vean con nosotros, con un papá sucio”. Y así fue, como salió del trabajo, con su ropa de jornalero [ríe]. Ya en la escuela, un señor grande le dijo a mi papá: “¡Qué gusto que nuestros hijos se hayan graduado!,

⁶ Universidad Autónoma de Baja California Sur.

⁷ Instituto Nacional para la Educación de los Adultos.

ojalá y sigan para adelante, ya quisieran muchos que sus hijos terminaran la prepa, ya grandes nuestros hijos, pero qué bueno que hayan tomado la decisión”. Y empezó a decirle muchas cosas. ¡Uh!, mi papá se acababa, se le salieron sus lágrimas. Al salir me compró un osito, y luego me dice: “Te voy a llevar a comer”, y fuimos a comer unos tacos (Margarita Cruz Cruz).

¿Qué obstáculos tiene que vencer una joven jornalera para estudiar? No se trata sólo de enfrentar los efectos excluyentes de la violencia estructural y la discriminación étnica, cuya intersección pasa desapercibida para Margarita cuando afirma que no fue discriminada por ser indígena sino por no saber leer, sin advertir que quizá no sabía leer por haber nacido indígena. Intercambiamos ideas sobre ese asunto. Más allá de constatar que las pertenencias étnicas y de clase se expresan en exclusión escolar y que luego, remontar el rezago resulta una tarea titánica, aquí importa destacar la internalización y defensa del lugar del excluido en la estructura social.

El discurso, las actitudes, los comportamientos y las acciones violentas del padre, apuntan a reafirmar, performativamente, un lugar social que indica que Margarita está “fuera de lugar” en la escuela, pues el estudio “no es para los pobres”. El clasismo asumido como arma contra sí mismo resulta estructurante, un *habitus* que se recrea y se convierte en obstáculo para que una jornalera pueda estudiar y realizarse. Por eso, cursar la preparatoria es, en este caso, una proeza que implicó no sólo combinar el estudio con un jornaleo agotador, sino enfrentar la oposición, la violencia y el sinsentido que el padre otorga a la educación.

Los recuerdos de Margarita sobre sus batallas materiales y simbólicas, sus obstáculos objetivos y subjetivos, no la conducen a victimizarse pese a que sin duda ha sido víctima. Hoy logra verbalizar momentos traumáticos pero también convicciones y decisiones; sus sentimientos de indignación y coraje se convirtieron en fuerza positiva para hacer realidad su deseo, en contra de la voluntad del patriarca familiar. Y es que, como dice Amaranta Cornejo (2016), la racionalidad, la emocionalidad y la corporalidad están imbricadas y son construcciones sociales desde donde conocemos y actuamos.

Resta decir que la memoria de Margarita se relaciona con la de miles de jóvenes que hoy estudian o han estudiado en aquel Valle. Quizá, a diferencia de su padre, la mayoría de las madres y padres animan a sus hijas e hijos a estudiar, para que se libren del duro trabajo agrícola, pues la población sanquintinense sabe, por experiencia, que jornalear es un mal destino, de modo que la educación aparece, en el imaginario social, como “la esperanza”.

Margarita ríe con gran facilidad, su mirada es inquieta y fuerte. Al igual que otras *naxihí* cuenta momentos dolorosos, injusticias sociales y familiares. Da la impresión de que para poder sobrevivir a este viacrucis se ha hecho fuerte y rebelde, que sólo así logra contar, sonriendo, tanto dolor, mientras yo me conmuevo.

Participar en el espacio público

Desde los nueve años fui jornalera, mis papás me llevaron de un lado a otro, Veracruz, Sinaloa, Baja California, Estados Unidos. Y luego, aunque queríamos, ya no pudimos regresar a Oaxaca. Aquí nos quedamos. Un día, una paisana me dijo: “Te invito para tomar un curso para parteras”, y me fui con ella, hice mis prácticas en el Seguro Social, en los campamentos [...] Entonces un doctor me dijo: Oye Amalia, hablas bien el mixteco. ¿Sabes que van a poner una radio aquí en San Quintín? ¿Por qué no vas a conseguir trabajo?” [...] Y dije: “Pues yo no tengo estudios”, sólo tenía la secundaria del INEA y ya estaba casada y con cuatro hijos [...] Entré a la radio. Y estando ahí tuve la oportunidad de ir a un curso a la Ciudad de México. En el hotel donde estuve se hospedaron mujeres indígenas para un encuentro.⁸ Quise quedarme, le hablé al director de la radio y me dio permiso ¡Y yo encantada! Entonces escuché que las mujeres teníamos derecho a la tierra, que teníamos derecho a la salud, a la educación... derecho al bosque, que hay que cuidar el medio ambiente, que todo eso. Yo no sabía nada en aquel entonces [...] sobre todo, no sabía que las mujeres tenemos derechos. Regresé a San Quintín bien entusiasmada [...] Yo sentía que volaba por el aire, como que no (risas) no alcanzaba a pisar la tierra [...] Miraba muchas cosas y se me venían muchas cosas en la mente. Entonces dije: “Podemos organizarnos”, porque ellas decían que las mujeres nos podíamos organizar y que juntas podíamos lograr muchas cosas [...] Y formamos un grupo de mujeres artesanas [...] para rescatar la cultura de nuestra vestimenta, éramos como 18 mujeres. Y luego ¡híjole! Me topé con un problema: los maridos: “Que a qué vas a ir, que la Amalia está loca, que anda ahí alborotando a las mujeres”, y así. Y fíjate que... primeramente logré que mi esposo comprendiera que yo también podía participar y hacer cosas. Se ponía celoso. Un día [...] me cerró la puerta que porque yo “andaba de loca” y que “cómo vas a andar a altas horas de la noche”. Entonces, le llevaba pequeños folletos sobre los derechos y que los derechos humanos y que la cosa ¿no? (risas). Y bueno... veía cómo las mujeres le tenían miedo

⁸ Se refiere al Segundo Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, realizado en la Ciudad de México en 1997.

al esposo y yo pensaba: es que somos indígenas y los hombres indígenas tienen la autoridad. ¿Por qué? Porque nosotras se la damos. Con un temor iba casa por casa a invitar. También hicimos trabajo comunitario en nuestro servicio militar [...] Luego las mujeres empezaban a buscarnos. En la radio hablaba sobre los derechos de las mujeres, hicimos *spots* sobre violencia, sobre discriminación. Y los hombres decían: “No, pues que la Amalia está hablando sobre los derechos de las mujeres. ¿Qué le pasa? ¡Que le pare!” Y empezaron a buscarme otras mujeres: “no pues fíjate que el mayordomo general, que el apuntador de cuadrilla, que el que recibe los botes de jitomate, me hizo esto...”. Se dio y todavía se da en los campos el acoso sexual, pero no se denuncia. ¡Hay mucho qué hacer en San Quintín!, la gente no conoce sus derechos laborales, ahora un poco, pero entonces nada [...] en el 2004 busqué apoyo y encontré a Semillas⁹ para constituirnos [en asociación civil] “Factor-X”, un grupo que trabajaba en la maquila de Tijuana nos vino a capacitar, pero la situación de las jornaleras es muy diferente a la maquila [...] empezamos a hacer *spots*, folletos, mesas de información, calcomanías, talleres, jornadas, sobre los derechos laborales de las mujeres (Amalia Tello Torralba).

La plática con Amalia Tello se realiza en oficinas de la radio, siento una cercanía generacional y una especie de complicidad y comprensión mutua a lo largo de la entrevista.

Amalia ha sido clave para desestabilizar el orden convencional y para sembrar inquietud y organización en el Valle de San Quintín. Algunas circunstancias afortunadas la colocaron en el lugar y el momento adecuados, pero nada habría ocurrido si Amalia no tuviera cualidades comunicativas, si no hablara dos lenguas, entablara con facilidad relaciones sociales, distinguiera los relámpagos de esperanza en medio de un mundo tormentoso y si no tuviera entusiasmo e imaginación para pensar lo impensado y crear lo inexistente con el fin de que algo cambie positivamente. Aunque ella también fue niña jornalera, sufrió en los campos agrícolas, tuvo escasa formación escolar y una pareja celosa y restrictiva; es decir, aunque ha tenido experiencias que pueden ser dolorosas o traumáticas, Amalia enfatiza los momentos en que se abre un resquicio, una posibilidad: aprender la partería, ingresar a la radio, conocer los derechos de las mujeres, encontrar a “Semillas”, capacitarse en derechos laborales, bueno, hasta hacer su servicio militar le abre puertas. La historia de Mujeres en Defensa de la Mujer sería incomprensible sin Amalia.

⁹ Sociedad Mexicana Pro Derechos de la Mujer, organización feminista que apoya proyectos de mujeres en torno a salud, trabajo digno, autonomía, justicia.

Es evidente que su fortuito encuentro con el Enlace Continental de Mujeres Indígenas y el discurso de los derechos, deja una honda huella en la visión del mundo y la subjetividad de Amalia. Y resulta interesante que aquel pasado luminoso y lleno de esperanza y de creatividad de mujeres indígenas del continente, que aquel pasado haya quedado en la memoria de una persona clave y haya tenido repercusión en el aislado Valle jornalero de San Quintín. Iniciar la organización de mujeres en ese espacio social donde sólo el jornaleo “justifica” que salgan de casa, significa atender contra el orden simbólico y social que sostiene el poder patriarcal, sea en la casa o en el campo agrícola.

Hoy, el trabajo en la radio impide que Amalia esté permanentemente con las *naxihi*, pero desde la radio abre espacios y apoya el trabajo del grupo. Su figura es clave, inspiradora, guía, consultora, y por ello no sólo es fundadora, sino parte vital del equipo.

Reflexiones finales

Las memorias y emociones que aquí se analizan no surgen de una violencia ostentosa, de un holocausto o una gran masacre, sino del sufrimiento persistente, naturalizado, pretérito y actual. Ese dolor es el que estalla emotiva y políticamente en 2015, desquiciando y deslegitimando el orden inhumano que impuso el capital en el Valle de San Quintín. El acontecimiento propicia la necesidad de recordar, de sustentar en múltiples memorias los agravios, los sentimientos de injusticia, el coraje popular y los reclamos de justicia, vida digna y derechos laborales y ciudadanos.

La insurrección jornalera de 2015 configura una comunidad político-emocional que articula una diversidad de actores en distintas escalas: local-regional, nacional, internacional; pero aun en la escala más pequeña laten comunidades emocionales y políticas micro con elementos distintivos propios, como las *naxihi*, marcadas por sus experiencias, sufrimientos y aspiraciones. Los sentimientos de impotencia y frustración para hacer valer sus deseos o decisiones en torno a su elección de pareja, su maternidad, el migrar, trabajar a jornal, estudiar o participar en el espacio público..., no sólo evidencian la violencia estructural –clasista y racista– que comparten con los jornaleros, sino la violencia de género y el orden patriarcal que se intenta imponer sobre sus vidas.

La rebeldía y el deseo de salir del papel de víctimas apunta el tránsito de sentimientos de resignación, impotencia o inevitabilidad del agravio, hacia sentimientos

de injusticia y proyectos de acción social. No es casual que todas las *naxihi* hayan sido jornaleras y hoy luchan por derechos laborales y humanos de las mujeres. Una convergencia emocional y un conjunto de reflexiones críticas las han llevado a ello. Si bien las emociones compartidas orientan sus acciones colectivas, no habría que “emocionalizar” su historia, es decir, atribuir todo a las emociones. El contacto con otros actores y discursos ha sido relevante: el discurso de derechos, las novedosas perspectivas y el entusiasmo que inyectó el Enlace Continental de Mujeres Indígenas a una de sus principales promotoras; los discursos sobre injusticias, derechos sociales y laborales y el coraje que se intensifican con el Paro; la reflexión sobre violencia de género y derechos de las mujeres que realizan con otros organismos civiles; o bien las reflexiones, análisis, estudios colaborativos y propuestas de acción que surgen con quien esto escribe; todo ello marcado por la intersubjetividad, pero no sólo emocional o subjetivo, fortalece sus acciones con una perspectiva emancipadora y de derechos. El carácter performativo de su proceso no sólo se conecta con emociones, sino con lenguajes, lectores, conceptos e imaginarios sociales alimentados desde muy diversos ángulos.

Para una investigadora como yo —que ha experimentado metodologías de investigación-acción y que, pese a reconocer desde hace años la compleja amalgama que forman emociones, razones y acciones, no había abordado el análisis de ese vínculo en procesos sociales—, aproximarme a la noción de *comunidades emocionales* para iluminar la comprensión de la experiencia de esa pequeña comunidad constituida por la Organización Mujeres en Defensa de la Mujer y yo, ha sido un reto. Al final de este texto, considero que sin ese cúmulo de deseos y emociones, habría sido imposible esa apuesta subjetiva, epistémica y política que nos condujo a un trabajo en colaboración y a excavar en sus memorias.

Resta ahora saber si los textos que resultan de la colaboración logran incidir en la formación o fortalecimiento de un público comprometido con proyectos de justicia, de vida digna y de goce de derechos de la población jornalera y de las jornaleras en particular, es decir, ¿será este “nosotras”, contingente, quizá transitorio o fugaz, un eslabón o un puente para conformar comunidades político-emocionales en otra escala?

Bibliografía

- Barthes, Roland (1994). *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós Comunicación.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (Introducción y traducción de Bolívar Echeverría). Ciudad de México: Itaca/UACM.
- (2011). *Denkbilder. Epifanías en viajes*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Cornejo Hernández, Amaranta (2016). “Una relectura feminista de algunas propuestas teóricas del estudio social de las emociones”, *Interdisciplina*, 4(8), pp. 89-103.
- Espinosa Damián, Gisela (2013). *Naxihi na xinxe na xihí. Por una vida libre de violencia para las mujeres en el Valle de San Quintín, Baja California*. México: UAM/CDI/Naxihi na xinxe na xihí-Mujeres en Defensa de la Mujer
- Harding, Sandra (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Jimeno, Myriam (2011). “Después de la masacre: la memoria como conocimiento histórico”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm 33, pp. 39-52.
- Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Ángela Castillo (2015). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Moore, Barrington (1989). *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. Ciudad de México: IIS-UNAM.
- Pearce, Jenny (2016). “The Past is not History: Co-Constructing an Historiography of Resistances in El Salvador”, en Enan Arrieta Burgos (ed.), *Conflicto armado, justicia y memoria*. Tomo: *Teoría crítica de la violencia y prácticas de memoria y resistencia*. Medellín: Editorial Universidad, pp. 125-156.
- Traverso, Enzo (2016). “Memoria e historia del siglo XX”, en María Acuña, Patricia Flier, Miriam González Vera et al., *Archivos y memorias de la represión en América Latina*. Santiago: LOM Ediciones-FASIC, pp. 17-29.

Entrevistas

- Patricia Sierra Mendoza, 14 de septiembre de 2015.
- Amalia Sánchez Ruiz, 18 de septiembre de 2015.
- Adilene Ramírez Sánchez, 20 de septiembre de 2016.
- Margarita Cruz Cruz, 15 de septiembre de 2015.
- Amalia Tello Torralba, 10 de septiembre de 2015.

Semblanzas de los autores

Angela Ixkic Bastian Duarte. Es doctora en antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y profesora de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Ha realizado investigaciones sobre género, etnicidad y medio ambiente. Sus publicaciones incluyen, entre otras: “From the Margins of Latin American Feminism: Indigenous and Lesbian Feminisms”, *Signs. The Journal of Women in Culture and Society* (vol. 38, num. 1, 2012, pp. 153-178) y, en co-autoría con Lina Rosa Berrio Palomo, “Saberes en diálogos: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento”, en Leyva *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s)* (México: IGWIA, 2015, pp. 292-323).

Ángela Castillo. Es antropóloga por la Universidad Nacional de Colombia y maestra en Geografía por la Universidad de los Andes (Bogotá). Actualmente es candidata a doctora por la Universidad de California, Berkeley. Sus áreas de interés incluyen violencia, formación de Estado, disputas territoriales y conflictos socioambientales. Es coautora del libro *Después de la masacre. Emociones y política en el Cauca indio*.

Alison Crosby. Es profesora de la Escuela de Género, Sexualidad y Estudios de la Mujer y directora del Centro de Investigación Feminista de la Universidad de York, Toronto, Canadá. Enfoca sus investigaciones y publicaciones a través del lente de los estudios antirracistas y feminismos anticoloniales para explorar las luchas multifacéticas de víctimas de cara a comprender su agencia y subjetividad en las secuelas de la violencia. Es co-editora con M. Brinton Lykes del libro *Mapping Mayan Women's Protagonism in Transitional Justice Processes in Postgenocide Guatemala*. Actualmente, junto a Malathi de Alwis, explora la noción de memorialización como sitio de disputa y contestación en Guatemala y Sri Lanka, bajo el proyecto: “The Inhabitation of Loss: A Transnational Feminist Project on Memorialization”.

Natalia De Marinis. Es profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede Golfo. Por varios años ha realizado trabajo de campo con indígenas triquis de Oaxaca y publicado sobre derechos colectivos, mujeres indígenas, desplazamiento forzado interno, violencia, (in)seguridad y Estado. Su investigación actual se enfoca en el acceso a la justicia y seguridad de mujeres indígenas de Veracruz desde el trabajo de documentación de memorias de mujeres indígenas organizadas. Ha realizado peritajes expertos de indígenas solicitantes de asilo político y fungido como testigo experta en cortes de migración en Estados Unidos. Es autora del libro *Desplazadas por la guerra: Estado, género y violencia en la región triqui*, publicado por el CIESAS.

Fabienne Doiron. Es candidata a doctora en género, feminismo y estudios de la mujer por la Universidad de York, en Toronto, Canadá. Sus investigaciones de maestría y doctorado se enfocan en temas de género en la posguerra de Guatemala desde el trabajo solidario y por justicia social con la Red “Guatemala–Rompiendo el Silencio”, de las provincias marítimas del oriente de Canadá. Su investigación doctoral se enfoca en el femi(ni)cidio y la violencia racializada y de género en Guatemala, utilizando la perspectiva interseccional de la teoría feminista y estudios sociojurídicos, la teoría crítica de la raza, y la mirada antropológica de la violencia cotidiana. Fue asistente de investigación del proyecto sobre género y reparaciones en el posconflicto guatemalteco, coordinado por Alison Crosby y M. Brinton Lykes.

Gisela Espinosa Damián. Es antropóloga, profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Se especializa en las metodologías participativas y la investigación colaborativa. Entre sus estudios de género, ha analizado los feminismos mexicanos, la salud, los derechos reproductivos y la morbilidad materna, la violencia, mujeres rurales y acceso a la alimentación, la migración y el trabajo jornalero. Su obra *Vivir para el surco. Trabajo y derechos en el Valle de San Quintín*, escrita en colaboración con Mujeres en Defensa de la Mujer, una organización que promueve los derechos laborales en el Valle San Quintín, en Baja California, al norte de México, fue publicada en 2018.

Myriam Jimeno. Es doctora en antropología por la Universidad de Brasilia, y fue profesora titular en la Universidad Nacional de Colombia (1974–2016). Recibió el Premio Nacional de Ciencias Sociales y Humanas Fundación Ángel Escobar, en 1995. Sus publicaciones incluyen: *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (Bogotá, 2004), la cual recibió Mención de Honor Premio Iberoamericano del Libro por la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) en 2006; *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia* (Bogotá, 1996, en coautoría); *Juan Gregorio Palechor. The Story of my Life* (Duke University Press, 2014). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*, con Daniel Varela y Ángela

Castillo (Bogotá, 2015). Fue becaria del John Simon Guggenheim Foundation (2010–2011). Desde 2016 es investigadora emérita Colciencias.

M. Brinton Lykes. Es profesora de psicología cultural-comunitaria y co-directora del Centro por los Derechos Humanos y Justicia Internacional del Boston College, Estados Unidos. Sus investigaciones participativas feministas y colaborativas incluyen recursos culturales locales y artes creativas para analizar las causas y documentar los efectos de graves violaciones a los derechos humanos. Su trabajo actual se enfoca en violencia de género, racializada y sexual contra mujeres mayas durante el conflicto armado y sus luchas por la verdad, justicia, sanación y reparaciones; así como en migración y violaciones a los derechos humanos en los procesos posdeportación y sus efectos en las familias transnacionales. Es co-fundadora y miembro de juntas de varias organizaciones no gubernamentales locales e internacionales.

Morna Macleod. Es doctora en estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México y profesora en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Fue activista en derechos humanos durante la dictadura militar en Chile y el conflicto armado en Guatemala; también ha trabajado en agencias de cooperación internacional y como consultora independiente. Sus intereses de investigación incluyen derechos humanos y justicia social, desarrollo, análisis interseccional, el movimiento maya y mujeres indígenas en Guatemala. Actualmente enseña y realiza investigación sobre múltiples violencias en México. Varias de sus publicaciones están disponibles en su página electrónica [<http://mornamacleod.net>].

Jenny Pearce. Es profesora investigadora en el Centro Latinoamericano y Caribeño de la London School of Economics. Anteriormente fue profesora de política latinoamericana en el Departamento de Estudios para la Paz de la Universidad de Bradford. Es una politóloga que trabaja como antropóloga e historiadora. Sus investigaciones se enfocan en temas de violencia, participación y cambio social. Experimenta con metodologías participativas trabajando con comunidades que viven múltiples y crónicas violencias. Fue investigadora principal en un proyecto entre ESRC/Conacyt, usando metodologías para construir agendas de seguridad comunitarias en México. Es autora del libro *Politics without Violence? Towards a Post-Weberian Enlightenment*, publicado por Palgrave Macmillan Press.

Lynn Stephen. Es profesora distinguida de artes y ciencias y profesora de antropología en la Universidad de Oregon, donde fue fundadora del Centro de Estudios Latinos/as y Latinoamericanos (CLLAS). Desde 2017 y hasta 2019 fungió como presidenta de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA). Su trabajo de investigación se centra en los impactos de la globalización, migración, violencia, nacionalismo y las políticas culturales en comunidades indígenas de las Américas, con un énfasis en el género. Actualmente, investiga sobre acceso

a la justicia de mujeres indígenas en Guatemala, México y Estados Unidos y el impacto del testimonio en movimientos sociales y políticos.

Daniel Varela. Es investigador del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y antropólogo MSc. de la Universidad Nacional de Colombia. Es miembro del grupo de investigación Conflicto Social y Violencia de la misma universidad. Sus investigaciones se han centrado en experiencias de violencia y la recomposición social y política de las víctimas, la historia social y política de la minería en una región afrodescendiente, y la configuración de élites agroindustriales en Colombia. Junto con Myriam Jimeno y Ángela Castillo es coautor del libro *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*, y junto con Castillo, de *Las compañías Chocó Pacific y Tropical Oil a comienzos del siglo XX*.

Mike Goldwater. Fotógrafo y cineasta ganador de varios premios. Sus foto-historias, trabajos y películas lo han llevado a más de 70 países. Mike fue uno de los fundadores de la agencia Network Photographer [<https://www.networkphotographersonline.com/mike-goldwater>], y sus fotografías han sido publicadas alrededor del mundo. “Entre la revolución y la guerra” es una exhibición reciente de fotografías de la guerra civil en El Salvador, expuesta en El Salvador, Guatemala y Reino Unido [mike@mikegoldwater.com].

Comunidades emocionales: resistiendo a las violencias en América Latina, coordinado por Morna Macleod y Natalia De Marinis, se terminó de imprimir en agosto de 2019. Impresión: Vaksu editores, Gallo 40, Colonia Granjas Banthí, C.P. 76805, San Juan del Río, Querétaro, Tel. (427) 264 32 72, vaksu.editores@gmail.com. La edición consta de 500 ejemplares.





La historia reciente, el testimonio y los trabajos de memoria son piedras angulares para el estudio sobre las emociones en contextos de resistencias que proponemos en este libro.

A partir de la noción de *Comunidades emocionales* desarrollada por la antropóloga colombiana Myriam Jimeno, exploramos las emociones y lazos políticos que se establecen entre las propias víctimas sobrevivientes, y los que se crean con académicos comprometidos y activistas sociales.

Pero también ampliamos el concepto, agregando nuevos matices, variaciones y abordajes metodológicos para pensar las intersecciones entre lo emocional y lo político en diversas acciones, procesos e investigaciones colaborativas recientes y otras que tuvieron lugar décadas atrás. De estas últimas, nos interesa ver cómo los testimonios han adquirido nuevos significados en contextos actuales de violencia.

Este libro busca examinar y generar contribuciones al concepto de comunidades emocionales como herramienta teórica, metodológica y política, a partir de una exploración que lleva al lector a un recorrido por diferentes países, periodos y formas de violencia y resistencias en América Latina.

