

Patricia Medina Melgarejo
COORDINADORA

Huaman, Limas, López, Medina, Mendelewitz, Mendoza, Millán, Necoechea, Rodríguez, Torres, Vargas, Viáfara

MAESTROS
QUE HACEN
HISTORIA

tejedores
de sentidos:
entre voces,
silencios
y memorias

¿cómo hacer cosas
con oralidad-es?

1



**MAESTROS QUE HACEN HISTORIA/
TEJEDORES DE SENTIDOS.
ENTRE VOCES, SILENCIOS Y MEMORIAS**

Patricia Medina Melgarejo
(Coordinadora)

MAESTROS QUE HACEN HISTORIA/ TEJEDORES DE SENTIDOS. ENTRE VOCES, SILENCIOS Y MEMORIAS

¿Cómo Hacer Cosas Con Oralidad-es?-1



**Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát
Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
Programa Integral de Fortalecimiento Institucional (PIFI)
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT)
Aguascalientes / San Cristóbal de Las Casas**

2013

Primera edición, 2013

© Derechos reservados por
Patricia Medina Melgarejo

© Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, A.C.
Colón #443, Barrio de Triana,
C.P. 20240, Aguascalientes, Ags.

© Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
Centro de Estudios Superiores Sobre México y Centroamérica
Calle Bugambilia s/n. Col. La Buena Esperanza.
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Edición apoyada por el Programa Integral de Fortalecimiento Institucional (PIFI) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, y por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

Diseño de Portada, Tania Bautista (CESMECA-UNICACH).

ISBN 978-607-8062-35-5

(Edición electrónica)

Editado en México

*A mi padre... Néstor Francisco Medina Sánchez...
Colibrí hacedor de recuerdos, de palabras y sueños...*

Los viejos amores que no están,
la ilusión de los que perdieron,
todas las promesas que se van,
y los que en cualquier guerra se cayeron.
Todo está guardado en la memoria,
sueño de la vida y de la historia.

El engaño y la complicidad
de los genocidas que están sueltos,
el indulto y el punto final
a las bestias de aquel infierno.

Todo está guardado en la memoria,
sueño de la vida y de la historia.

La memoria despierta para herir
a los pueblos dormidos
que no la dejan vivir
libre como el viento.

Los desaparecidos que se buscan
con el color de sus nacimientos,
el hambre y la abundancia que se juntan,
el mal trato con su mal recuerdo.

Todo está clavado en la memoria,
espina de la vida y de la historia.

Dos mil comerían por un año
con lo que cuesta un minuto militar
Cuántos dejarían de ser esclavos
por el precio de una bomba al mar.

Todo está clavado en la memoria,
espina de la vida y de la historia.

La memoria pincha hasta sangrar,
a los pueblos que la amarran
y no la dejan andar
libre como el viento...

ÍNDICE

Prólogo <i>por Gerardo Necochea Gracia</i>	11
---	----

Introducción **OTRAS FORMAS DE HACER HISTORIA** **TERRITORIOS DE LAS MEMORIAS EN MOVIMIENTO**

Presentación	15
Patricia Medina Melgarejo	

PARTE I **¿CÓMO HACER COSAS CON ORALIDADES?** **HISTORICIDADES, MEMORIAS Y ORALITURA**

Presentación	27
Patricia Medina Melgarejo	

Historia testimonial y construcción de la memoria colectiva.	35
Antigüedad de la novedad	
María Esther Aguirre Lora	

Tejiendo palabras al derecho y al revés. La oralidad en la literatura:	65
transmisión de experiencia	
Carlos Huamán	

Historia, memoria y oralitura de la chocoanida: la poesía popular a través	79
de la décima en Miguel A. Caicedo	
José Antonio Caicedo	

Potencial pedagógico de la historia oral para comprender la memoria social	91
de las mujeres afrodescendientes en Cali, Colombia	
Germán Feijoo Martínez	

PARTE II
TEJIDOS Y HUECOS DE LA MEMORIA/OLVIDO.
CONSTRUCCIÓN REFLEXIVA DE LOS RELATOS-TESTIMONIOS

Presentación	101
Patricia Medina Melgarejo	
Feminicidio en Ciudad Juárez, México. Testimonios de injusticia: construyendo caminos de memoria y esperanza	107
Alfredo Limas Hernández	
Tiempos de utopía: un proyecto comunitario inconcluso del Movimiento de Izquierda Revolucionario en Cuba y Chile	123
Cecilia Millán la Rivera	
El conflicto Armado en Colombia: un debate necesario desde la escuela	139
Ingrid L. Torres Gámez	
Entre testimonio y relato biográfico. Mercedes Olivera: academia, acción política y práctica feminista	153
Flor Marina Bermúdez Urbina	

PARTE III
HORIZONTES. ENTRE LA PALABRA Y EL SILENCIO EMERGE EL
TERRITORIO DE LA MEMORIA: CONTAR-NARRAR

Presentación	167
Patricia Medina Melgarejo	
<i>Saber escuchar para que la oralidad respire...</i>Memorias en movimiento/ capacidad y presencia al decir-hacer, al contar y contarse	173
Patricia Medina, Edgar Cortés, Moisés Mendelewitz	
Significado de la memoria para el cuidado de sí mismo	195
Valentina Cantón Arjona	
Repensar lo individual y lo colectivo: Sobre identidad, (pos) memoria e historia	205
Sigifredo Esquivel, Verónica M. Vargas	

Haciendo territorio a través de la memoria. El paisaje como enclave político: hacia una pedagogía crítica de la mirada colonial en la Patagonia, Argentina Raúl Díaz	213
---	-----

PARTE IV
COLECTIVOS PEDAGÓGICOS EN EL ANDAR LA PALABRA
HACIENDO HISTORIA ORAL. *Procesos de Formación*

Presentación Patricia Medina Melgarejo	235
Semillero de Investigación: Colectivo de Historia Oral Tachinave, Universidad del Valle, Cali-Colombia. Experiencia del andar pedagógico Germán Feijoo Martínez	239
Comunidad Ancestral “La Playa Renaciente”: Permanencia de una identidad desde el Siglo XIX Diana Marcela Mendoza Salazar	245
“Los pies en el río y las guaduas al hombro”. Educación Comunitaria y Territorial en Cali Rosa Elena Rodríguez Timaná	257
Artesanía de Recuerdos... Madelaine González	271
La Imagen Vale... “La Foto de mi Calle”. Historia visual de un proceso Tatiana Ibeth López Valderrama	277
¡Al son que me toquen bailo! El baile y la memoria musical de la salsa en Cali [1980-2010] Sirley Viafara Balanta	285

PRÓLOGO

Gerardo Necoechea Gracia

Antes, quienes hacían cosas con palabras recurrían a ese viejo hábito de relatar. Solía ser que entonces también se hacían cosas con las manos, y las historias marcaban tiempos y ritmos de trabajo. Ponían en ese empeño, según Walter Benjamin, manos, voz y alma. Y entonces las historias tenían la cualidad de aconsejar a los escuchas con la sabiduría de las experiencias acumuladas.

Hoy, la capacidad humana de recordar es objeto de cuantiosas reflexiones, aunque justo es decir que ya Aristóteles y Platón establecieron los términos para la discusión. La renovada preocupación intelectual y política con la memoria floreció en el transcurso de al menos las últimas tres décadas. Contribuyó a ello, sin duda, la teorización sobre la memoria virtual y las inevitables analogías con la memoria humana. Contribuyeron, también, los adelantos en la neurología que trastocaron nociones acerca de la fisiología y el funcionamiento de la memoria. Desde otra perspectiva, la desintegración conceptual de la nación y el examen de la globalización dirigió la atención a memorias subterráneas e identidades en resistencia. Más importante, la memoria surgió no sólo como fuente de versiones alternativas sino como resguardo de lo ocurrido en la clandestinidad y como recurso de sanación colectiva para las experiencias extremas producto del terrorismo de estado. Por todas estas razones, en las últimas décadas la memoria surgió como punto focal de variadas discusiones.

Quizás hay aquí, además, un marcador de época. La nueva actitud hacia la memoria surge a la par que se resquebraja nuestra convicción y confianza en el progreso. La expectativa de cambio continuo conforme avanzamos sin desvíos hacia un futuro que siempre es mejor marcó el ascenso del capitalismo triunfante a través de los siglos XVIII y XIX. La historia, nos dice Kosselleck, señaló ese espacio temporal de lo vivido como su objeto de estudio, presuponiendo el avance lineal e irreversible hacia el progreso en el futuro. Por tanto, historia implica cambio, cambio implica progreso y progreso tiene un valor positivo. El violento y catastrófico siglo XX dio al traste con esa confianza en la inevitabilidad del progreso y con el valor adscrito al cambio. Quizás ahora la mirada hacia atrás del ángel de la historia es más fuerte que el viento que lo empuja hacia el futuro. Regresamos al recuerdo en un esfuerzo por contrarrestar la incertidumbre.

La atención a la memoria, con frecuencia, conduce a revalorar la oralidad. La asociación obedece a que el recuerdo surge en situaciones de diálogo y no pocas veces desemboca en narrar historias. La narración oral no puede menos que contrastar con

la exposición escrita. El afán cientificista situó la comunicación escrita en el centro del conocimiento, y por lo mismo desdeñó la transmisión oral del saber, especialmente cuando ésta tomaba la forma del relato y no la de exposición sobria y certera. Progreso y escritura eran el sello de la modernidad civilizada; la memoria y la narración eran signos de una tradición condenada aunque reticente a desaparecer.

Evidentemente algo ha sucedido, aun cuando sea difícil señalar qué ha sido. Pudiera bien ser, siguiendo la reflexión de Benjamin, que los procesos gemelos de urbanización e industrialización fragmentaron a tal punto la percepción que el recuento de la experiencia, en la forma de narraciones que nacen en las reminiscencias con la intención de ser compartidas para reafirmar los lazos de comunidad, es imposible. La sensación de pérdida obliga a volver la mirada nostálgica con el insostenible propósito de recuperar el tiempo perdido. A fin de cuentas, se trata de un impulso conservador que nos lleva a la búsqueda de formas nuevas de comprender.

La historia oral se ha ido arrojando en ese proceso. No nació con este signo de celebración de la memoria y la oralidad; muy al contrario, fue concebida como auxiliar modesto que proporcionaba fuentes para la historia, tan frágiles para la verdad histórica como lo son los recuerdos para convocar la percepción desvanecida. Por eso los practicantes de la historia oral fueron confinados a los márgenes de la disciplina. Quizás por eso mismo fue adoptada por estudiosos rebeldes y disidentes que quisieron hacer de lo que parecía mera técnica un vehículo para democratizar la producción de conocimiento sobre el pasado. La historia oral se hizo rebelde porque algunos de sus mejores practicantes le imprimieron esta dirección.

¿Cuál ha sido la búsqueda? Evidente y notoria ha sido la tendencia a la interdisciplina. Los historiadores no tenían el conocimiento práctico del uso de la entrevista para la investigación, y por ello fueron a hurgar en las prácticas de disciplinas que trabajan en contacto directo con informantes. Tampoco tenían los historiadores práctica con la narración oral, de manera que la antropología, el folklore y la crítica literaria brindaron conceptos y herramientas útiles para entender lo que revela la manera de hablar. La sicología y la neurobiología abrieron las puertas a entender la memoria. Armado de ideas, conceptos y herramientas tomadas de varias otras disciplinas, el historiador oral complejizó su propia idea de la historia y sus fines. Al mismo tiempo, practicantes de otras disciplinas se acercaron con curiosidad a la historia oral porque en su acervo de saberes no contemplaban el tiempo y la consecuente historicidad del acontecer humano. Aprendieron que quienes responden a preguntas no sólo informan sino significan experiencias vividas, de manera que las entrevistas son realmente conversaciones históricas. Los lectores encontrarán en este libro esa variedad de enfoques, excitante intercambio y fructífera experimentación que siempre ha

distinguido a la historia oral, imán para quienes se hallan a disgusto entre las barreras y jurisdicciones de las disciplinas entronizadas en la academia.

Otra búsqueda de no menos importancia ha sido la creación de archivos. Muchos historiadores, acostumbrados a las jerarquías que colocan las tareas del archivista por debajo de las del investigador, ven en este propósito algo menor, quizás indigno e incluso prescindible. Pero en realidad hay algo sumamente novedoso e importante en la labor de crear acervos de historia oral. En primer lugar, claro, porque quedan registros que de otra manera desaparecerían, y este fue el impulso para el desarrollo de la historia oral moderna. En segundo lugar, porque son los historiadores los que están creando esos archivos, en la mayoría de los casos con una sensibilidad distinta a la que formó otros archivos. Por lo general, los archivos existentes que recogen la documentación escrita, siguen la lógica institucional del poder, y seleccionan para resguardar aquello que sirve a esa lógica. Los archivos de historia oral responden a criterios de historiador acerca de lo que es importante conocer del pasado, y en esos criterios, el poder es objeto de estudio y no de deseo.

Algo similar ocurre en el campo de la enseñanza, donde el recurso a la historia oral abre nuevos derroteros de trabajo. Recurrir al recuerdo enseña a los estudiantes que hay otros tipos de conocimiento además del adquirido en los libros. Aprenden a valorar, de manera importante, la experiencia que tienen en sus inmediaciones: padres y abuelos, vecinos, compañeros de escuela. Los docentes, al mismo tiempo, reconocen la sabiduría adquirida en la práctica que rivaliza y se compagina con las teorías aprendidas. Llevar la historia oral a las prácticas de enseñanza mitiga los efectos adversos de separar la escuela de la comunidad, que resulta en informarse del mundo fuera del mundo, precisamente porque reubica al aprendiz en el entramado de relaciones sociales que conforman la transmisión de sabiduría mundana.

Trabajar con la memoria tiene el riesgo, sin embargo, de caer en el romanticismo de que la memoria es por sí misma un acto desafiante. Contraponemos, en consecuencia, la historia que justifica la estructura de poder y la memoria que lo opone y subvierte. Por ello muchos practicantes de la historia oral en algún momento pensaron que su propósito era dar voz a los sin voz. Esa actitud condescendiente simplemente no caía en cuenta de que los denominados sin voz, siempre la han tenido, y que el verdadero problema es agudizar la escucha. Cuando escuchamos con atención, reconocemos que la memoria también pierde su filo crítico cuando cimenta colectividades, porque homogeneiza experiencias e impone versiones únicas. La memoria, como la historia, requiere de un trabajo crítico.

Asistimos, en cambio, a una efervescencia memorialista. Actualmente hay una gran producción de relatos en los que personas de muy distinto calado refieren sus

peripecias personales en el transcurso de algún gran suceso histórico. Abundan también las autobiografías que recorren periodos largos y cualquier cantidad de insignificantes ocurrencias. La literatura testimonial, antes una alternativa innovadora, ahora es un lugar común. Los medios son tan variados como lo permitan la tecnología actual —libros, cine, videos, radio— y los recursos financieros. Los consumidores con gusto dirigen la atención hacia los relatos de recuerdos, convencidos que reciben lo que fue realmente vivir en otro tiempo. La memoria así desbocada sirve de sustituto para la historia, para esa confianza antes depositada en los historiadores y su propósito de contar la verdad sobre el pasado.

Surgen entonces dos problemas. El primero reside en la noción de verdad. La historia tiene una idea de verdad acotada y rigurosa. En tanto la historia avanza linealmente, para el historiador es importante la verdad del hecho y la exactitud de la fecha, porque de ello desprende la secuencia de causa y efecto. El recuerdo, en cambio, no se preocupa por el orden temporal o la exactitud del hecho referido, en tanto pone atención a la subjetividad de la experiencia y la verdad épica que de ella se desprende, una verdad que no es acotada sino que depende de la acumulación de vivencias. Podemos envolvernos en una larga polémica respecto de las virtudes de una y otra pero quizás mejor es reconocer su existencia —la verdad no es única— y su distinta función. ¿Cómo entonces, en el trabajo de historia con los recuerdos, podemos negociar y empalmar ambas? En principio, nuevamente, la búsqueda de una respuesta debe partir del criterio crítico en cuanto a las verdades así afirmadas.

El segundo problema consiste en evitar la banalidad de la celebración memoriosa. La idea de que la historia oral se ocupa de la memoria y la identidad de grupo ha contribuido en no pequeña medida a la moda memorialista. El impulso de esta idea fue contrarrestar el peso de la cultura dominante, buscando en las memorias subterráneas aquello que sostiene la disidencia y la rebeldía. Pero la práctica, en ocasiones, conduce a postular que la verdad es validada desde el interior de la experiencia, y sólo aquellos que comparten la experiencia pueden acceder a la verdad. En consecuencia, elaboramos la historia que el grupo desea escuchar, no sólo haciendo invisibles las contradicciones sino suponiendo que cada quien tiene su verdad. Ya Carlo Ginzburg ha criticado este relativismo extremo por desembocar en un total absolutismo: acepto que todos tienen su verdad, pero por supuesto que la mía es la única verdad verdadera. Trabajar con las vivencias recordadas implica no tomarlas como dadas sino desarrollar una explicación crítica de la experiencia.

Todo esfuerzo en esa dirección merece saludarse. Habrá mayor o menor calidad y efectividad en las respuestas, pero como siempre, lo importante es la búsqueda. Quizás los lectores de los ensayos en este libro querrán mantener en mente estos problemas mientras leen.

INTRODUCCIÓN

OTRAS FORMAS DE HACER HISTORIA

TERRITORIOS DE LAS MEMORIAS EN MOVIMIENTO¹

Patricia Medina Melgarejo²

*La memoria es una llama
que habita la casa de uno (...)
Hay dos casas: una interna
y una externa, esta última
es la fachada que detiene los ojos
y la lluvia. Es una llama encendida
que no se apaga. Puede no dejarte vivir.
Dentro de ti es alimento no siempre en buen estado.
Fuera es una fogata. Cuando la memoria sale
en general sale mal: prende fuego en los pinos,
en los techos, en las antenas, y, si hay azoteas,
ahí. En la cordillera está en calma,
impávida la llama,
su memoria ceremonial sumida en sí misma.
Cuando sale bien incendia lo incendiabile
la presencia de la llama y su ausencia,
ambas fundidas en una, fulgurante
memoria de lo que no se cumplió...*

Eduardo Milán (2003)

Territorios de la memoria: expresión de las “ausencias no narradas”

Las memorias incendian lo incendiabile, demandan lo que “no se ha cumplido”, en una búsqueda por ese despliegue de voces y caminos de múltiples maneras de inscrip-

1 El presente libro es producto de las líneas de investigación del **proyecto SEP-CONACYT 86108**. Resulta fundamental agradecer al CESMECA-UNICACH por el decidido apoyo para su publicación final. Cabe señalar que se produjo otro texto: Medina (2012). *Pedagogías Insumisas. Movimientos político-pedagógicos y memorias colectivas de Otras Educaciones en América Latina* (en proceso de publicación).

2 Docente investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional-México; profesora del Posgrado en Pedagogía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

ción, acerquémonos “*muy apenas*” a las prácticas de conocimiento y sus practicantes en contextos “*muy otros*” de la lucha social contemporánea en nuestras Américas –en plural–; en donde los movimientos sociales de las comunidades y las memorias sociales en movimiento cuentan, narran, inscriben en los silencios y en las voces las experiencias históricas. Tendríamos que interrogarnos sobre los procesos de memoria desde los cuales se materializan las concepciones de: “andar la palabra”, autonomía y, soberanía, como señala Cerda (2012: 142): “*Desde esta lógica se hacen necesarios, al menos, dos ejercicios confluyentes pero diferenciados: memorizar la historia e historizar la memoria*”. Dos referentes fundamentales en el debate de la historia de lo contemporáneo en sus implicaciones metodológicas y teóricas para comprender, tanto a idea planteada por Cerda de **historizar** desde la condición sincrónica para comprender las memorias y sus genealogías y reactualizaciones y, **memorizar**, efecto y acción de las memorias sobre la historia, como como lo señala (Pérotin-Dumon, 2010): “Ese trabajo multiforme que la sociedad efectúa sobre su pasado constituye en sí mismo un activo campo de investigaciones en ciencias sociales al que se suele aludir con el término ‘memoria histórica’”.

El movimiento entre memoria e historia, considera las prácticas, sujetos y sus tránsitos, nos conduce al ejercicio de la historicidad en sus modos, unos epistémicos, otros, ***muy otros modos*** de hacer historia, en la confluencia de la idea, título de esta introducción: *Otras Formas de Hacer Historia, Territorios de las Memorias en Movimiento*. Pues la necesidad de **memorizar/la historia** (**historizando** la memoria) y la concepción de la **historicidad** alcanzarían a las nociones de **Bajtín** de polifonía y cronotopo (1989, 2000), como categorías que interesan en la comprensión de la articulación espacio-temporal de las acciones sociales, situándolas en los relatos y prácticas: narrativas. Así, las memorias en sus márgenes, en sus múltiples cruces y trayectorias, bajo contornos de significación complejos inacabados –no siguen lógicas sumatorias–, cuyo signo y posibilidad es la contradicción en búsquedas no lineales, sino emergentes y sedimentadas de los relatos y sus narratividades puestas en contraste con las distintas experiencias históricas (Ricoeur, 2009).

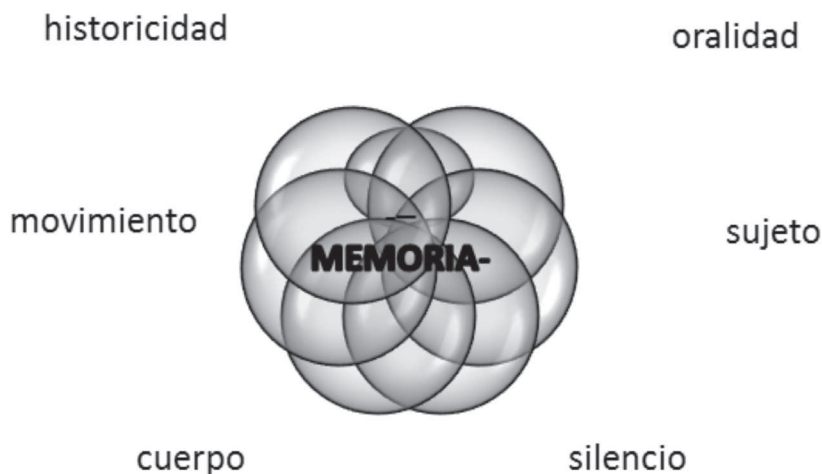
Las memorias como espacios colectivos de alquimias entre silencios, palabras, e inéditas formas de recordar condensan al movimiento que transita y: “**remite a las ausencias no narradas, a la expresión pública de lo olvidado o acallado para buscar dar fundamento a lo que puede ser y se desea en términos de sus reivindicaciones y proyectos políticos**”. (Cerda, 2011: 157).

Así, “**la memoria de lo que no se cumplió**” (Milán, 2003), constituye la prefiguración de una condición contemporánea que señala horizontes de posibilidad, cuestiones que desde las formas de organización, personal, familiar, comunitaria, ét-

nica, de género gremial, profesional, estudiantil entre múltiples articulaciones, confiere su vigencia y ejercicio político, en donde se comienzan a anticipar los procesos en el presente, configurando lo posible de la acción social como condición de futuro.

Esta cualidad de la **memoria** al ser lugar de condensación de **paseidades** (Ricoeur, 1999) y de horizontes posibles, comprometen a pensarla como espacio de acción que construye territorios en movimiento al ser producida y productora por y de sujetos/subjetividades, que transitan por los lugares del estar siempre en contradicción, entre pertenencias y transfiguraciones. A este complejo tránsito lo nombramos: **historicidad**, cuyo problema heurístico reside en potenciar la comprensión del movimiento mismo y de los procesos en términos de la construcción de subjetividades y objetivaciones (Zémelman, 2011). Cuestión que implica una postura que incita a dar cuerpo y sentido a la noción de historicidad, más allá de contenidos y cronologías sucesivas.³

Por lo general nombramos a la historicidad, como un proceso inherente en nuestros trabajos de investigación e intervención, pero no hacemos una reflexión sobre los modos en que es posible pensar **la dialéctica entre historicidad-sujeto-movimiento-memoria-oralidad-silencio**.



³ Desafortunadamente se confunde a la historicidad como cronologías y periodizaciones sucesivas, desde una lógica de la causalidad que condiciona hechos presentes, es decir, seguimos atrapados en la visión de estructuras cerradas. De ahí que la historicidad sea comprendida de forma limitada como interpretación del conocimiento o se le concibe como un contenido que efectúa el seguimiento del trayecto de un fenómeno ya construido. (cfr. Zemelman, 2011).

La cuestión es poder reconocer y desafiar los contornos de realidad, los límites de lo pensado al comprender los sujetos/subjetividades y las direccionalidades posibles que ejercen, es donde actúa la historicidad y sus modos y mundos, muy propios: muy otros. **“Desde la misma experiencia de los sujetos (...) las posibilidades objetivas devienen en ámbitos de sentido; es la potenciación de lo dado que apunta a un excedente de realidad que puede reconocer direcciones diferentes, incluso contradictorias, en su desarrollo”** (Zemelman, 2007: 50). En este sentido, se requiere interrogar sobre la historicidad, ya sea al definirla como una manera de interpretar a lo ya dado, o bien, potenciarla como: forma y metodología, como operación de construcción del conocimiento. (Zemelman, 2011) Cuestión que en el campo de la historia oral es decisivo, pues más bien construimos procesos de historicidad en nuestros trabajos, aporte fundamental para los campos educativos y de las ciencias sociales.

Identidades, memorias en disidencia: historicidad, relatos y testimonios

En la comprensión de la acción de las Memorias territorializadas⁴ y de los territorios de la memoria como campos de disputa en la construcción del presente, se encuentran las experiencias comunitarias, y la participación política en la construcción de propuestas alternativas sobre las memorias e historias disidentes.⁵

Los pueblos indígenas y afroamericanos en Latinoamérica en la construcción de reflexiones sobre sus procesos de historicidad teñidos de las resistencias de las comunidades (color de la tierra, de la sangre, de la diáspora),⁶ imponen la exigencia de comprensión de los procesos de apropiación y persistencia que se han configurado a través de formas inéditas en las prácticas sociales de “hacerse memoria”, construyendo distintos dispositivos a través de registros: orales, gráficos, corporales, médicos, dancísticos, musicales, artesanales, poéticos, literarios, , trashumantes y peregrinarios geopolíticos.

Implicando el diálogo y debate entre la historicidad de la expresión contemporánea de los procesos urbanos, migratorios, de ruralidad y desplazamiento forzado de

4Cfr. El interesante trabajo de H. Gómez (2000). De los lugares y sentidos de la memoria. Investigación en donde Gómez establece la categoría: memoria territorializada.

5Cfr. El libro de C. Gnecco y M. Zambrano (2000). Memorias hegemónicas, memorias disidentes, el pasado como política. Trabajo pionero e inspirador, que hace énfasis en la idea de la disidencia y la memoria.

6Nos referimos a las formas de nombrar manifestaciones sociales, como la marcha “por el color de la tierra” del movimiento zapatista en 2001, o las lógicas de represión y de articulación con la idea de diáspora afroamericana.

las colectividades indígenas y afroamericanas, quienes se trasladan con sus memorias, entre la disidencia y contra-hegemonía, lo que produce: otras historias, otras educaciones y otras memorias.

El tránsito de la memoria a la historia conduce a los grupos sociales y a los pueblos —en su carácter étnico político— a una búsqueda para redefinir sus márgenes de identidad a través de la revitalización de su propia memoria historiada, “vuelta a contar” desde el presente en sentido de futuro. Este proceso, por la distancia y la fragmentación operada en la memoria, convierte a la recuperación del pasado en un acto de representación en la acción política.

El hacer memoria establece vínculos con “los otros/as”, renovados, recreados pero en una posibilidad de comunitas, por tanto la transgresión identitaria actual busca una ruptura de vínculos, en donde el “yo radical del sujeto, como invención moderna” se exagera a tal magnitud que se des-localizan los vínculos, es decir: todo sentido de pertenencia es efímero.

Si los juegos de la identidad se establecen a través de la elaboración que los propios sujetos hacemos de nosotros mismos, a partir de los materiales existentes, así, la identidad requiere de la memoria, como acción y relación en donde los sujetos establecemos expresiones de *autoconciencia*. **“Porque si el reconocimiento es la operación por la que se instituye el sujeto, (...) la memoria (...) representa el ejercicio de (auto) reconocimiento originario, el movimiento que funda la posibilidad del sujeto y del mundo social por entero”** (Cruz, Manuel, 2007, 18-19)

La *pertenencia del yo a su mundo* requiere de la acción de la memoria como necesidad de conciencia temporal de la experiencia humana. La identificación subjetiva a la que conduce la narración no es otra que una “identificación narrativa”. Ello quiere decir que la narración identifica al sujeto en un ámbito eminentemente práctico: el relato de sus actos (Ricoeur, 2000).

Si actuamos en los mundos a partir de lo que “nos contamos de nosotros mismos”, de lo que recordamos de nosotros implicando a otros/as a través de objetos y espacios-lugares, y, no solamente eso, sino lo que nos arriesgamos a recordar y nos atrevemos a contar/nos. Al construir memoria recuperamos una imagen de lo que queremos ser, repensar el sentido que atraviesa y articula a la experiencia con distintos horizontes de expectativas, implica la búsqueda del presente parte del desciframiento de lo que ya no somos y somos lo que proyectamos ser. En consecuencia: **“...la experiencia y la expectativa son dos categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro”** (Kosselleck, 1993: 338)

Hacer cosas con oralidades: reflexividad

El registro y comprensión desde la reflexividad de otras voces, otros silencios: la memoria como una llama, que en su crepitar nos recuerda en su movimiento los sonidos que se hacen presentes. La propuesta desde las epistemologías de la historia oral, como aporte a distintos campos de las ciencias sociales implica reconocer: la complejidad de las realidades sociales y sus configuraciones históricas en diferentes estructuras y parámetros, en escalas y ritmos temporales en espacialidades y en especificidades situadas, en donde la lógica de pensamiento necesaria es de carácter epistémico, más que simplemente teórico o historiográfico (Zemelman, 2011). Cuestión que nos conduce a replantear críticamente las aproximaciones metodológicas y el potencial de sus herramientas para la construcción de dispositivos de apropiación y construcción metodológica en ciencias sociales y en educación. Así, la Oralidad como acción social del sujeto en las prácticas de construcción de mundos (figuras, identidades, horizontes políticos), como proceso de edificación, alquimia de conocimiento, cuyos alcances se establecen en las fronteras y límites de la apertura epistémica y metodológica que posibilita en la investigación histórica, social y educativa. Los espacios de oralidad-es, sus formas, prácticas, funciones generan una potencialidad heurística centrada en el debate entre la configuración de memorias y el actuar del sujeto.

La palabra: como dispositivo de: la memoria, la historicidad y de la narratividad (Ricoeur, 2009), se tensionan en tanto se requiere de la reflexividad de los procesos de producción de conocimientos a través del saber crítico de las historicidades en el re-conocimiento y emergencia de las memorias. La acción de la reflexividad sobre los procesos de Historicidad, Memoria y Oralidad se entrelaza al cuestionamiento sobre procesos de resistencia en México y América Latina, pues existen interpelaciones, historias, trayectos, promesas y pedimentos en el ejercicio de las memorias como necesidad, aquellos que como piedras y raíces tejen formas y procesos de recordar. (Huyssen, 2002; Ricoeur, 2006, 2008)

Ante las disyuntivas políticas sobre las transformaciones epistémicas en ciencias sociales en nuestras Américas, nos conducen en la producción de este texto colectivo a comprender los aportes de nuestros quehaceres en términos de búsquedas, desarrollos y sentidos que tanto la construcción y reconocimiento de los procesos de **oralidad-escritura,⁷ y sus espacios de inscripción, como hilos que se entretejen**

⁷ Cabe señalar a la *oralidad* como uno de los procesos implicados, poco examinado a pesar de su relevancia para aquellos que efectuamos trabajos de Historia Oral, por tanto el primera parte de esta obra, titulada: ¿Cómo Hacer Cosas con Oralidades? Historicidades, Memorias y *Oraltura*, se reúnen trabajos excelentes en torno a la reflexión y construcción de la Oralidad como proceso.

en la construcción de los relatos, de las historias de vida, de las narraciones y testimonios, **con los del movimiento de las memorias –identidades y experiencias–, constituyen los espacios y modos de la historicidad de los territorios de las memorias.**

Las búsquedas compartidas a través de esta obra colectiva

Trazar memorias y horizontes históricos, para algunos esta ha sido nuestra labor y quehacer: abrir grietas y profundizar, escuchar como oficio, observar como práctica, escribir como exilio y presencia, en donde se trasmina la memoria, se hace fogata o llama que incendia... Procesos que se expresan al proponer la construcción de un libro colectivo, como semilla que germina y genera una forma de texto en canon, con una cualidad polifónica, pues en su resonancia se bordan las temáticas convocadas, se requiere tejer y reconocer lo común-compartido y lo propio en su interrelación, en una resonancia de lo colectivo. Las distintas voces-textos-autoras/os reunidas/os buscan reflexionar sobre las formas de nombrar metodológica y epistémicamente los procesos de: Oralidad, Historicidad y Memoria, en y a través de sus propias investigaciones, aportan así, elementos fundamentales en la discusión desde distintos ámbitos de las ciencias sociales como: la historia oral, la literatura y la educación.

Maestros que hacen historia. Los participantes: Tejedores de sentidos colectivos en la formación⁸

Este libro es un espacio abierto al debate en torno a estos campos del conocimiento, implicadas las acciones que desarrollamos en nuestros diferentes ámbitos de mediación institucional y, desde los distintos frentes de intervención política, como lo implican la propia docencia y sus huellas y rostros, así como los retos de la investigación y su enseñanza. Cuestiones que han posibilitado una de las dimensiones de nuestro título: **“Maestras/os que hacen historia”**, tanto por su trayectoria académica y política, por su labor en los procesos de formación en historia oral, historia cultural de la educación, Literatura y Patrimonio Cultural, en Educación Intercultural y des-colonizadora en Latinoamérica, y por su ejercicio en el enseñar a hacer historia, haciéndola, es así que son *Maestras/os que Hacen Historia*. María Esther Aguirre Lora

8 Se agradece la colaboración en este proyecto libro de Gerardo Necochea, Valentina Cantón, Deyanira Daza, Fabio Castro, Jenny Ortiz, Elizabeth Castillo, sin ellos no hubiera sido posible este trabajo, pues con sus amables convocatorias y reuniones, retorne al cauce y causa de la historia oral. Ver Cuadro de autores y participantes que hacen posible este libro. En este cuadro se mencionan con base en el orden del índice general del texto.

(UNAM-México), Carlos Huamán (UNAM-México), José Antonio Caicedo (Colombia), Germán Feijoo Martínez (Universidad del Valle, Cali-Colombia), Alfredo Limas Hernández (UCJ-México), Cecilia Millán la Rivera (UNAM-México), Ingrid L. Torres Gámez, Flor Marina Bermúdez Urbina (UNICACH-México), Edgar Cortés (Colombia), Moisés Mendelewitz (México), Valentina Cantón Arjona (UPN/UNAM-México), Sigifredo Esquivel, Verónica M. Vargas (UAZ-México) y, Raúl Díaz (Universidad de Comahue, Argentina). Nuevamente Germán Feijoo, quien coordina los trabajos del Colectivo Tachinave de la Universidad del Valle, Cali-Colombia de las autoras: Martínez Diana Marcela Mendoza Salazar, Rosa Elena Rodríguez Timaná, Madelaine González, Tatiana Ibeth López Valderrama, Sirley Viafara Balanta.⁹

Todas/os estudiosas/os, profesionales activas/os y en formación, participantes tejedores de sentidos colectivos en la formación en la reflexividad crítica en ámbitos de formación e investigación en educación y ciencias sociales sobre la producción de trabajos de historia oral y de testimonios a partir de procesos de oralidad y memoria, ya sea haciendo historia al enseñar-haciendo historia oral a través de distintos colectivos de Historia Oral, como es el caso del Colectivo de Historia Oral de Colombia en Bogotá, o el que nos acompaña decididamente en el cuarto apartado de este libro: el colectivo Tachinave.

De los ejes y temáticas propuestas

Los ámbitos de la historicidad, la oralidad y la memoria son ámbitos privilegiados para el historiador oral, brindando una reflexión profunda sobre estos procesos, aportando importantes discusiones al campo de la investigación en las Ciencias Sociales y de la Educación. De ahí que se convocaran a distintos profesionales en la materia de la historia oral y estuvieran en diálogo y comunicación con educadores, docentes e investigadores en pedagogía, siguiendo con la idea de canon, a través de la resonancia y lo múltiple que se expresa en las voces cuya distancia se establece por geografías, procesos, actores, intenciones, énfasis, reflexiones, en una especie de tonalidades diferentes, experiencias en y frente al relato, lo que transforma sus cualidades y tonalidades. Algunas aportaciones son contrapunto al aportar al desarrollo de las distintas formas de hacer historia

La oralidad, la memoria y la historicidad como campos de conocimientos en el análisis de la presente propuesta busca constituir en un detonante de debate y problematización en torno a cuatro ejes de discusión:

⁹ Ver Cuadro de autores y participantes que hacen posible este libro. En este cuadro se mencionan con base en el orden del índice general del texto.

- 1] Parte I. ¿Cómo Hacer Cosas con Oralidades? Historicidades, Memorias y *Oralidad*
- 2] Parte II. Tejidos y Huecos de la Memoria/Olvido. Construcción reflexiva de los Relatos-Testimonios
- 3] Parte III. Horizontes. Entre la Palabra y el Silencio emerge el Territorio de la Memoria: Contar-Narrar
- 4] Parte IV. Colectivos Pedagógicos en el Andar la Palabra haciendo historia. Procesos de Formación.

Estos cuatro ejes/proceso son abordados a partir de valiosas contribuciones; ya que participan en éste volumen colectivo no solamente destacadas/os compañeras/os que han aportado sus trabajos en el ámbito de la pedagogía de la Historia Oral, al formar colectivos de jóvenes para producir, haciendo cosas con las oralidades, historicidades y memorias; al mismo tiempo, participan compañeros investigadores y formadores en el ámbito de producción de narrativas en los ámbitos en ciencias sociales de la historia oral, la educación y la literatura, como: historiadores educativos, promotores de la educación patrimonial crítica, etnoeducadores interculturales, filósofos y todos aquellos que participan en proyectos comunitarios, cuya preocupación está articulada a **la historicidad, la memoria y la oralidad**, como procesos fundamentales que permitan trazar otros horizontes posibles.

Buscamos construir reflexiva y metodológicamente la interrogante: ¿Cómo hacer cosas con las oralidades, las historicidades y las memorias en los campos de la historia oral, de la educación y, de la teoría social contemporánea?¹⁰ A través de estas búsquedas, nos hallamos con las huellas de rastros y sentidos, de sentires y *haceres* que son tácticas y estrategias de las memorias, que anidan en las formas de resistencia y frontera... (De Certeau, 2007). A partir de estos indicios, creemos que la memoria se las arregla para transitar y transmutar a partir de las narraciones como actos de poesía-creación.

Derecho a la memoria

En tanto que el derecho a la memoria implica junto con otros/as la defensa y recreación de los lugares desde donde se habla, territorio cargado de fuerza y sabiduría, lugar y laberinto desde donde se construye el conocimiento, no sólo como heren-

10 Idea que surge del libro de Manuel Cruz (2007), *Cómo hacer cosas con los recuerdos*. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas. Katz Editores. Argentina.

cia, sino también es elección, re-construcción, re-creación, posibilidad, intención con búsqueda de transmisibilidad. Ese lugar constituye el derecho a la necesidad de futuro expandiendo el presente (Santos-Boaventura, 2005, 2009). Nuestro presente, en la defensa del espacio temporal requerido para hacer memoria. En consecuencia, proponemos una socio-anthropología de la historia oral crítica de las memorias-experiencia, como territorio-cuerpo en las prácticas de conocimiento e Identidad como parte de la expansión necesaria del presente y, a través de esta apropiación construir otras formas de hacer memoria, a través de las narrativa emergentes cuya fórmula reside en: la inteligencia de la esperanza.

El trabajo tiene que ser por espacios pequeños. Micro-fracciones. Qué tal, entonces, una historia que se va tejiendo al lado de la que se ve, los pesares y las penas de este lado edifican ciudades de alegría, rincones de habla cantada o canto hablado (...) O sea, si concentramos el tiempo de la postergación en un presente dialogante, un péndulo de este visible a ese invisible, tendríamos la idea de algo que se va haciendo al tiempo que esto se deshace.

Eduardo Milán, 2013

Referencias

- Bajtín, M. (2000). *Yo también soy, fragmentos sobre el otro*, México: Taurus.
- _____. (1989). *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus.
- Cerda, A. (2012). “Reclamos de las memorias y usos de los márgenes: movimientos indígenas en América Latina”, en *Política y Cultura*, primavera 2012, núm. 37, pp. 135-157.
- Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano, 1. Artes de hacer*, México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Universidad Iberoamericana.
- Cruz, M. (2007). *Cómo hacer cosas con los recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Gnecco C. y M. Zambrano (2000). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes, el pasado como política*, Bogotá: Ministerio de Cultura/ Universidad del Cauca-Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gómez, H. (2000). De los lugares y sentidos de la memoria, en Gnecco C. y M. Zambrano, *Memorias hegemónicas, memorias disidentes, el pasado como política*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura/ Universidad del Cauca-Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.
- Milán, E. (2003). *Ostras de coraje. Cosas claras*. Saltillo: Instituto Coahuilense de Cultura.

- _____. (2013). *Prosapiens, (en proceso)*, fragmentos disponibles en: <http://tamtampress.es/tag/eduardo-milan/>
- Pérotin-Dumon, A. (coord.) (2010). *Historizar el pasado vivo en América Latina*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado. Texto citado en Cerda (2012). Disponible en http://www.historizarelpasadovivo.cl/es_home.html
- Ricoeur, P. (1999). “La marca del pasado”, en *Historia y Grafía*, núm. 13, pp. 157-185.
- _____. (2000). *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México: Siglo XXI.
- _____. (2006). *Caminos del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2009). *Historia y narratividad*, Barcelona: Paidós.
- Santos, Boaventura de S. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- _____. (2009). *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO.
- Zemelman, H. (2011). *Horizontes de la Razón III El Movimiento del Sujeto*. México: Antropos.
- _____. (2007). *Ángel de la Historia: determinación y autonomía de la condición humana*. Barcelona: Antropos.

PARTE I
¿CÓMO HACER COSAS CON ORALIDADES?
HISTORICIDADES, MEMORIAS Y ORALITURA

Presentación
Patricia Medina Melgarejo

Me gusta la bicicleta
Porque puedo jugar con la rueda
Y el hilo
Mi padre me enseñó que el amor es tiempo
Mi madre me sentaba en sus piernas me vestía
Me bañaba.
En la vasija del tiempo las palabras
En el agua crecen las raíces
Nuestro corazón calla
La flor germinó...

Edgar Cortés¹

La multiplicidad de elementos que configuran a la memoria, raíces que crecen en el agua, en la vasija del tiempo contenedora y alquimista de las palabras, que se transfiguran en recuerdos-acontecimientos, sujetos-personas, recuentos temporalizados, espacios-lugares que se localizan habitados por *otros* -actores- cercanos y lejanos; además siempre en plural, en tanto que hablamos de *memoria-s*, como necesidad humana y social que teje con esas palabras distintas tramas y sentidos.

Al acercarnos a esta vasija del tiempo, establecemos una forma de relación con sus fragmentos, con sus figuras, con sus elementos y materiales, con sus recuerdos, metáforas, raíces; se hace memoria al convocar, al evocar y acercarnos, al narrar en el sentido de relato. Las distintas formas de inscripción orales, corporales, dancísticas, médicos, sonoros, en **las artes del decir y del hacer** (Certeau, 2000), configuran la emergencia inédita de la relación entre **memoria** y relato, cuyos vínculos implican un **“andar en zonas fronterizas, en apertura al diálogo, la conversación, al devenir inesperado de las trayectorias”** (Arfuch, 2013).

¹ Agradecemos las aportaciones de distintos poetas a lo largo del texto, y los fragmentos de la poesía de Edgar Cortés.

A través del tejido sigiloso de estos amasijos elaboramos tramas que producen los vínculos con otros y con nosotros mismos/as en la recreación del tiempo que hecho palabra narra, relata, confeccionando el recuerdo que se retorna, se vierte y subvierte en los órdenes del presente como espacio-lugar; la memoria como alquimia en la vasija del tiempo como conciencia humana de éste.

Nos relacionamos de forma particular y social con el tiempo, crecen, se bifurcan y multiplican las raíces, en el ejercicio de hacer memoria (Dosse, 2009), el contar como forma de vida y de estar, como forma de conciencia y relación cultural y política con el tiempo, no solamente con el tiempo pasado, sino desde la apropiación del tiempo presente se configuran desde éste, las perspectivas de los horizontes posibles. A decir de Koselleck (1993:337) **“...la expectativa abarca más que la esperanza y la experiencia profundiza más que el recuerdo”**. Así, en *la vasija de la memoria* se anidan las opciones de futuro: en las tramas —narraciones— se relata, se cuenta, se describe, más que lo “verdaderamente ocurrido”, sino una versión de la forma y sentido de la experiencia histórica, social, colectivo-personal desde la cual se ha producido una impronta. (Lacapra, 2007; Candau, 2002)

La **historicidad** como forma de apropiación de momentos específicos y su articulación indeterminada, como proceso social y epistémico que se enfrenta a distintas exigencias de pensamiento, como proceso-método de construcción de conocimiento para comprender el movimiento de lo social y los sujetos en movimiento, entre ellas, reconocer la materialidad de la existencia, el constante rompimiento de los límites e incorporarse a lo inédito (Zemelman, 2011).

Oralidad como tejedora inédita de la trama de la memoria

En la investigación social la utilización de fuentes orales es señalada en términos comunes que se menciona como: “hacer entrevistas”, como medio privilegiado en donde la transcripción puede ser fragmentaria, y el corpus analítico cubre distintos espectros teóricos y disciplinarios; además puede ser concebido como un recurso más entre los amplios repertorios metodológicos. En consecuencia se requiere la comprensión de los procesos de construcción dialógica y dialogante de la entrevista (Arfuch, 1995), oralidad-sentido que posibilita el tejido de la trama.

Mientras que para el campo de la historia oral, las fuentes orales implican la producción misma, la configuración básica para nuestra construcción, (De Garay, 1994) de ahí parte la búsqueda de convocar a distintos especialistas que miran y repiensen los procesos de oralidad y su producción temática sobre: ¿cómo hacen cosas con oralidades? Al comprender a la oralidad como proceso/operación compleja, his-

tórica, situada cuya función cognitiva va más allá de “lo oral como medio de expresión y comunicación” al configurarse en procesos de conocimiento.

La oralidad como proceso complejo de producción de conocimiento implica en este ejercicio de re-conceptualización y ruptura, pensarla en múltiples modos y formas, hasta en su expresión escrita, como *oralitura*, remitiéndonos a las operaciones del lengua-lenguaje, conocimiento e historicidad cultural y política, implicadas en esta forma de producción y recreación de significados.

La oralidad como la representación de mundo configura los referentes de reconocimiento a partir de: a) las situaciones específicas y las relaciones con las que se recrean, las cuales se comparten significando a través de la narrativa que teje la oralidad misma y b) la función social de los referentes gestuales y corporales que la acompañan, aportando contenidos y significados al diálogo, en la acción de apropiación e intervención, a través de la construcción oral del recuerdo en su intención, tanto de comprensión como en el ejercicio de transmisión.

Los procesos de construcción de pensamiento de la oralidad son producto de la dinámica social a través de las temporalidades cronológicas y culturales, siendo estas últimas, las culturales, múltiples y sobrepuestas, en ellas se construyen referentes de experiencias de vida, particulares y colectivas. A través de la oralidad como acción primaria (Ong, 2002), se crean formas de memoria y de temporalidad, más allá de un orden o temporalidad cronológica, sino estaríamos hablando de una temporalidad cultural, lo que implica a “la historia singular de cada sociedad, es una temporalidad circular que se nutre del pasado y lo actualiza en las más diversas formas” (Glockner, 2001: 309).

Los signos de memoria son otras, implicando una relación que transita de la vivencia a la experiencia en y con el mundo comprometiendo a los sentidos con el contexto y en una acción sobre sí mismo. Las prácticas y concepciones culturales se inscriben en la capacidad de articulación de lo oral y corporal en una disposición sobre la acción.

El tránsito del pensamiento a través de los procesos de oralidad implica una construcción y una función de conocimiento sobre la realidad o mundo de vida, lo que se traduce en formas de representación colectiva de los propios sujetos y su manera de habitar el mundo, es decir: la capacidad de recuerdo, olvido y recreación de sí mismos como sujetos y grupos sociales (Medina, 2005).

Aproximación a nuestros artesanos, maestros que hacen historia y sus contribuciones

María Esther Aguirre Lora es una constructora incansable de espacios de formación, dialogo e investigación, a través del ámbito de la Historia cultural de la Educación, desde la perspectiva de la Genealogía de prácticas y discursos sociales que impactan en formas de ser/hacer y pensar lo educativo-pedagógico y los sentidos sociales y culturales de sus actores. Desde la mirada de una pedagoga/historiadora, tejedora de relatos y sentidos, consolidada en una visión de las emergencias y ausencias, Aguirre Lora nos brinda el trabajo **“Historia testimonial y construcción de la memoria. Antigüedad de la novedad”**. En éste interesante texto se propone contribuir sobre el campo de debate planteado: la oralidad y sus recursos e implicando, ejerciendo para ello una crítica a la **colonialidad del pensamiento** que ha implicado a la relación oralidad-escritura, elemento que trabaja a profundidad para abrir el análisis de la historia testimonial como un campo de prácticas culturales cuyos primeros usos se remontan, en el caso de México, a la obra de Bernardino de Sahagún (1499-1590), *Historia de las cosas de la Nueva España*, realizada a partir de entrevistas a quienes hoy designaríamos como “informantes calificados”. Dicha obra, a su vez, deviene en un modelo de indagación que recoge otras prácticas culturales gestadas en una perspectiva de larga trayectoria. En el horizonte de significación que abre el análisis sobre: **memoria, testimonio e historicidad** se movilizan construcciones realizadas desde una visión colonial y contribuyen a reposicionar su sentido presente, de-construyendo los legados implícitos en ellas.

Carlos Huamán López, investigador y académico de la UNAM, cuyos trabajos transitan de la literatura a la antropología, siempre ocupado por las voces en América Latina y sus procesos de transfiguración oral y escrita, buscando imaginaturas de la tierra, en las cosmovisiones y representaciones literarias, desde las memorias y tradiciones indígenas contemporáneas. Human, “hacedor de palabras”, como aquel que hace de la habla un ejercicio de memoria, sabio representante, como literato y filósofo, hablante y heredero del Quechua-Andino del Perú, nos propone el texto: **“Tejiendo palabras al derecho y al revés: la oralidad en la literatura: transmisión de experiencia”**, disertando sobre la presencia de la oralidad en la literatura, observando cómo la tradición oral se expresa mediante los diálogos, que a similitud de los contrapuntos, aparecen barajando voces y razones en diversos pasajes de la narrativa latinoamericana. Este hecho trascendente demuestra su sesgo polifónico en ese proceso de conjuntar las voces diversas con que se reconoce la heterogeneidad sociocultural. Aportando, a la concepción de la *oralitura* como la estética de lo oral en

su versión escrita, como forma de ejercicio de lo que implica esta tradición oral como forma de memoria y del habla, que comparte y transmite inter-generacionalmente experiencias de mundo. Con la finalidad de compartir y, por lo tanto, transmitir experiencias individuales y colectivas, a sujetos de generaciones y culturas en muchos casos diversos.

Las betas que nos aportan los procesos de oralidad para los campos en ciencias sociales de la historia oral, la educación-pedagogía, la literatura, resultan fundamentales, sin ejercer las miradas coloniales y racializadas, en tanto definir su construcción hacia sociedades contemporáneas –indígenas y afor–, al pensarlas como ágrafas, en donde los portadores de tradiciones orales son considerados como atrasados, no integrados al viejo paradigma civilizatorio y al actual neoliberal y sobre-tecnologizado. Como lo afirma Landaburu (1998): “la división entre los que sabían escribir se volvió más étnica que social”.

Los pueblos indígenas y afroamericanos han vivido con las prácticas culturales como la escritura y alfabetización, no en sus lenguas, sino en otra como lengua franca, definida como **nacional**— ya sea el español o el portugués— (Lindenberg, 1998), se recrean las formas de exclusión y no reconocimiento de estos pueblos como tal, de sus propias lenguas y condiciones de prácticas culturales y de organización política. Esta forma fundacional de relación con “un otro” que domina y constituye el ejercicio de control a partir precisamente, de uno de sus instrumentos: la escritura. Aunque de manera sintomática los dos autores presentados hasta este momento **María Esther Aguirre** y **Carlos Huamán**, configuran posibilidades distinta de pensar a la oralidad y sus ejercicios inéditos en los territorios de la memoria.

Así, **José Antonio Caicedo Ortiz** en un trabajo profundo y comprometido de historiador desde la oralidad implicada, no sólo en el trabajo de investigador académico, sino desde las raíces de su ser/participación en el movimiento afrocolombiano, el trabajo: **“Oralitura de la chocoanida: la décima como poesía popular en Miguel A. Caicedo”**. Texto que nos permite acercarnos a una de las características de los escritores negros y afroamericanos a través de la obra de Miguel A. Caicedo, en su experiencia intelectual: “el pensamiento diaspórico, aquel que contiene la memoria prolongada del destierro, con sus añoranzas de retorno y con sus imágenes de llegada”, como memorias del hecho fundante de la negritud en todos los territorios del exilio, contenidas re recreadas a través de las expresiones orales que contienen textos, discursos y representaciones metaforizadas de la africanía con modos disimiles, en los que se ciernen las experiencias sedimentadas e híbridas de larga duración, expresadas en las trayectorias subjetivas de los intelectuales negros y negras.

Así, José Caicedo Ortiz como maestro en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito. Se desempeña como profesor del Departamento de Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca y es Investigador del Centro de Memorias Étnicas de la misma Universidad, posibilita a través de su contribución a este libro, acercarnos a la amplia, dispersa y compleja producción académica, política, folclórica, poética y literaria de la diáspora afroamericana a través de un proceso y género fundamental, la ORALITURA

Germán Feijoo, profesor del Departamento de Historia, de la Universidad del Valle es Director del Colectivo de Historia Oral TACHINAVE, trabaja desde la Historia Oral, el transcurrir histórico del presente, en relación con lo urbano, y su vínculo con aquello que se puede comprender en un ir y venir permanente rural-urbano. A partir del trabajo de reconstrucción histórico-antropológico, **Germán Feijoo** propone desde las **Ventanas de la Memoria** (Lozano 1998), la forma en que las mujeres afro en la ciudad de Santiago de Cali, han construido el sujeto desde su historia, pero también desde el lugar que una sociedad hegemónica les impone, proponiendo para tal diferentes acercamientos a las realidades construidas por un grupo étnico, que a pesar de las condiciones sociales, económicas, políticas, alimentan su fuerza y construyen desde sus historias mundos posibles para todas y todos. Muestra los elementos pedagógicos que aporta la Historia Oral, al permitir caminar junto al otro en la construcción de la Memoria Social, y permite al tiempo, hacer una revisión crítica del transcurrir de la historia con o sobre los sujetos, quienes a su vez, construyen encuentros desde sus espacios vitales, proponiendo otras formas de ser y estar.

Referencias

- Arfuch, L. (2013). *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1995). *La entrevista, una invención dialógica*, Barcelona: Paidós.
- Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano, 1. Artes de hacer*, México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Universidad Iberoamericana.
- De Garay, G. (coord.) (1994). *La historia con micrófono*, México: Instituto Mora.
- Dosse, F., Ricoeur P. y de Certeau, M. (2009). *La Historia entre el decir y el hacer*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Glockner, J. (2001). “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en Broda, J. y Báez, F. (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*, Barcelona: Paidós.

- Lacapra, D. (2007). *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Landaburu, J. (1998). “Oralidad y escritura en las sociedades indígenas”, en López, L.E. y Jung, I. (comps.). *Sobre las huellas de la voz*, Madrid: Morata, pp. 39-82.
- Lindenberg, N. (1998). “Las luchas de la memoria. Entre el pasado oral y el presente escrito”, en López, L.E. y Jung, I. (comps.). *Sobre las huellas de la voz*, Madrid: Morata, pp. 83-95.
- Lozano, J. (1998). “La Historia Oral y de Vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación (207)”, en Galindo, L. J. *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México: Pearson Educación.
- Medina, P. (2005). “Oralidad y enseñanza, memoria y escritura”, en Tizo, J. (Coord.). *Educación e interculturalidad. Miradas a la diversidad*, México: Universidad Pedagógica Nacional, pp. 52-75.
- Ong, W. (2002). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zemelman, H. (2011). *Horizontes de la Razón. III El Movimiento del Sujeto*. México: Antropos.

HISTORIA TESTIMONIAL Y CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA, ANTIGÜEDAD DE LA NOVEDAD EN TIERRAS MEXICANAS

María Esther Aguirre Lora¹

Lo único que los miembros de un grupo o de una sociedad comparten realmente es lo que olvidaron de su pasado en común. Sin duda, la memoria colectiva es más la suma de los olvidos que la suma de los recuerdos pues, ante todo y esencialmente, éstos son el resultado de una elaboración individual, en tanto que aquéllos tienen en común, precisamente, el haber sido olvidados. Por lo tanto, la sociedad se encuentra menos unida por sus recuerdos que por sus olvidos.

Joël Candau

Este capítulo se propone contribuir al campo de debate planteado en el libro a partir del análisis de la historia testimonial como un campo de prácticas culturales cuyos primeros usos se remontan, en el caso de México, a la obra de Bernardino de Sahagún (1499-1590), *Historia de las cosas de la Nueva España*, realizada a partir de entrevistas a quienes hoy designaríamos “informantes calificados”; dicha obra, a su vez, deviene un modelo de indagación que recoge otras prácticas culturales gestadas en una perspectiva de largo aliento. En el horizonte de significación que abre el análisis, memoria, testimonio e historicidad movilizan construcciones realizadas desde una visión colonial y contribuyen a reposicionar su sentido presente, deconstruyendo los legados implícitos en ellas.

I

1. Preámbulo

En principio, este texto se ubica en dos coordenadas, en busca de explicaciones: 1. El avance de las Ciencias Humanas y la propuesta de descolonizar la memoria; 2. El surgimiento de la historia testimonial como tal.

¹ Investigadora del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM. mariaestheraguirre@gmail.com

1.1. La primera coordenada se orienta por la tarea de descolonizar la historia latinoamericana

Los diversos giros —histórico, cultural, lingüístico, memorialístico, entre otros— que hace algunas décadas se vienen sucediendo en el campo de las Ciencias Humanas han impactado las actuales formas de producción de conocimiento renovando preguntas, herramientas y arsenal teórico. Algunas de ellas apuntan a un paradigma compartido por estudiosos de Latinoamérica, quienes, desde procedencias disciplinares varias y distintas posturas polemizan en torno a un entramado teórico: *descolonizar* saberes y prácticas, de modo que pueda emerger ‘lo local’.² El esfuerzo de estas aproximaciones críticas³ se concentra en ‘reinventar’ América Latina desde otros parámetros que se distancien de la lógica etnocentrista y colonialista en que inscribió, desde el temprano siglo XVI, su historia, su imagen, su memoria colectiva, de modo que los grupos sociales que se percibieron subordinados a otros puedan gestionar su propia memoria y asuman su condición de sujetos históricos, con opciones distantes del rasero que la modernidad occidental impuso.⁴

Una de las vías propuestas atañe a la exploración, a partir de preguntas renovadas, de obras referidas a nuestra historia que han marcado nuestra identidad, nuestras memorias colectivas, nuestra conciencia histórica.⁵ Muchas de ellas se han erigido en ‘clásicas’; sin lugar a dudas continuarán siéndolo por su propia historia y la riqueza de sus aportaciones, sólo que el propio avance del conocimiento ha ensanchado los marcos de análisis reposicionándolas como productos culturales, construcciones que son hijas de su tiempo y de su cultura. En este sentido, puede decirse que, en la medi-

2 Desde Estados Unidos, a partir de los debates que buscan renovar los estudios culturales en América Latina se ha generado el campo de los estudios postcoloniales, en intensa polémica y definición de conceptos para aprehender la particularidad de las distintas regiones que escapan al régimen etnocéntrico como tal.

3 Puede mencionarse, entre otros, a autores tales como Edmundo O’Gorman, Edward Said, Walter Dignolo, (1994, 1995, 2010a y 2010b); Martin Lienhard, Enrique Dussel, Mary Louise Pratt, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, cuyas aportaciones se ubican en el terreno epistemológico al revisar críticamente las prácticas colonialistas en las ciencias sociales, procedentes de imágenes estereotipadas de las llamadas culturas periféricas.

4 La modernidad eurocéntrica, en su proceso de expansión colonialista estableció, desde el temprano siglo XVI, un campo de disputa entre occidente y no occidente, entre el civilizado y el bárbaro, entre el Yo y el otro.

5 Al respecto, en México puede mencionarse la producción Enrique Florescano y los proyectos de Guy Rozat, entre otros. Son recurrentes nociones tales como ‘descubrimiento’ y ‘proyecto colonial’ sirven para analizar la imposición de un orden social ajeno a los antiguos pobladores de la región latinoamericana.

da en que son construcciones culturales, a partir de los cuales hemos forjado nuestras memorias colectivas, también podemos explorar el camino de la des-construcción cultural, refrescando la mirada con las interrogantes que hoy nos planteamos.

En el caso de la obra de Bernardino de Sahagún y de las indagaciones que al respecto ha hecho Miguel León Portilla, fundamentales en relación con la construcción de la identidad mexicana puesto que ésta quedó anclada *grosso modo* en la antigua cultura náhuatl, nos colocan en el centro de una polémica de los estudios mesoamericanos: Klor de Alva hace referencia a las interpretaciones monolíticas, fijas, inamovibles de su contenido, señalando que “los estudios mesoamericanos han permanecido al margen de los actuales debates sobre los fundamentos epistemológicos de las ciencias humanas y las relaciones entre discurso narrativo, representación y significado” (Klor, 1998: 31; Payás, 2006: 9) y alerta sobre la necesidad de generar nuevas formas de ver el pasado colonial de México, de fomentar traducciones y versiones que ofrezcan otras perspectivas, donde la memoria colectiva y el olvido colectivo constituyan un ámbito de trabajo en movimiento. Es posible que se puedan activar, al menos un poco, aquellos marcos sociales de los que habla Halbwachs en la medida en que nuestros recuerdos se completen y se recreen con las aportaciones de los otros.

1.2. La segunda coordenada surge de las interrogantes sobre la historia testimonial: una deuda referida a los usos tempranos de la historia oral en México

Los orígenes de la práctica de recabar fuentes orales se suelen situar a horcajadas de los siglos XIX y XX, motivados por estudios de corte antropológico—cultural que llevarían a cabo, entre otros, Manuel Gamio, discípulo de Franz Boas, Eduard Seler y Alfred M. Tozzer. Fruto de la maduración en el empleo de la historia oral y los registros etnográficos, desde mediados del siglo XX, lo serán algunas investigaciones ya *clásicas*, desde una intención predominantemente antropológica, como *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*, de Ricardo Pozas (1952); *Los hijos de Sánchez*, de Óscar Lewis (1961), o *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, de Álvaro Estrada (1977), así como la creación del *Archivo Sonoro*—referido inicialmente a testimonios de la Revolución de 1910—, por Wigberto Jiménez Moreno, en el Departamento de Investigación Histórica del Instituto Nacional de Antropología e Historia, antecedente de otros tantos Archivos de la Palabra que surgirán en años posteriores de modo paralelo al auge de la historia oral.

Sin embargo, es necesario reconocer que hubo otros usos precursores de la historia oral, testimonial, estrechamente vinculados con el desarrollo de las formas de acercamiento al Otro, al Extraño, que los tempranos programas expansionistas

de Occidente pondrían en movimiento, centurias antes de que el siglo XIX los legitimara académicamente en el ámbito de los saberes etnológicos, como recurso para la producción de conocimiento sobre otros pueblos, sobre otras culturas, e incluso con la clara conciencia de rescatar y conservar el folclore, amenazado por la creciente industrialización y urbanización.

En el caso particular de México, desde la confrontación inicial entre españoles (en calidad de descubridores, de conquistadores, de evangelizadores) e indígenas, se plantearon problemas y temáticas que hoy inscribiríamos en el ámbito de la antropología; fueron los propios monarcas españoles quienes impulsaron la indagación cuidadosa de la organización social, económica y política de los habitantes de la Nueva España, llegando a instituir el cargo de cronista mayor del Consejo de Indias, cuya tarea era escribir la historia de estas poblaciones, para lo cual requería de informes de distinto tipo y diversa procedencia.⁶

Con estos referentes, tal es uno de mis propósitos en este capítulo: avanzar algunas explicaciones en torno al empleo de la historia testimonial en el Reino de la Nueva España, ya presente en el siglo XVI, como lo hiciera el franciscano Bernardino de Sahagún,⁷ en su *Historia de las cosas de Nueva España*, obra cimera para el conocimiento de la antigua cultura mexicana. En este contexto, me parece oportuno aproximarme tanto a la indagación concreta de Sahagún, como al momento y circunstancias en que se produce la obra, cuyas necesidades y proyectos hacen posible formas de exploración de la realidad que pudieron resultar novedosas en ese entonces y que hoy por hoy constituyen una práctica académica establecida y en auge.

Ahora bien, el asunto del método de investigación puesto en práctica por algunos de los misioneros que llegaron por estos lares en torno al siglo XVI ha despertado no pocas incógnitas entre los estudiosos de las culturas mesoamericanas así como entre los simpatizantes de la indagación etnográfica. De hecho, las referencias a los trabajos pioneros en antropología procedentes del siglo XVI, son constantes desde hace ya tres o cuatro décadas; no escasean las referencias a Toribio de Benavente o Motolinía, Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún y Diego Durán en términos de

6 El campo de los estudios mesoamericanos se encuentra en constante despliegue y transformación motivado por el descubrimiento y sistematización de nuevas fuentes, así como por los desplazamientos paradigmáticos que aportan otras herramientas teóricas, otras perspectivas, otros préstamos disciplinares, que renuevan las interpretaciones y los universos en estudio

7 León, España, 1499 - Ciudad de México, 1590. Estudió en la Universidad de Salamanca, adquiriendo una sólida cultura medieval, el conocimiento de la patrística y de los autores clásicos. En 1516 ingresó a la orden de San Francisco. Llegó a México en 1529, cuando privaba un ambiente de destrucción y de muerte, ocho años después de la derrota del Imperio Azteca.

los “cuatro insignes frailes etnógrafos de la Nueva España del XVI” (Anderson, 1995: 49).

Sin embargo, el caso particular de Bernardino de Sahagún ha destacado por las características de su indagación, pues mientras las obras de sus contemporáneos, con propósitos similares, plantean un acercamiento a la cultura local a partir de la exclusiva descripción e interpretación muy personal de su autor, él que quiere ser más ‘objetivo’ y riguroso, distinguiendo los datos que solicita a otros de sus propios puntos de vista al respecto.

Puede decirse que las semblanzas biográficas de Sahagún y las referencias a su obra provienen del temprano siglo XVI, pero será el siglo XIX —desde su perspectiva ilustrada, el que, a partir de la publicación de la obra *Bibliotheca Mediceae Palatinae in Laurentianam translatae Codices*, de Angelo María Bandini (1793), que da cuenta de la existencia del *Códice Florentino*—, el que vuelva los ojos a Sahagún y, paralelamente al asombro por el conocimiento de su obra propiamente dicha, descubra la originalidad de su forma de indagar. Sólo por mencionar a uno de los historiadores mexicanistas más relevantes del XIX, resulta ejemplificador traer a colación a don Joaquín García Icazbalceta con su *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600* (1866), en la que le dedica alrededor de cincuenta páginas a Sahagún tratando de reconstruir su vida y darle seguimiento a sus obras; ya desde ahí el fraile se perfila como antropólogo, etnohistoriador, filólogo, volcado hacia la cultura náhuatl.

A lo anterior se han sumado las constantes aportaciones de Alfonso Toro, Wigberto Jiménez Moreno, Ángel María Garibay, Enrique Florescano, Eloise Quiñóniz y Jorge Klor de Alva, por mencionar algunos de los destacados estudiosos de las culturas mesoamericanas. Miguel León Portilla le ha dedicado varias obras, algunas donde se esfuerza por abordar a Sahagún como antropólogo (León-Portilla, 1999.; León-Portilla, 2002) y Alfredo López Austin directamente realizó en 1974 un estudio análisis del método sahumaguntino, que por su relevancia en el 2011 se vuelve a publicar como un estudio ‘clásico’ (López Austin, 1976: 9-56).⁸ También son dignos de mención los congresos nacionales e internacionales, recurrentes, que al abordar la obra de Bernardino de Sahagún, cobra particular relevancia su forma de trabajo. Todo ello indicio del siempre renovado interés por esta faceta de los estudios sahumaguntinos.

8 Recientemente reeditado en Alfredo López Austin, 2011: 353-400.

II

1. Tradiciones en juego

1.1. En los albores de la Nueva España

La naturaleza del conocimiento y las formas de acceder a él que se ponen en juego en algunas esferas sociales de la Nueva España allá por el siglo XVI, son motivadas por los propios requerimientos experimentados, en el ámbito de Occidente, por los poderes temporales y espirituales –como se les llamaría– y manifiestan las propias exigencias de un saber que resultara práctico, con diversos propósitos,⁹ respecto al conocimiento de poblaciones y territorios.

Retomando la consabida fórmula *foucaultiana* que remite a la interrelación entre poder y saber –ya anticipada por Bacon en el siglo XVI–, resulta evidente que, desde tiempo atrás, los gobiernos requirieran agenciarse información tanto sobre sus propios dominios, como sobre las fronteras y los enemigos, única forma posible de llevar a cabo su cometido, desarrollando estrategias y redes de información adecuadas para lograrlo. Un momento de particular consolidación en estos menesteres lo representa el siglo XVI, donde la necesidad de datos y cifras¹⁰ concentrados en documentos de diverso tipo y de diversa procedencia daría lugar a lo que los estudiosos designarán como “Estado papelerero”, en combinación con el “Estado Vigilante”. Es, precisamente, Felipe II un claro ejemplo de gobernante que canaliza una parte importante de su tiempo y de su actividad a la producción de documentos, a su estudio y discusión para estar al tanto de sus dominios y poder administrarlos; aun sus súbditos lo apodaron como “el rey papelerero” (Parker, 1999: 48).

No obstante, y esto se relaciona estrechamente con el tema que nos ocupa, la experiencia en estas formas de recuperación y registro de información no emerge de los poderes civiles, sino de la Iglesia, institución que desde el medioevo se expandiría

⁹ Se trata de alternativas que obedecen al sentido de utilidad de los proyectos en curso, que demandan soluciones y otro tipo de herramientas, son tangenciales a la vida de las universidades, aún imbuidas en la Escolástica; surgen del espacio de mercaderes, gobernantes, navegantes, evangelizadores, etc. y presentan la avanzada en la producción de conocimiento del siglo XVI en adelante.

¹⁰ A mediados del siglo XVIII, en Alemania, se formaliza como estadística el nombre de este campo haciendo referencia a su relación con el Estado, en la medida en que aporta datos sobre el territorio y los dominios cuyo conocimiento es propicio para sustentar el arte de gobernar.

en el mundo de la cristiandad y tendría en su haber los dones de la lectura y la escritura (Burke, 2002: 159ss.)

El propio Concilio de Trento (1545-1563), movido por el fantasma de la herejía, tomó una serie de medidas entre las que sistematizaba el control de los párrocos hacia sus feligreses y las visitas obiscales a sus diócesis; se llegaron a elaborar fichas de registro por cada uno que llamaron “censos de almas”. La misma Inquisición —establecida en el XVI—, sobre todo en España, había desarrollado una gran capacidad en lo que pudiéramos llamar ‘arte de interrogar’, referido a preguntas exhaustivas sobre la vida, relaciones, ocupaciones y creencias de aquellos cristianos que caían bajo la sospecha de herejía, informaciones que, a su vez, eran cuidadosamente escritas y archivadas (Henningesen y Tedeschi, 1986; Burke, 2002: 161). Fruto de ello fueron, entre otros, los manuales de supersticiones que se escribieron a base de la información recabada a través de extensos interrogatorios de los inquisidores.

La práctica no fue privativa de la Iglesia Católica; también se difundió, por motivos similares, entre las Iglesias Evangélicas, las cuales, debido a su propia concepción de cristianismo, integraban preguntas sobre el dominio de la lectura y la escritura que quedaban consignadas escrupulosamente en sus informes.

Ésta fue la experiencia acumulada que emigró a los Estados del siglo XVI, donde las prácticas, a menudo, fueron realizadas por personas de procedencia eclesiástica que en algún momento de su vida se avocaban al servicio de la administración de los Estados.

En el caso de la Nueva España habría, además, otra experiencia por capitalizar: la derivada de la expansión de la Corona Española, quien tendría que hacerse, constantemente, de información muy precisa y completa sobre sus dominios allende el mar para tomar medidas respecto a su administración, explotación y defensa. El requerimiento fue planteado a escasos dos años del descubrimiento del Nuevo Mundo, en 1494, por los Reyes Católicos a Cristóbal Colón.¹¹ De ese momento en adelante la solicitud de informes, cada vez más pormenorizados y documentados, será una constante y dará lugar a una gran diversidad de escritos: cartas, diarios, bitácoras, relaciones, crónicas, relatos de viajeros, informes de visitas, cuyos géneros oscilaban entre las descripciones de los navegantes, viajeros y comerciantes, los relatos épicos sobre las hazañas de los conquistadores, los voluminosos documentos oficiales y los escritos de los frailes.

11 “[...] le expresaban su deseo de conocer la posición de las islas y tierras recién descubiertas, la ruta que habían seguido hasta las Indias y, de ser posible, una carta geográfica que representara, aunque fuese en forma rudimentaria, las nuevas tierras [...] así como los nombres con que las conocían sus pobladores indígenas” (Trabulse, 1994: 10).

Fue precisamente durante el reinado de Felipe II, el “rey papeler”, que se llevó a cabo, entre 1579 y 1581, una de las indagaciones más completas sobre las posesiones de ultramar con base en un cuestionario impreso, integrado por preguntas cerradas y abiertas organizadas en cincuenta temáticas que abarcaban el territorio, la naturaleza, los recursos, los pobladores, la forma de vida, la drástica disminución demográfica de los indígenas. Esto habría de ser contestado por las autoridades locales e implicaba, además, disponer de una red amplia, organizada y expedita para hacer llegar los cuestionarios a las instancias pertinentes y enviar la información ya compilada a España, esto es, se recorría el camino de ida y vuelta que iba del Consejo de Indias a los virreyes o audiencias, de ahí a gobernadores, corregidores o alcaldes mayores del interior (Moncada, 2003: 19ss.).

Un dato también interesante fue que el instructivo, además de incluir los cuestionarios e indicaciones para responderlos, solicitaba, en varios casos, que se hicieran dibujos de los planos de las poblaciones con las calles y los edificios.

Juan López Velasco, cronista y cosmógrafo Real del Consejo de Indias,¹² fue el autor de este recurso para la administración,¹³ cuyo resultado se conocería como *Relaciones geográficas*, mismo que, a partir de 1569, experimentaría constantes ajustes para dar mejor cumplimiento a su intención de origen (Carrera-Stampa, 1968).

1.2. Los empeños franciscanos por la conquista espiritual de los indios

De las exploraciones, indagaciones y escritos sobre el Nuevo Mundo, serán los misioneros y evangelizadores los que directamente se abocarán a lo que hoy se podría considerar el rescate etnológico de las antiguas culturas, pero habría que preguntarnos por qué sucedió así.

La conquista espiritual de los indígenas constituyó la otra cara, y compromiso, de la conquista terrenal. Así, poco antes que Hernán Cortés consumara la conquista de la Gran Tenochtitlán (1521), habían llegado dos franciscanos y un mercedario,

12 Antes de Velasco, Juan de Ovando y Godoy inició este tipo de indagaciones al ser nombrado, en 1569, visitador del Consejo de Indias y constatar los vacíos de información que existían respecto a las posesiones ultramarinas. Ovando, hombre de Iglesia que empezó a servir al Estado, transfirió las prácticas de la Iglesia a este tipo de indagaciones, convirtiéndose en el autor de los cuestionarios que empezarían a circular por el Nuevo Mundo (*Vid.* Burke, 1987).

13 También fue iniciativa de Ovando que se enviara al médico real, Francisco Hernández, a estudiar y documentar la flora, fauna y minerales de la Nueva España.

seguidos, a partir de 1523, de otros grupos de franciscanos entre los que vendría Bernardino de Sahagún (1529). Por los mismos años llegaron dominicos y agustinos que se distribuyeron por las distintas regiones del vasto territorio mexicano, todos ellos impregnados de las atmósferas milenaristas europeas; sin embargo, los franciscanos, que constituyeron el grupo más numeroso por lo menos en la mayor parte del siglo XVI, particularmente habían hecho propios los ideales de la gran reforma de la Iglesia en España operada a finales del siglo XV por el cardenal, franciscano también, Jiménez de Cisneros, quien participaba de los movimientos de la época ocupados en restituir a la Iglesia Católica la pureza del cristianismo primitivo, de modo que verían en el Nuevo Mundo la posibilidad de realizar su utopía.

Estas aspiraciones no eran una improvisación: más allá del propio cuerpo doctrinal de la Iglesia y la perspectiva escatológica que atravesara los siglos, habían fermentado con los relatos míticos sobre paradisíacas islas y la breve convivencia con Cristóbal Colón.¹⁴ Resulta difícil imaginar el impacto que pudo haber tenido sobre los europeos no sólo la existencia de otras tierras, sino de otros pobladores, lo que fue motivo de polémicas, argumentaciones y tomas de posición para decidir si se trataba de otro mundo, el de las antípodas, opuesto al hasta entonces conocido; si, de acuerdo con el imaginario popular, debía aceptarse que más allá del límite que fijaban las columnas de Hércules sólo existía el océano habitado por seres monstruosos que nada tenían que ver con los humanos, o bien, dado que Dios había creado el mundo en un solo gesto, siendo imposible de aceptar este desde el punto de vista teológico que en otro momento otro creador hubiera formado otro mundo, se llegaría a la convicción de que sólo se trataba de un Nuevo Mundo cuyos pobladores pertenecían al mismo linaje de Adán o, bien, estaban emparentados con Noé.

Los franciscanos, asiduos lectores de Joaquín De Fiore y de Erasmo, asumieron esta convicción y, apenas habían arribado a las nuevas tierras, movidos por el optimismo milenarista de una nueva edad de Oro de la cristiandad —que Carlos V se proponía unir bajo su cetro— y acosados por la premura del fin de los tiempos, se dieron a la tarea de bautizar masivamente a las poblaciones haciendo de los indios, sin más, practicantes de la liturgia cristiana, desconociendo que, quizás, no estaban suficientemente catequizados, pues, por un lado, veían en ellos seres puros, dóciles, mansos, humildes y desinteresados por las cosas terrenales, lo cual correspondía con su propia perspectiva de hacer surgir de entre la destrucción una nueva ciudad con nuevos hombres, distintos de la corrupción de los españoles; por otro, sabían que debían darse prisa ya que el tiempo de la espera llegaba a su término.

14 Colón se albergó en el convento franciscano de La Rábida mientras esperaba la audiencia en la corte; también dos franciscanos lo acompañaron en su segundo viaje. *Vid.* Frost, 2002: 135ss.

América resultó ser la tierra de la gran promesa; en ello se filtraba la antigua tradición cristiana de la compensación, que hacía ver en los acontecimientos el signo de los resarcimientos que Dios operaba en las criaturas fieles a su causa. Esto había sido particularmente evidente, como llegó a pensarse, en el caso de los Reyes Católicos, quienes, al luchar por la unidad española —Imperio y Religión—,¹⁵ habían expulsado a sefardíes y musulmanes de sus dominios, lo cual se compensaría con el don de las regiones ignotas para cancelar la idolatría. 1492 marcaba, paralelamente al triunfo de estas luchas, el descubrimiento del Nuevo Mundo y revelaba la coincidencia de otros eventos que marcarían los designios divinos de los españoles.¹⁶ Para Bernardino de Sahagún, esto era muy claro; estaba convencido que la conversión de los indígenas compensaría a Europa de las pérdidas motivadas por los herejes:¹⁷

[...] parece que en estos tiempos, y en estas tierras y con esta gente, ha querido Nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el Demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina, de lo cual quedamos muy obligados de dar gracias a Nuestro Señor y trabajar fielmente en esta su Nueva España (Sahagún, 1977: 31).

La empresa misionera, particularmente la de los primeros tiempos, fue verdaderamente titánica, impregnada de celo y convicción, que cada vez se tornaba más compleja en la medida en que el territorio explorado y sometido se acrecentaba y requería de esfuerzos más desmesurados tanto por la extensión como por su clima, su orografía e hidrografía. Las dificultades de comunicación con los indígenas eran casi insalvables.

Puede decirse que las expectativas de los primeros tiempos no se llenaron; es más, cambiaron de signo; a la vuelta de pocos años los evangelizadores cayeron en la cuenta de una complejidad cultural y lingüística que, por momentos, los rebasaba, y experimentaron cierto desencanto y pesimismo: la población aborigen, asolada por

15 Va recordado que el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición es instituido por ellos en 1478 para preservar la ortodoxia católica.

16 Se establecen cruces entre fechas y acontecimientos clave, como los siguientes: 1485 nacen Cortés y Lutero; 1492, los eventos señalados bajo el dominio de los Reyes Católicos; 1519-1521 consolidación del franciscanismo en España; 1519 Cortés desembarca en lo que será la Nueva España; Carlos de Hamburgo es electo emperador de España. Las Universidades de Colonia y Lovaina condenan las tesis de Lutero; 1521 Lutero es excomulgado. Cae Tenochtitlán.

17 Las coincidencias señaladas, no exentas de forzamientos algunas de ellas, confirmaban el halo milenarista que rodeará al Nuevo Mundo y la condición de elegidos de los españoles. *Vid.* Mendieta, 1971: 15-16, *apud* Frost, 2002: 233 y ss.

las epidemias, se había diezmando. Además de constatar día con día las dificultades propias de su empresa, los distintos intereses que se mezclaban en ella y las pugnas y tensiones entre las distintas órdenes no se hacían esperar; la ambición del propio clérigo así como su deseo de ganar posiciones en relación con el poder imperial y fortalecer su imagen como impulsor de la Iglesia primitiva (Gonzalbo, 1990: 38ss.).

Por otro lado, resultaba desmoralizante que entre los indígenas bautizados no se hubiera operado una conversión de fondo, puesto que los indios persistían en prácticas idolátricas asumiendo, más de apariencia que de fondo, la fe católica. Esto los llevó a hacer un alto en el camino para revisar cómo habían hecho las cosas; era evidente el desconocimiento del Otro, la ignorancia de sus costumbres, creencias, lengua, historia. Para llevar adelante su programa misional, había dos obstáculos insoslayables que superar: el desconocimiento de las lenguas locales y la ignorancia de las costumbres y creencias de los indígenas, único recurso para erradicar la idolatría. Hacerle frente a los problemas, necesariamente requeriría desarrollar, a profundidad, una cualidad lingüística y etnográfica.

Por su propia formación, si bien tenían en su haber el dominio del latín, requerían aprender las lenguas locales, totalmente ajenas a ellos y muy diversificadas a lo largo y ancho del territorio explorado; la única ventaja con la que contaban era que el náhuatl, dado que había sido la lengua del Imperio Azteca, estaba bastante generalizado. Y si al inicio habían predicado a través de mímica o valiéndose de intérpretes, esto, por diversos motivos, no les había dado resultado, de modo que empezaron a aprenderlas jugando con los niños indígenas a quienes les enseñaban castellano y latín en sus conventos y auxiliándose de un niño español que, habiendo llegado a México muy pequeño, aprendió perfectamente el náhuatl.¹⁸ También, a la vuelta de algunos años, pudieron apoyarse en los jóvenes indígenas que se habían educado en el Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco (fundado en 1536). Cada orden, por lo común, se dedicó a estudiar las lenguas y dialectos que correspondían a su jurisdicción, pero también hubo frailes que dominaron más de una y otros que llegaron a ser verdaderos políglotas.

Las propias necesidades derivadas de la práctica, imbuidos en el espíritu de la cultura letrada emergida del alfabeto occidental y movidos por el deseo de facilitar el trabajo de otros frailes, impulsaron la escritura de diversos textos, bien fueran artes o gramáticas y vocabularios; doctrinas o catecismos, sermonarios, manuales para confesión, traducciones de partes de la Biblia o de la vida de los santos; de esta vasta producción poco es lo que se conservó: muchos textos se perdieron y otros tantos no pasaron de ser un manuscrito de circulación interna.(Ricard , 1986: 121)

18 Después tomó la Orden; se trata de fray Alonso de Molina.

Todas las órdenes hicieron aportaciones en la medida de sus posibilidades, pero fueron los franciscanos, de quienes había partido la inquietud, los que produjeron el 80% de las obras del siglo XVI en lenguas indígenas; (Rubial, 2000: 149) en el difícil tránsito de fijar por escrito lo que procedía de fuentes generadas en registros procedentes de otra historia, de otra cultura.

En relación con el desconocimiento de la cultura de los antiguos pobladores, después de analizar la situación, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Audiencia de México, y Martín de Valencia, fraile franciscano que condujo a uno de los primeros grupos, delegaron en el franciscano fray Andrés de Olmos, en 1533, hacer un libro sobre la vida de los indios antes de la llegada de los españoles, cosa que hizo después de hablar ampliamente con los más informados y de conocer algunos de sus códices, iniciando, además, la compilación de los *buebueltatolli* o discursos antiguos; a él lo seguirían otros en la empresa. Años más tarde, Bernardino de Sahagún recibiría un encargo similar de su padre provincial fray Francisco Toral.¹⁹

La conciencia del problema llegó a ser muy fuerte entre los evangelizadores y autoridades —no ajena a las preocupaciones reformadoras de la época—, de tal manera que a menudo se recurrió a la analogía barroca del médico que requiere conocer la enfermedad para curarla, del mismo modo que se necesita el conocimiento de los males sociales para conducir a las poblaciones por los caminos de su perfeccionamiento. Bernardino de Sahagún así lo explica al lector en el prólogo de su obra:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad, de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria. Los predicadores y confesores, médicos son de las almas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitia de las medicinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la República para enderezar contra ellos su doctrina y el confesor para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dicesen tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios [...].²⁰

19 Hubo trabajos equivalentes realizados por otras órdenes religiosas, en otras regiones. Por ejemplo, el dominico fray Diego Durán, quien desde muy pequeño vivió en Texcoco, escribió *Historia de las Indias de Nueva España*; fray Diego de Landa, hizo la monumental *Relación de las cosas de Yucatán*.

20 “Prólogo”, en Sahagún, 1977: 31.

Más adelante, comunica su experiencia a los otros frailes y trata de convencerlos de la gravedad del asunto huyendo de la complacencia con el candor e inocencia de los indios y dándole, a la persistencia de las idolatrías, la importancia que tiene al obstaculizar el camino hacia una auténtica conversión al catolicismo:

No conviene se descuiden los ministros de esta conversión con decir que entre esta gente no hay más pecados de borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves, y que tienen gran necesidad de remedio. Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas no son aún perdidas del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos. Y dicen algunos, escusándolos, que son boberías o niñerías por ignorar la raíz de donde salen, que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se lo preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan.²¹

El interés y el empeño por conocer a los indígenas, por estudiar sus lenguas, pasaría, de este modo, por el propio programa evangelizador de las distintas órdenes.

2. Sobre la indagación

Si, como hemos visto, fueron las exigencias operativas de la propia empresa evangelizadora las que están en la base de investigaciones que harían los frailes de distintas regiones de los nuevos dominios, recurriendo a la historia oral y al estudio de los pictogramas de los códices prehispánicos para conocer las creencias, las formas de vida y la historia de los pobladores originarios, ¿cuál pudo haber sido la originalidad de Bernardino de Sahagún? ¿Por qué su obra se ha considerado una de las fuentes escritas más completas y de mayor importancia para reconstruir el pasado de la cultura y de la historia náhuatl?

Puede decirse que nuestro autor, a la vez que consiguió distinguir entre la fidelidad a la información procedente de los indígenas y su propia interpretación, logró un verdadero arte en el reconocimiento de estas fuentes –testimonios y pictogra-

21 “Prólogo”, en Sahagún, 1977: 31.

mas—, que fue refinando en el curso de las décadas que invirtió en relación con la investigación.²² Veamos.

2.1. Prepara un cuestionario inicial

Con ayuda de sus alumnos nahuas que ya sabían latín y castellano, paulatinamente mejorado y enriquecido, que se refiere a la lengua, historia, costumbres, religión, creencias de los antiguos pobladores, prepara un cuestionario inicial tratando de abarcar la mayor cantidad de aspectos posibles que pudieran dar cuenta, de una manera total, del universo en estudio —recordemos que participaba de la vocación enciclopédica de la época. A esta serie de preguntas, organizadas por temáticas, la llamó “memoria de todas las materias que había de tratar” —recuerda en procedimiento seguido para elaborar las *Relaciones geográficas* que arriba se mencionaron—; será el instrumento rector que orientará el rescate testimonial que pretendía llevar a cabo.

2.2. Recurre directamente a la población en estudio

A través de lo que hoy se podría equiparar con los informantes calificados, esto es, personas que habían vivido antes de la Conquista española, compenetrados de su cultura, que, incluso, se habían formado en los *Calmécac*, las más altas instituciones formativas de los antiguos mexicanos y son representativos de los barrios o parcialidades. Se apoya, además, con algunos de sus jóvenes estudiantes, procedentes de la cultura local y ya conocedores del latín puesto que se habían formado en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco con Bernardino y De Olmos, que tenderían un puente entre los informantes y el fraile. También colaborarán amanuenses y pintores de códices —*tlacuilos*— que eran quienes, tradicionalmente, desplegaban sobre una superficie, con pinceles y tintas, un complejo sistema de signos gráficos, fonéticos e imágenes—*tlacuilolli*.

La compilación la lleva a cabo en tres etapas

- 1558-1561, en Tepepulco (pueblo del Estado de México), donde:
En el dicho pueblo hice juntar todos los principales con el señor del pueblo, que se llamaba Don Diego de Mendoza [...] Habiéndonos juntado propúseles

22 Estudiosos y especialistas renombrados coinciden acerca de la rigurosidad en los estudios saha-guntinos sobre la cultura náhuatl, como por ejemplo, García Icazbalceta, Jiménez Moreno, Ricard, Garibay, León Portilla, López Austin, entre otros.

lo que pretendía hacer y les pedí que me dieran personas hábiles y experimentadas, con quien pudiese platicar y me supieran dar razón de lo que les preguntase. [...] otro día vinieron el señor con los principales, y hecho un muy solemne parlamento, como ellos entonces lo usaban hacer, señaláronme hasta diez o doce principales ancianos, y dijéronme que con aquellos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase. Estaban allí hasta cuatro latinos a los cuales yo pocos años antes había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz en el Tlatelolco (Sahagún, 1977: 105-106).

2.3. Recurre a otras fuentes complementarias

La información testimonial se completó con la explicación que le dieron sobre el contenido de los códices, salvados de la destrucción; a partir de sus pictogramas, forma de registro propia de la memoria indígena, los ancianos abundaron en explicaciones que los alumnos de Bernardino verterían en náhuatl sólo que en forma de caracteres latinos:

Esta gente no tenía letras, ni caracteres algunos, ni sabían leer ni escribir; comunicábanse por imágenes y pinturas, y todas las antiguallas suyas y libros que tenían de ellas estaban pintados con figuras e imágenes, de tal manera que sabían y tenían memoria de las cosas que sus antepasados habían hecho y habían dejado en sus anales, por más de mil años atrás, antes que viniesen los españoles a esta tierra (Sahagún, 1977: 165).

Pero esto sólo fue el principio de la tarea.²³

- 1561 a 1565, en el convento de Santiago Tlatelolco, cercano al Colegio de Santa Cruz, procedió de una manera semejante, ampliando y enriqueciendo la información obtenida inicialmente:²⁴

Fui a morar a Santiago del Tlatelulco, donde, juntando los principales, les propuse el negocio de mis escripturas y los mandé me señalasen algunos principales hábiles con quien examinase y platicase las escripturas, que de Tepepulco traía escriptas. El gobernador, con los alcaldes, me señalaron

23 Como resultado escribió los *Primeros memoriales*

24 De ello resultaron los *Segundos memoriales* o *Códice Matritense*.

hasta ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de las antiguallas; con los cuales y con cuatro o cinco colegiales, todos trilingües, por espacio de un año y algo más, encerrados en el Colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truxe escripto. Y todo se tornó a escribir de nuevo [...] (Sahagún, 1977: 78).

2.4. Estudia y analiza el material obtenido y trata de estructurarlo

- 1565-1568, en el convento de San Francisco en la ciudad de México, donde se dedicó a un minucioso trabajo de estudio y corrección de todo lo escrito, ampliando y precisando la información, puliéndola, ordenándola y reorganizándola por libros, capítulos, párrafos; afinando los encabezados:

[...] por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas todas mis escripturas, y las torné a enmedar y dividilas por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos, y algunos libros por capítulos y párrafos [...] y los mexicanos añadieron y enmendaron muchas cosas a los doce libros [...] de manera que el primer cedazo por donde mis obras se cernieron fueron los de Tepepulco; el segundo, los de Tlatilulco; el tercero, los de México, y en todos estos escrutinios hubo gramáticos colegiales (Sahagún, 1977: 130-131).

Bernardino trata, a lo largo de sus versiones de la *Historia general de las cosas de Nueva España* o *Códice Florentino*, de ser cuidadoso: organiza cada apartado tratando de presentar, en otro sub-apartado, sus comentarios, sin mezclarlos con el contenido que quiere volcar como tal. Trasluce, sin embargo, su admiración, su asombro,²⁵ o bien, desde los títulos, su crítica denodada por la idolatría, las supersticiones y las ‘hechicerías’. Es en este manuscrito nahua, vaciado a caracteres latinos y al castellano, donde son los propios informantes los que relatan con mayor libertad su historia y, apoyados por los tlacuilo, recurren a la práctica común de expresarla en pictogramas, como sucedía con los códices anteriores a la llegada de los españoles.

1575-1580, nueva estancia en el convento de Tlatelolco, donde concluye y redondea la versión completa de la *Historia general...* o *Códice Florentino*. Nuevamente

25 “[...] aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate desta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido [...]. Así están tenidos por bárbaros y por gentes de bajísimo quilate, como según verdad en las cosas de pulicía [cultura, refinamiento] echan el pie delante a otras muchas naciones que gran presunción tienen de sus políticas”, Sahagún, 1977: 33.

introduce y pule la información, reconstruye la escritura de estas obras, agregándoles numerosas imágenes. Por cierto, no fueron los mejores años para una obra de tal envergadura: el ambiente era verdaderamente dramático, pues fueron el tiempo en que las epidemias de peste asolaron a la población indígena mermándola en un 80%, y si bien participaron cerca de veinte *tlacuilos* que escribían las historias que los indios viejos les narraban, afectados por la muerte que merodeaba en sus círculos más cercanos, también constataron problemas técnicos ya que para los colores necesitaban conseguir pigmentos naturales, pero dadas las condiciones de la ciudad esto resultaba imposible.²⁶ No obstante, Sahagún pudo obtener ¡mil ochocientas cincuenta imágenes!, que sólo pudieron incluirse en las ediciones facsimilares de la segunda mitad siglo XX.

La historia general de las cosas de la Nueva España—Códice Florentino de hecho, tardó un promedio de veinte años en realizarse, si tomamos en cuenta los primeros bosquejos de los que parte (1547); a grupos de minuciosas preguntas muy estructuradas, correspondieron las respuestas iniciales también fueron escuetas y cerradas; en la medida en que Sahagún fue ganando la confianza de sus interlocutores se ampliaron y aún se llegaron a contar experiencias y vivencias de historias de modo más abierto y espontáneo.

Los doce capítulos en que se estructuró la obra —las primeras ediciones no incluyeron la versión manuscrita trilingüe ni los pictogramas— tienen la huella de la visión teocéntrica del autor, ya que se organizan partiendo de la creación de los dioses, la religión, para proceder a describir el mundo humano y el natural. El capítulo XII irrumpe en esta jerarquía introduciendo el relato de la conquista por voz de los vencidos, cuyas voces sólo están mediadas por la pregunta que desencadena el relato (León Portilla y Garibay, 1961).

Lo que se pudo rescatar a partir de la historia testimonial, no sólo fue la cultura náhuatl en general; también tuvo Bernardino —al igual que sus correligionarios, predicadores en tierras ajenas, necesitados de comunicarse con los indígenas, y hombres del siglo XVI versados en la cultura escrita—, particular interés en conocer la lengua, sus giros, sus modismos, su vocabulario, sensible al mundo de la cultura letrada del cual procedía; como desde un principio se había propuesto: “Esta obra es como un red barredera para sacar a la luz todos los vocablos de esta lengua [náhuatl], con sus

26 La información procede de los estudios que recientemente llevó a cabo un grupo de investigadores procedentes de diversos países, entre los que se encuentra la historiadora de arte Diana Magaloni Kerpel de la UNAM, cuyo propósito es indagar, desde una perspectiva interdisciplinaria, tanto las técnicas pictóricas empleadas por los indígenas del siglo XVI como el simbolismo de contenido en las imágenes.

propias y metafóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas” (Sahagún, 1977: 33; 35-36). De tal modo, a lo largo de los textos resalta los sinónimos y distintas formas de referirse a lo mismo, así como su sentido estético-poético propiamente dicho, esmerándose en elaborar un amplio y variado vocabulario de esta lengua.²⁷ Tal fue su interés en el estudio del náhuatl, que muchos de sus contemporáneos se preguntaban si su propósito no sería hacer una obra similar a la que Ambrosio Calepino había hecho en relación con el latín.

Ahora bien, si en más de un momento Fray Bernardino es seducido por la riqueza y refinamiento de la cultura náhuatl, equiparándola con la de los antiguos griegos y latinos, es desde su visión, su formación y su condición de evangelizador, desde donde la juzga: sólo ve con beneplácito lo que no afecta la perspectiva cristiana y refuta acremente lo que corresponde a una perspectiva politeísta, ajena a la cristianidad occidental del siglo XVI.

Las circunstancias en que se trataría de publicar esta obra fueron muy difíciles, tanto para los informantes, que confiaban a un extraño sus propias creencias y experiencias siendo criticados por los suyos, como para el autor, que si bien tuvo la simpatía y anuencia de algunas autoridades, le faltó apoyo económico para que los amanuenses lo auxiliaran en la transcripción, pues por su avanzada edad ya se le dificultaba escribir.²⁸ En 1570 se iniciaría un período muy difícil donde la obra quedó prácticamente detenida: en medio de un ambiente de envidias de sus correligionarios, críticas y aun censuras, las autoridades le solicitaron el conjunto de su obra para distribuirla entre la provincia franciscana, de modo que emitieran un juicio sobre el contenido idolátrico de los libros. Los rumores sobre su peligrosidad y el desperdicio de dinero en esas escrituras habían llegado a tal extremo que el propio Felipe II expidió una cédula real (1577) en la que prohibió la difusión y publicación de la *Historia general*, confiscando las versiones y copias que ya estaban circulando.²⁹

27 Fruto de su preocupación lingüística, son *Exercicios quotidianos*; en castellano, latín y náhuatl, *Vocabulario trilingüe* en castellano, *Arte y vocabulario de la lengua mexicana*.

28 Bernardino se lamenta: “Mis dedos están rígidos por la edad. Ya no puedo escribir. La humanidad ignorará siempre lo que ha sido de este gran pueblo. Nuestra civilización le ha asentado un golpe tan duro que no podrá levantarse y puede ser que jamás se sepa qué gran altura intelectual había alcanzado”, *apud* León-Portilla, 1999: 39.

29 Algunas copias las envió el propio Sahagún al Consejo de Indias y al Vaticano; otra, a solicitud de las autoridades, la entregó a su superior, fray Rodrigo de Sequera, quien la llevó a Europa en 1580. Se trataba del manuscrito en náhuatl y español con la colección de dibujos, conocido con el nombre de *Manuscrito* o *Copia de Sequera* e identificado como *Códice florentino*.

Con todas estas dificultades y prohibiciones, sin proponérselo, Bernardino incurrió en una paradoja ya que los propósitos de su principal obra se distorsionaban: buscando tener una herramienta útil para llevar a cabo su oficio de evangelizador y para facilitarle la tarea a los frailes que se iniciaran en estos menesteres, se había propuesto conocer idolatrías y supuestas herejías para eliminarlas; ahora se llegaba al extremo de que la vetaran por su potencial para difundir la idolatría y lograr mayor apego a estas prácticas. Varios de sus escritos no sólo no fueron publicados; algunos definitivamente se perdieron; otros, se conservaron en algunos repositorios.

Una copia de la *Historia general*, la más completa de que se tuvo noticias, sería descubierta en el convento de San Francisco, en Tolosa, España, por Juan Bautista Muñoz; nombrado, en 1779, cronista de Indias; con base en ella Carlos María Bustamante hará la primera edición mexicana en tres volúmenes (1825-1839).³⁰ Sólo en años recientes se logró dar a conocer la versión más completa, con las imágenes originales.³¹ Pero el manuscrito original, el *Códice Florentino*, habría de conservarse en la Biblioteca Laurenciana de Florencia, Italia.

3. ¿Qué fue lo que pudo saberse sobre la educación a través de los testimonios?

A través de la prolongada convivencia que, finalmente, se dio con quienes habían vivido el esplendor de la cultura originaria antes de la llegada de los españoles y, por tanto eran los que mejor la conocían, así como a través de los alumnos trilingües del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, ¿qué fue lo que se rescató sobre la educación de los antiguos mexicanos?, ¿cómo se interpretaron, en este sentido, los testimonios orales? La obra de León Portilla aporta la información.

Bastante se supo sobre lo que pudo haber sido la organización de la educación formal, sus propósitos, los sectores sociales a los que se dirigía, la forma en que se impartía.³² También se compilaron discursos —éstos formaron parte de las primeras recopilaciones ya iniciadas por fray Andrés de Olmos—, que causaron la sorpresa y admiración de Bernardino en relación con el refinamiento de la cultura náhuatl: se trata de los *Huebuetlabtollí* (1547), testimonios de la *antigua palabra*, plenos de contenido filosófico, de sentido moral, reflexiones y consejos para cada momento y circunstancia de la vida de cada persona —paradójicamente, después serían retomados por los

30 A ésta seguirán numerosas ediciones críticas nacionales e internacionales, en español y en otros idiomas.

31 Me refiero a la edición crítica de López Austin y García Quintana, 1982.

32 Esto se puede ampliar en López Austin, 1985.

predicadores para elaborar sus sermones—;³³ donde a la profundidad del contenido se añadía la poesía del propio lenguaje vertido en los textos.

No obstante, uno de los testimonios que considero más hermosos, pleno de sentido, próximos a las perspectivas neohumanistas de nuestro tiempo, es el que procede de los informantes de Tepepulco y Tlatelolco, formados en el Calmécac, donde abordan el papel que tenía, entre los antiguos mexicanos, el *tlatamini* —etimológicamente, el que sabe cosas, el que sabe algo—, que a la manera de “una gruesa tea que no ahuma”, confortaba el corazón de los otros, ayudándolos a remediar sus males.

Esto nos habla, por sí mismo, de la figura de los *tlataminime*, abocados a la enseñanza de las palabras verdaderas, las que permanecen más allá de todo lo que perece y se va.

De hecho, era este sabio el encargado de llevar a cabo el arte de criar y educar a los hombres o *tlacahuapahualiztli*; era el que tenía mayor experiencia en estos menesteres. Por eso se le atribuían las tareas más elevadas en la conducción de los seres humanos:

Es camino, guía veraz para otros / conduce a las personas y a las cosas /
guarda la tradición. / Suya es la sabiduría transmitida / él es quien la enseña.
Maestro de lo verdadero, / no deja de aconsejar. / Hace sabios los rostros
ajenos. / Hace a los otros tomar una cara, / los hace desarrollarla / les abre
los oídos, los ilumina. / Pone un espejo delante de los otros, / los hace
cuerdos, cuidadosos. / Hace que en ellos aparezca una cara... / Gracias a él
la gente humaniza su querer / Y recibe una estricta enseñanza.³⁴

No se desconocía tampoco la maligna influencia que, en el otro extremo de las cualidades tan apreciadas en los sabios verdaderos, podía presentar el falso sabio, el *amo qualli tlatamini*, que operaba sobre la gente el efecto contrario: al encubrir las cosas

33 Posteriormente Sahagún los integrará en su *Historia general...*, en el “Libro IV, de los Huehuetlahtolli, testimonios de la antigua palabra”; en otras versiones se replantea como “Libro sexto. De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales”.

34 *Códice Matritense de la Real Academia*, edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso, vol. VIII, últimas líneas del fol. 118 r. y primera mitad del 118 v.; AP I, 8, *apud* León-Portilla, 1959: 65; 66-73.

y tornándolas difíciles, extraviaba a la gente, le hacía perder el rostro, los hacía perecer y, misteriosamente, destruía todo.³⁵

Por último, ¿cuáles pudieran ser, en nuestro tiempo, las enseñanzas de los antiguos sabios mexicanos, empeñados con las artes de la enseñanza, que podrían resultarnos cercanas?³⁶ Me atrevería a decir que aún hoy el educador recrea, con otros ojos, algunas de esas voces y se ocupa en ‘dar a los hombres un rostro sabio y a los corazones la firmeza y generosidad’ que requiere, en nuestro tiempo, la empresa de construir lugares verdaderos, palabras verdaderas, hombres y mujeres verdaderas.³⁷

A modo de cierre provisional

Sin lugar a dudas, la historia testimonial no es nueva; tiene, a las espaldas, un largo camino en el que ha recreado diversos legados y préstamos, siempre atenta a recuperar la memoria colectiva, la memoria individual. Pudiera hablarse de sucesivas migraciones que van de las prácticas empleadas por la Iglesia en la vigilancia y administración de sus feligreses, a las prácticas de la administración de los gobiernos, que cada vez tratan de fundamentar más sus acciones en el conocimiento de la población y del territorio. Estas formas de indagación sólo tardíamente, hacia el siglo XIX, se abren camino en el ámbito académico legitimándose en el terreno de los estudios profesionales.

En relación con la obra de Bernadino de Sahagún, al igual que la de otros frailes contemporáneos suyos, si bien puede decirse que es admirable por diversas vertientes y constituye un patrimonio imponderable para el conocimiento de la lengua y la cultura náhuatl, es necesario reconocer sus límites y resituar el alcance de su legado en lo tocante a la construcción de nuestra memoria colectiva y la posible descolonización de la historia del México antiguo, donde, necesariamente, se gestan los imaginarios en torno a lo indio. Donde se ancla una dimensión nuclear de la identidad mexicana.

35 *Códice Matritense...*, vol. VIII, últimas líneas del fol. 118 r. y primera mitad del 118 v.; AP I, 9, *apud* León Portilla, 1959: 73-74.

36 Resulta por demás interesante que podamos encontrar algunas de estas antiguas concepciones entre indígenas contemporáneos, como es el caso de los tojolabales, grupo maya de los Altos de Chiapas, que han sido recientemente estudiados por Carlos Lekensdorf, entre otros. colectivo (*Vid.* Lekensdorf, 1996: 23).

37 Lo *tojol* es la cualidad de lo auténtico, no como un estado permanente sino como una condición que se adquiere con esfuerzo, pero que también se puede perder. “No se nace, se hace tojol. Nosotros mismos podemos alcanzar lo tojol o perderlo. Depende de nosotros, de nuestro compromiso y no de nuestros padres” (Lekensdorf, 1996: 23).

En la perspectiva de los movimientos críticos cuyos diversos exponentes —historiadores, antropólogos culturales, literatos, historiadores del arte, sociólogos, educadores— dialogan entre sí, las obras clásicas que habíamos heredado sin mayor conflicto, en décadas recientes han sido sometidas a una lectura renovada que abre el horizonte de significación a partir de las preguntas y los problemas con que hoy las interrogamos: ¿cómo avanzar en el proyecto de descolonizar la memoria colectiva latinoamericana y abrirse a la polifonía de voces, una de las pocas vías para posibilitar la comunicación plural entre las visiones del mundo que quedaron aprisionadas, fijadas, borradas y superpuestas en textos que se han erigido en los clásicos de nuestra historia, de nuestra cultura?

Pudiéramos proponer tres escalas

1. La tocante a las mediaciones entre el mundo de la cultura oral y el mundo de la cultura escrita

El régimen novohispano, en el temprano siglo XVI, se establece a partir del predominio del mundo de la cultura letrada conforme al alfabeto occidental, y éste será el gran recurso para evangelizar, para castellanizar, para legislar, para regular la vida social, para la creación de instituciones, para imponerse sobre los indígenas; se trata de una cultura de lo impreso que dominará la modernidad occidental en confrontación con la cultura de la oralidad. El régimen colonial, letrado, y tendiente a una interpretación uniforme, homogénea, necesariamente se superpondrá al de las antiguas culturas locales, de fuerte tradición oral, cuyos registros proceden de otras *alfabetizaciones* donde entra en juego un conjunto de signos gráficos integrado por pictogramas, ideogramas, signos fonéticos, leídos e interpretados con suficiente flexibilidad y versatilidad en cada ocasión por los tlamatinime, que eran quienes resguardaban la tradición. Ambos regímenes, el propio de la cultura oral y el de la cultura letrada tendrán importantes implicaciones en las formas de comunicación y en la propia visión del mundo.

A los ojos de los hombres procedentes de Occidente, entre ellos y estas sociedades no alfabetizadas se abría una brecha insalvable, pues el desconocimiento de esa escritura era uno de los indicios de su barbarie y de su primitivismo; más aún: desde una perspectiva centrada en el progreso, las imágenes y pictogramas correspondían nada menos que a una de las etapas iniciales de la escala cuyo mayor logro sería la escritura alfabética (Olson, 1998).

De hecho, la vida colonial se erigiría sobre una ciudad codificada conforme a los cánones de lo letrado que implicaron la conversión religiosa, el establecimiento de un ordenamiento jurídico y un aparato burocrático para regular la vida de los distintos grupos sociales, pero este proyecto hegemónico, homogeneizador en sus intenciones, era constantemente desbordado por la variada sociedad de aquellos que, si bien desconocían el sistema de escritura europea, eran poseedores de otros lenguajes, de otras formas de comunicación, de otra concepción del mundo, cuya indagación habría de someterse a la escritura del otro, a ser interpretada desde los parámetros que dominaban el despliegue de la modernidad europea. Habrían de pasar por lo menos cuatro siglos para que las alfabetizaciones de los indígenas comenzaran a valorarse por sí mismas.

Por otra parte, para llevar a cabo el registro de las culturas locales, en la medida en que el testimonio oral de los pobladores originarios sería la fuente para dar curso al documento escrito sobre la antigua cultura náhuatl, se implicarán distintas mediaciones, no exentas de violencia, con pérdidas y ganancias en cada caso: el tránsito que respecta a pasar de lo oral a lo escrito, donde lo que era una narración abierta, flexible queda fijada conforme a los cánones de la escritura occidental, que darán cuenta del Otro, del diferente, del iletrado, del idólatra. Pero también hay que tener presente una mediación más: el traslado del náhuatl al español e incluso al latín, lenguas ajenas a los indígenas, propias de los exploradores, de los conquistadores y de los evangelizadores.

2. La escala tocante al lugar de la enunciación

Entre los estudiosos de la obra sahumantina, como se señaló, existe un acuerdo unánime en reconocer su condición pionera en este campo así como la rigurosidad de las indagaciones. No obstante, los análisis recientes habrían de dirigirse a la obra, como producto cultural de su tiempo; esto es, ¿quién fue su autor?, ¿con qué propósito la escribió?, ¿quiénes son sus interlocutores?, ¿quiénes son sus antagonistas?, ¿cuáles fueron sus circunstancias?

Bernardino fue un hombre de su tiempo, comprometido con la tarea de cristianizar a los indios de la Nueva España. Su perspectiva es teocéntrica, en parte medieval y en parte propia del inicio de la modernidad europea; desde ahí percibió al Otro; desde ahí reflejó su imagen. Sería necesario hilar más fino para desentrañar o, por lo menos, estar alertas a lo que él quiso o pudo ver, más allá de la admiración y seducción que pueda haber experimentado al descubrir la profundidad y riqueza de las culturas originarias, que buscaría acoplar con las clásicas europeas. Indudablemente

que había aspectos, facetas, que le era muy difícil aprehender y que no pudo percibir en el Otro, puesto que los hombres provenientes de Occidente, ya fuese en calidad de exploradores, de conquistadores, de evangelizadores sólo pudieron buscarse a sí mismos en el Otro; mirar desde sus propios parámetros, en tanto que ese Otro sólo pudo refractarse a sí mismo desde la imagen del europeo.

Por lo demás, la *Historia de las cosas de la Nueva España*, es una obra que concreta un plan cuidadosamente trazado por su autor, hombre de letras, en la que colaboran, haciendo las veces de mediadores culturales, los colegiales de Tlatelolco; es decir, el manuscrito, si bien recoge la información de los testimonios, no fue escrito por los indígenas, sino con la colaboración, y forzosamente la interpretación, de los alumnos del Colegio, ya cristianizados y latinizados, conocedores del español pero también próximos al náhuatl, quienes, además, tenían acceso a las obras europeas que integraban la nutrida Biblioteca del Colegio. El documento escrito, por su misma naturaleza y en manos de los letrados, pudo pulirse y afinarse cuanto fuera necesario para llenar sus propósitos, con lo cual, sin lugar a dudas, lo llevaría a distanciarse aún más del testimonio original.

Ahora bien, en relación con otra de las obras clásicas que se relacionan con el nudo de la antigua cultura náhuatl, en estrecha articulación con la obra sahumantina, tenemos la rica producción de Ángel María Garibay y la de su discípulo, Miguel León Portilla. La tesis de doctorado en filosofía (*La filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, 1956, UNAM)) propuesta por León Portilla, a la fecha ha sido motivo de diez reimpressiones por lo menos en el curso de más de cinco décadas, pasaje obligado en los estudios de cultura náhuatl; convertida en texto canónico, a través de ella es como muchas generaciones se han acercado a esta antigua cultura y se han identificado con el mundo que ahí se plantea. Sólo que el avance en la producción del conocimiento y las herramientas de las que hoy disponemos.

También nos llevan a reposicionar esa obra apelando al lugar de la enunciación y de ello derivan señalamientos críticos muy sugerentes, algunos de los cuales se ubican en los problemas que confronta la traductología, particularmente en el traslado de las lenguas antiguas a las contemporáneas, que plantea retos, como señala Gertrudis Payás, “tanto de traducción cultural como de traducción interlingüística: pues se trata de dos lenguas con un diferencial de poder abrumador, y cinco siglos entre los autores y sus intérpretes” (Payás, 2006: 53)³⁸, retos que, medio siglo atrás, fueron abordados desde los referentes teóricos que entonces se manejaban.

38 La autora hace un análisis a profundidad las dificultades que enfrentan traductor e historiador al estudiar las culturas antiguas y plantea una perspectiva crítica con respecto a la obra de Ángel

Así, en el caso León Portilla, el prologuista, Ángel María Garibay, insiste en lo que ya se anuncia en el subtítulo: “Es la primera vez en que se nos dice qué pensaron los antiguos mexicanos, no a través de rumores, ni haciendo deducciones, sino presentando sus propias palabras, en su propia lengua” (León-Portilla, 1979: XXII); el autor, por su parte, lo corrobora y avanza un dato más, al hacer hincapié en el asunto de las fuentes: “Los textos originales libres de toda interpretación que pudiera falsear o desviar fantásticamente su sentido, irán apareciendo a lo largo de este estudio, hablando por sí mismos” (León-Portilla, 1979: 56), con lo cual nos remite a la perspectiva de la historiografía positiva, objetivista, que centra la verdad histórica en el empleo de fuentes de primera mano y el control de cualquier expresión de subjetividad por parte del autor. En ese entonces no se consideró suficientemente que toda obra es una construcción histórico-cultural la cual, inevitablemente, expresa al propio autor en su condición de narrador y constructor de sentido.

Desde muchas más dimensiones se podría continuar analizando *La filosofía Náhuatl*, profundizando en el momento histórico en que se publica, así como en las tradiciones intelectuales de las que se nutre y en las que se inscribe —como el despliegue de indagaciones sobre lo mexicano y la exaltación de los antiguos aztecas como sustento de nuestra identidad nacional—,³⁹ pero baste con darnos cuenta que las posibilidades de acercamiento a la cultura náhuatl hoy están abiertas para incursionar, desde otras vías, en los legados, nodales, sedimentados en nuestras memorias colectivas, de eso que llamamos identidad nacional.

3. Una tercera escala pueden ser los referentes europeos desde los que se escribió la obra de Bernardino

Resulta sobrado decir que en la *Historia de las cosas de la Nueva España*, para dar cuenta de la cultura local, se trasluce permanentemente la mirada europea, sea para establecer el plan de la obra, la recolección de la información, su selección y sistematización. Aun cuando se haga referencia al saber indígena, los parámetros, los puntos de referencia, son obras europeas, sea que se trate de fuentes clásicas o de tratados medievales para renombrar una realidad que le resultaba ajena a los autores. Esto sucedió tanto con la estructura del libro, como con su contenido y sus imágenes.

María Garibay y Miguel León Portilla, en las que está presente la complejidad de la misma traducción.

39 Al respecto se puede profundizar en Arias, 2010.

Si tomamos como ejemplo las imágenes incluidas en el *Códice Florentino*: –en cuyo estudio se han realizado avances importantes–, sin negar el valor que tienen, lo primero que salta a la vista es que se hicieron para acompañar e ilustrar el texto; no corresponden con los usos de los indígenas, pues este empleo hubiera sido impensable en la elaboración de los códices que existían antes de la llegada de los españoles, donde el pictograma era el lenguaje propiamente dicho, suficientemente flexible y movable en cada interpretación. Por otra parte, quienes se han especializado en el estudio de las imágenes, señalan el empleo de materiales y técnicas occidentales en su elaboración, además de la europeización de los mismos dibujos: no es extraño que la imagen de la muerte de Moctezuma pueda equipararse –como lo hace Magaloni– con el Cristo bajado de la cruz.⁴⁰ En otros casos, se han detectado las fuentes europeas que se tomaron para analizar especímenes locales presentes en la flora y en la fauna –como pueden serlo los tratados de historia natural– mismos que, por otra parte, formaban parte de los volúmenes custodiados en la rica Biblioteca del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (Escalante, 2010; Capesciotti, 2001).

Quizá pudiera seguirse insistiendo en estos aspectos, pero baste afirmar con Florescano, quien se refiere a la *Historia de las cosas de la Nueva España* como la primera ‘crónica mestiza’, que ya estamos frente obras nacidas al calor de los primeros mestizajes que se fraguaban, en medio de la tensión entre el descubrimiento de las ancestrales culturas locales y la perspectiva eurocéntrica del siglo XVI.

Esto, de alguna manera, lo hemos sabido... Pero, insistimos, ¿desde dónde *descolonizar* nuestra memoria colectiva?

La relectura de obras canónicas de nuestra historia, exploradas en los intersticios, puede sugerirnos algunas claves y enseñarnos el camino inverso a la construcción.

Creo que también es importante leer en positivo: el mundo colonial es un mundo donde lo cultural experimenta una intensa transformación; el mundo indígena se ve presionado por múltiples exigencias, no es que sólo se asimile pasivamente a los patrones culturales que los europeos les imponían, sino que responde activamente a las circunstancias del momento apropiándose de ellos, pues es así como genera nuevos discursos en distintos planos y esferas que se expresan en las distintas obras que en ese momento se gestan, aportando su sensibilidad, su experiencia, la cultura local sedimentada, en los complejos mestizajes en movimiento.

Entender cómo fue que construimos nuestra memoria colectiva; cómo es que nuestra identidad quedó enclavada en esa fase de la antigua cultura náhuatl, por qué

40 *Vid.* Magaloni, 2003, imagen 11 Motecuhzoma rescatado del lago e incinerado ritualmente (p. 38) en comparación con la imagen 12 Descendimiento de Jesús de la cruz, (p. 39).

nos hemos identificado con la versión de la cultura náhuatl fijada por Miguel León Portilla, puede sensibilizarnos con respecto al horizonte abierto a la interculturalidad, como modo y movimiento en el estar en el mundo.

Referencias

- Anderson, A.J.O. (1995). “Los “Primeros Memoriales” y el Códice Florentino”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 24, México: UNAM, pp. 49-91.
- Arias, M. (2010). “Forzar los textos. La filosofía náhuatl de León-Portilla”, en Rozat, G. (Coord.). *Memorias del Seminario de historiografía de Xalapa. “Repensar la Conquista”*, México: Universidad Veracruzana, pp. 309-318.
- Burke, P. (2002). *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*, Barcelona: Paidós.
- _____. (1987). *Historical Anthropology of Early Modern Italy*, New York: Cambridge University Press.
- Carrera-Stampa, M. (1968). “Relaciones geográficas de Nueva España, siglos XVI y XVIII”, en *Estudios de historia novohispana*, núm. 2, México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, pp. 233-261.
- Candau, J. (2006). *Antropología de la memoria*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- De Sahagún, B. (1977). *Historia general de las cosas de Nueva España*, México: Porrúa.
- Escalante, P. (1999). “Los animales del Códice Florentino en el espejo de la tradición occidental”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 26, VI, México, pp. 52-59.
- Escalante Gonzalbo, P. (2010). *Los códices mexicanos antes y después de la conquista*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Florescano, E. (2002). “Sahagún y el nacimiento de la crónica mestiza”, en *Relaciones*, vol. 23, núm. 91, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 75-94.
- _____. (coord.) (2002). *El espejo mexicano*, México: CONACULTA- Fundación Miguel Alemán – Fondo de Cultura Económica.
- Frost, E.C. (2002). *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México: Tusquets.
- Gonzalbo, P. (1990). *Historia de la educación indígena en la época colonial. El mundo indígena*, México: El Colegio de México.
- Gruzinski, S. (1995). *La colonización de lo imaginario*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Henningsen, G. y Tedeschi, J. (Comps.) (1996). *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, Dekalb: I11.
- Hill, Ch. (1980). *Orígenes intelectuales de la Revolución Inglesa*, Barcelona: Crítica.
- Klor de Alva, J. (1998). “Sahagún and the Birth of Modern Ethnography”, en Klor de Alva, J. (Eds.). *The Work of Bernardino de Sahagún*, Albany: State University of New York.
- Lekensdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*, México: UNAM-Siglo XXI.
- León-Portilla, M. y Garibay, A.M. (1961). *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México: UNAM.
- León-Portilla, M. (1959). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México: UNAM.
- _____. (1979). *La filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, México: UNAM.

-
- _____ (1999). *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, México: UNAM-Colegio Nacional.
-
- _____ (2002). *Bernardino de Sahagún, Quinientos años de presencia*, México: UNAM.
- López-Austin, A. (1985). *Educación mexicana. Antología de documentos sahaguntinos*, Selección, paleografía, traducción, introducción, notas y glosario, México: UNAM.
-
- _____ (1976). “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”, en Jorge Martínez Ríos (coord.), *Los métodos de investigación social*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 9-56.
-
- _____ (1974). “The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires”, en Edmonson, M.S. (Ed.), *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 11-149.
- López Austin, A. y García Quintana, J. (1982). *Historia general de las cosas de Nueva España*, México: Fomento Cultural Banamex.
- Magaloni, A. (2003). “Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 82, México, UNAM, pp. 5-45.
- Mendieta, Fray Gerónimo de (1971). *Historia eclesiástica indiana*, lib. I, cap. 2, 2a. Edición facsimilar, Porrúa: México.
- Mignolo, W. y Colleen, E. (1994). “Alfabetización y literatura: los ‘huehuetlatolli’ como ejemplo de la semiosis colonial”, en Ortega, J., Amor, J. y Olea, R. (Coord.), *Conquista y contraconquista, la escritura del Nuevo Mundo*, actas del XXVIII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, pp. 21-30.
- Mignolo, W. (1995). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*, Michigan: The University of Michigan Press.
-
- _____ (2010a). “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Rodríguez, I. y Martínez, J., *Estudios trasatlánticos postcoloniales*, I, Madrid: UAM-Anthropos, pp. 237-270.
-
- _____ (2010b). “El desprendimiento; prolegómenos de una gramática de la descolonialidad”, en Cairo, H. y Grosfoguel, R., *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América Latina*, Madrid: IEPALA, pp. 147-170.
- Moncada, J.O. (2003). *El nacimiento de una disciplina: la geografía en México (siglos XVI a XIX)*, México: UNAM.
- Nicholson, H.B. y Quiñones, E. (Coords.) (1988). *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Albany: Institute of Mesoamerican Studies-State University of New York.
- Olson, D.R. (1998). *El mundo sobre papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona: Gedisa.
- Palmeri-Capesciotti, Ilaria (2001). “La fauna del libro XI del Códice Florentino de fray Bernardino de Sahagún. Dos sistemas taxonómicos frente a frente”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 32, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 189-221.
- Parker, G. (1999). *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid: Alianza.
- Payás, G. (2006). “El historiador y el traductor. El complejo Garibay/León Portilla”, en *Revista Fractal*, núm. 42, julio-septiembre, México, pp. 51-86.

- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rubial, A. (2000). *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- Trabulsee, E. (1994). *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

TEJIENDO PALABRAS AL DERECHO Y AL REVÉS. LA ORALIDAD EN LA LITERATURA: TRANSMISIÓN/EXPERIENCIA

Carlos Huamán¹

La recuperación de la tradición oral implica, de antemano, el ejercicio de la memoria y del habla, con la finalidad de compartir y, por lo tanto, transmitir experiencias individuales y colectivas, a sujetos de generaciones y culturas en muchos casos diversos. El “hacedor de palabras”, aquel que hace de la habla un ejercicio de memoria abre su abanico de recuerdos para “revivir” acontecimientos que abordan circunstancias de una determinada realidad. Su relato puede o no ser cuestionado, pero, considerando su versión personal, la historia que esgrime será la “verdadera”.

Si hacemos una observación a estos narradores orales, veremos que en su mayoría son los abuelos los depositarios de la memoria del pueblo; sin embargo, este ejercicio no es privativo en tanto que otros, no siendo mayores, oyen, cuentan, escriben memorias suyas y de los otros, como parte de la historia individual y colectiva.

Pero, considerando lo señalado, ¿cómo es que podemos hablar de la oralidad en la literatura? ¿Cómo es que la experiencia oral pasa a la literatura? Sin duda, parecería arriesgado fundir dos códigos de registro y enunciación distintos; sin embargo, es posible pensar que la oralidad puede inscribirse en la campo de la literatura, de la escritura, siempre y cuando la oralidad se pueda oír al interior de ésta, fenómeno conocido como oralitura. Recordemos que la oralidad está vinculada al oído como la escritura a los ojos y que, por eso, es necesario que lo hablado o dicho en la escritura también se pueda escuchar.

Toda enunciación oral o escrita no es ajena al entorno social en que se produce o la que el emisor remite, de tal manera que en la construcción del sentido del mensaje no sólo se utilizan palabras, sino también ciertos códigos tonales, gestuales e incluso silencios amarrados a expresiones físico-corporales; por tal razón pensar en que la oralidad pueda ser representada o ficcionalizada en la literatura (oralitura), parecería imposible, sin embargo no lo es.

El que hace una transcripción deberá considerar las circunstancias en que se produjo la enunciación, de lo contrario cambiaría el sentido original de “lo dicho”. Por lo tanto, el estudio de una literatura que recupera la oralidad, como la denomina-

¹ Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, de la UNAM. huamanlopez@yahoo.com.mx

da literatura testimonial, relacionará la fase de recuperación oral y la de su escritura como definitiva. En ésta participa el escritor quien no siempre es quien testimonia.

En este punto es necesario detenernos para aclarar que no todos los sujetos tienen la misma facilidad de contar ni de escribir. Aquel que narra y convierte su experiencia en un relato artístico como lo hacen los cuentacuentos u oralitores, desborda los límites de quien ofrece su testimonio como parte de un documento histórico-documental, sin pretensión artística. Es así que podemos hablar de relatos distintos dependiendo de quien narre o testimone. A este asunto hay que agregar el papel del transcriptor y la del escritor que no siempre sigue el tono del testimonio porque imprime su toque personal muchas veces cambiando los sentidos y articulando el relato al modo que le convenga. En ese caso el relato se sujeta a otros parámetros estéticos que recuperaran ciertos rasgos de la oralidad.

En principio observamos que el “texto” oral se somete a normas estilísticas distintas a la voz. “Las fórmulas que caracterizan a la oralidad son más complicadas” (Ong, 2002: 42-54) tanto que, a diferencia de la escritura, son, en general –sigo a Walter Ong–, acumulativas que subordinadas y analíticas, más conservadoras y tradicionalistas, cercanas al mundo vital, de matices agonísticas, empáticas y participante antes que objetivamente apartadas, homoeostáticas, situacionales antes que abstractas. De esta manera su característica esencial proviene de lo siguiente:

El pensamiento debe originarse según pautas equilibradas e intensamente rítmicas, con repeticiones o antítesis, alteraciones y asonancias, expresiones calificativas y de tipo formulario, marcos temáticos comunes (la asamblea, el banquete, el duelo, el “ayudante”, del héroe, y así sucesivamente), proverbios que todo mundo escuche constantemente, de manera que vengan a la mente con facilidad, y que ellos mismos sean modelados para la retención y la pronta repetición, o con otra forma mnemotécnica. El pensamiento serio está entrelazado con sistemas de memoria. Las necesidades mnemotécnicas determinan incluso la sintaxis (Ong, 2002: 41).

La ficcionalización de la oralidad permite cuestionar los cánones literarios que no consideran en su poética la posibilidad de leer oyendo. Una suerte de opción distinta que abre un canal particular para el conocimiento, pues desafía las normas discursivas ya conocidas a través de la voz del personaje o la del narrador.

La oralidad conserva, en su configuración gramatical, semántica y de sentido, rasgos regionales del habla, por eso existen oralidades de corte regional que inciden en la literatura y nos inducen a hablar de literaturas regionales o nacionales. Las lite-

raturas no se pueden reducir únicamente a aquellas producidas sólo en español o alguna lengua dominante, tampoco considerar que la oralidad sea la menos válida para representar a la voz de un colectivo mayoritario. La oralidad se produce en todos los sectores sociales, de ahí que su valoración supone el reconocimiento de la innegable heterogeneidad social y cultural que caracteriza a nuestras sociedades.

Pensar en las literaturas nacionales como un conglomerado heterogéneo de cosmovisiones no es novedoso. A lo largo de nuestra historia se han diseñado varios programas de rescate de las tradiciones orales (Rama, 2004: 89). Sin embargo, no resulta difícil imaginar que en tal “rescate” ocurre un sinsentido. Con la finalidad de que la literatura tradicional pueda ser inscrita bajo los cánones de la cultura occidental (versión escrita y única del texto, autoría individual), los relatos orales han debido atravesar por una “homogeneización e higienización” (Rama, 2004: 91) que atenta contra su esencia.

No obstante esto, tal ejercicio demuestra que el tema de la relación entre la oralidad y la escritura se erige como el tema fundamental y básico de las disquisiciones en torno a nuestra historia literaria.

Para apoyar aún más nuestro razonamiento, acudamos a la explicación de Walter J. Ong acerca del cambio producido por la escritura en lo que concierne a la representación del héroe.

A medida que la escritura y finalmente la imprenta modifican de manera gradual las antiguas estructuras intelectuales orales, la narración se basa cada vez menos en las grandes figuras hasta que, unos tres siglos después de la invención de la imprenta, puede influir fácilmente en el mundo vital humano ordinario que caracteriza a la novela. Aquí, en lugar del héroe, con el tiempo encontramos incluso al anti-héroe, el cual (en lugar de afrontar al enemigo) constantemente pone pies en polvorosa y huye [...] Lo heroico y lo maravilloso desempeñaron una función específica en la organización del conocimiento en el mundo oral. Con el control de la información y la memoria establecido por la escritura y, de manera más intensa, por la imprenta, no se necesita un héroe en la antigua acepción para plasmar el conocimiento en una historia (Ong, 2002: 74).

No obstante la anotación de Ong respecto al control de la memoria por la escritura, es preciso señalar que ambas se beneficiaron de sus “formas de registro” y salvaguarda de la memoria. Son producto cultural y sirven de manera similar a transfigurar la realidad. Esta coincidencia permite que podamos hablar de una ficcionalización

zación de la oralidad y, por lo tanto, de la representación literaria del lenguaje oral, sus recursos “poéticos” y los universos socioculturales e históricos a los que remite.

Así, sustentado en el razonamiento etimológico que explica cómo la palabra literatura hace referencia a letra, hablar de una “literatura oral” sería una paradoja. Con tal definición, sin embargo, se asienta que lo literario pertenece de forma exclusiva a la transfiguración artística de un acontecimiento real o ficticio en un registro escrito. La emisión oral y recepción auditiva de un discurso se escinde de tal modo de lo que se denomina como literario. Se aparta con ello, nuevamente, a la “literatura oral” del *corpus* literario.

En torno a esta cuestión se acumulan los argumentos científicos en pro de reivindicar la supremacía de la escritura sobre lo oral. En verdad, no faltan argumentos a la hora de explicar la solidez de una postura eurocéntrica que “no puede desligarse de una concepción del lenguaje que se caracteriza por la indiferenciación entre la palabra y la cosa” (Hurtado, 2006: 208). La oposición de estos canales de comunicación ha permitido, en muchos casos, predisponer valoraciones equívocas, como el considerar que el “termómetro” del conocimiento sólo es posible evaluar mediante la lecto-escritura. Es así que no se considera que en el universo oral ocurre otra jerarquización de las categorías intelectivas. Un ejemplo extraído de la tradición oral llevado al campo de la literatura, nos permitirá demostrar tal aseveración: a Macario Francia, personaje referencial de la novela *Hijo de Hombre* de Augusto Roa Bastos, por ejemplo:

no le interesaba el cometa sino en relación con la historia del sobrino leproso. La contaba cambiándola un poco cada vez. Superponía los hechos, trocaba nombres, fechas, lugares, como quizá lo esté haciendo yo ahora sin darme cuenta, pues mi incertidumbre es mayor que la de aquel viejo chocho, que por lo menos era puro. (1979: 21).

En otras palabras, aquellos valores referenciales idealizados por el mundo occidental como la temporalidad del suceso, la identidad de los personajes, la ubicación de lugares y referencias topográficas o la mera sucesión de los distintos momentos del relato, pueden no ser pertinentes porque se persigue demostrar otro aspecto del discurso. Tales significaciones, que otorgan a lo escrito su verosimilitud, sólo sirven en el sistema oral como catalizadores mnemotécnicos, pretextos para engarzar un relato en un discurso más amplio y significativo. En suma, como explica Ong al referirse al mundo medieval:

antes de que la escritura se interiorizara profundamente mediante la imprenta, la gente no consideraba que estuviera situada, en todo momento de sus vidas, dentro de un tiempo computado abstracto de cualquier tipo. Parece poco probable que la mayoría de las personas en la Europa Occidental del medievo o incluso del Renacimiento hubiera sabido habitualmente en qué año vivían, a partir del nacimiento de Cristo o de otro punto cualquiera en el pasado. ¿Por qué tenían que saberlo (2002: 99).

Esto explica que Juan Rulfo, en su *Pedro Páramo*, nos deje escuchar lo que Juan Preciado y Dorotea oyen cuando testimonia una de las víctimas de Pedro Páramo: “El no tuvo intenciones de matarme —dice el murmullo—. Me dejó cojo, como ustedes ven, y manco si ustedes quieren. Pero no me mató. Dicen que se me torció un ojo desde entonces, de la mala impresión. Lo cierto es que me volví más hombre. El cielo es grande. Y ni quien lo dude” (1984: 102).

Pero toda esa audición sólo sirve para que a través del recuerdo de Dorotea Juan Preciado —y nosotros con él— entendamos el origen del reino autoritario de Pedro Páramo: el asesinato anónimo e impune de su padre, Lucas Páramo. “Ve tú a saber —comenta Dorotea ante la pregunta “¿quién será?” realizada por Juan Preciado—. Alguno de tantos. Pedro Páramo causó tal mortandad después que le mataron a su padre, que se dice casi acabo con los asistentes a la boda en la cual don Lucas Páramo iba a fungir de padrino” (1984: 102).

En América, el predominio de la oralidad como sistema cognoscitivo del mundo resulta fundamental para preservar el tejido social y cultural, ya que a través de los relatos “históricos” la comunidad se sabe relacionada con su pasado, con su memoria. Es lo que se denomina una “matriz de oralidad” (Ong, 2002: 37). Tales comunidades son relativamente independientes a la escritura. No tanto porque hayan tenido escaso contacto con ella; más bien porque el elemento fundamental en la conformación de su contextura cultural ha sido la oralidad.

De manera que la escritura apenas es, como antes de la llegada de los europeos, un medio destinado a cuestiones cotidianas:

Las escrituras americanas sirven —según anota Lienhard—, ante todo, para almacenar datos, para fijar una visión del mundo ya consagrada, para archivar las prácticas y las representaciones de la sociedad. No les incumbe, o sólo en una medida reducida, explorar o planificar el porvenir, jugar (filosofar) con las representaciones: estas prácticas se realizaban en la esfera oral (Lienhard, 1990: 48).

Curiosamente, la postura inquisitoria se basa en la desconfianza de la tradición oral con respecto al discurso escrito. Porque todo comienza con su necesidad por hallar un libro que, curiosamente, desmiente a los libros actuales:

Me acuerdo que cuando estaba en el colegio, en El Molino, leía en un librito de rezo en quechua con letras de pergamino que ahora ya no hay, no existe, ni los colegiales dan razón. [...]

Ahora que se me ha dado por las averiguaciones lo estoy buscando y ya no sé qué hacer para conseguirlo, también quiero una historia y ese otro libro que se llama de urbanidad, pero no la de ahora, yo necesito la antigua, esa de Luis Astete (Martínez, 1979: 45-46).

¿Por qué es imperioso que sea ese libro y no otro? La respuesta no se halla en el afán por poseer una fuente original o por el estatus que otorga el paso del tiempo a la infancia en cuanto a ambiente idílico. Nada de eso hay en Candelario, personaje narrador de la novela *Canto de sirena* de Gregorio Martínez, quien necesita ese libro porque a través de él va a poder confrontar a los detractores de sus interpretaciones. El discurso oral no es ajeno a la historia, menos a la memoria, por eso las maneras de acercarse al recuerdo pueden ser muchas.

Hay otros aspectos importantes relacionados con la oralidad y con la memoria. Pienso en algunas leyendas que se recuperan en la novela. En *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias, se narra por ejemplo la historia de Hilario, quien en estado etílico articula acontecimiento verídicos relacionados con un extranjero, una mujer y una máquina de coser, gesta el mito de la Miguelita. Resulta que en la imaginación de Hilario la máquina de coser es un símbolo de la fidelidad y unión permanente entre los enamorados.

Este era —nos dice el narrador extradiegético— escuetamente, el secreto de Hilario Sacayón. Muerto su señor padre, Sacayón hijo se apropió de la historia, agregándole de su cosecha imaginativa orejas o cola de mentiras. En boca de Sacayón hijo, O'Neil tuvo pasión por una muchacha de San Miguel Acatán, la famosa Miguelita, a quien nadie conoció y de quien todos hablaban por la fama que en zaguanes de recuas y arrieros, fondas, posadas y velorios, le había dado Hilario Sacayón (Asturias, 1988: 218-220).

La gesta del mito no genera remordimiento alguno a Hilario. Su relato “verídico” había sido articulado con tal perfección que no necesitaba aclaración alguna. La

historia había logrado despertar interés y aceptación que se convirtió en la versión verdadera del mito en la comunidad. El hecho demuestra que la manera de articular y ejercer el relato, le otorga a la tradición oral, su rasgo verás. De tal manera que O'Neil, el extranjero que protagonizaba su historia

no podía ser el borracho jubiloso que se murió de sueño, porque lo picó una mosca en uno de sus viajes; el que le dejó a la Miguelita de recuerdo una máquina de coser que en las noches se oye, después de las doce campanadas del Cabildo... ¿Quién no la ha oído en San Miguel Acatán? Todas las noches, el que después de las doce campanadas del Cabildo se detiene a oír, escucha que cosen con máquina. Es la Miguelita (Asturias, 1988: 220).

Lo señalado nos ayuda a explicar que la verdad histórica no siempre está vinculada a la tradición escrita. La oralidad tiene sus propios medios: con la palabra se amarra a la memoria y a la imaginación que es con la que se reinventa. No se trata de una historia falsa, sino de la construcción de una verdad apoyada en la verosimilitud. El supuesto autor deja de serlo puesto que la historia ya no es suya, sino de la comunidad. Por esa razón la “fritanguera” decide aclarar a Hilario diciendo: “Ya la otra vez me consultaste, Hilario, y te dije lo de mi pensamiento. Como es que me llamo Ramona Corzantes que esa historia de la Miguelita la oí contar a mi abuela, Venancio Corzantes San Ramón, y hasta se cantaba, no sé, no puedo acordar, tarareando la música puede que me venga la letra; era una tonada...” (Asturias, 1988: 241).

Tal aseveración podría convencer a más de muchos que no lo dijo o no lo escribió. Por lo tanto, de acuerdo a la versión de la fritanguera, Hilario sólo habría recordado gracias al alcohol lo que algunos ya habían olvidado: “Entonces oíme [...] Cuando uno cuenta lo que ya no se cuenta, dice uno, yo lo inventé, es mío. Pero lo que uno efectivamente está haciendo es recordar; vos recordaste en tu borrachera lo que la memoria de tus antepasados dejó en tu sangre, porque tomó en cuenta que formás parte no de Hilario Sacayón, solamente, sino de todos los Sacayón que ha habido” (Asturias, 1988: 241).

Pero todo este mecanismo de la oralidad es posible explicarlo si nos ocupamos de sus puntos de apoyo que permiten el fluir de memoria y la articulación de la historia. Estos puntos de apoyo son los recursos mnemotécnicos que posibilitan hilvanar los referentes y articular el relato, dependiendo de la capacidad de memoria y recuerdo del relator.

Estos recursos mnemotécnicos los encontramos inicialmente en canciones, sobre todo en los estribillos que hacen de piedra angular del recuerdo. Estos se compor-

tan como impulsores de la memoria e inducen a pensar en los fragmentos que continúan. De esa manera se pueden concatenar estrofas como cuando un relator aborda un tema y vuelve sobre lo mismo en otro momento, con la finalidad de articular su historia con asunto distinto. Cada vez que un narrador cuenta sobre un tema determinado, la narración no es igual, siendo que se remite a la misma historia. A diferencia del discurso escrito, el oral es siempre nuevo en tanto que se reactualiza y reinterpreta. Cuando se trata de canciones, por ejemplo, las estrofas tienen una misma fórmula silábica y melódica, las mismas que no se repiten en su interpretación. La articulación de las estrofas responde, en muchos, casos al calor de los acontecimientos y al pulso emocional de los oyentes. Este fenómeno se puede observar en *Hijo de Hombre*, o en *Los ríos profundos* de José María Arguedas, cuando escuchamos los huaynos en la chichería o los carnavales de protesta de las mestizas.

En ese sentido, el discurso escrito no es ajeno a técnicas del relato oral, se nutre de él y vuelve a él. Hay a su interior micro-relatos que pueden bien funcionar de manera independiente; sin embargo, como en el caso de Hilario, el inventor del mito de la Miguelita en *Hombres de maíz*, éstos pueden fusionarse o articular historias varias.

Es posible que un macro-relato se pueda constituir a partir de micro-relatos “independientes”. En ese caso su resignificación es inminente puesto que la trama que concentra el sentido total le otorga significado particular. Así la novela que recupera la oralidad da cuenta del potencial discursivo no lineal, puesto que los recuerdos como la propia naturaleza del discurso oral suelen caracterizarse por saltar entre espacios, tiempo y personajes. La oralitura no es, pues, un recurso que demerita lo oral para hundirse en las exigencias sintácticas, gramaticales y de sentido que exige la escritura en un determinado sistema lingüístico; más bien incide en la estética de lo oral no obstante su versión escrita. Sabemos de otras experiencias en tiempos remotos: por ejemplo, en *La Odisea* no es una historia única sino que es el resultado de la convergencia de muchas que se fueron incorporando a una que sirvió de base. El pasaje en que Ulises desciende al Hades, la batalla con el cíclope, el embrujo de Circe o el viaje de Telémaco a casa de Menéalo ¿acaso no formaban parte en un principio del discurso original? No obstante, dado que tales pasajes proporcionaban una caracterización más eficaz del héroe, pasaron a conformar parte del relato oficial. Algo análogo ocurre en la tradición literaria latinoamericana que recupera la oralidad como parte de su necesario retorno a las fuentes primigenias.

Como se puede demostrar las novelas *Pedro Páramo*, *Hijo de hombre* u *Hombres de maíz*, no existieron como tales en la tradición oral. El mérito de sus autores consistió, como ya se mencionó, en haber construido un macro-relato a partir de unir distintas historias pertenecientes a la tradición oral.

Si la literatura es un hecho de lengua y si la lengua es por naturaleza de carácter social —explica Augusto Roa Bastos—, la función del compilador es entonces la de rescatar el sentido social de la literatura; mostrar a la imaginación produciendo formas ideologizadas en los mitos que inventa y simultáneamente, en un movimiento inverso, de construir sin cesar esos mitos, ese lenguaje, esa escritura, en un proceso de fusión y desdoblamiento ininterrumpidos (Roa, 1988: 355).

Porque si bien “Rulfo conoce la cultura oral de la población rural [de los Altos de Jalisco, en vez de simplemente recopilarla] la emplea en su propia creación” (Huamán, 1998, p. 62). De igual modo ocurre con Asturias dado que “*Hombres de maíz* es una novela en cuanto a que pretende ser un mito, no porque sea un mito” (González, 2000: 221).

Esto se relaciona con otros factores importantes como el vínculo de la oralidad con la fuente cultural y tradicional, de tal manera que la argumentación revela la recreación de los diálogos al igual que la participación de los personajes como sujetos activos de la trama. Este rasgo le otorga verosimilitud y le adscribe a una comunidad. El hecho se profundiza cuando responde a los mecanismos de la memoria y a la mnemotécnica de la oralidad. Este fenómeno abordado desde la ficción novelesca se puede observar, por ejemplo en *Hijo de hombre* cuando el narrador alude al médico ruso a quien se le acusa de haber robado al hijo de Damiana Ávalos, probablemente “porque no sabía expresarse en castellano y menos en guaraní, o simplemente porque no quería hablar ni justificarse ni explicar nada” (Roa, 1979: 53). Tal razón lleva al doctor a “desaparecer”:

A esa hora muerta del pueblo —se relata en la novela—, cuando el sol se trepa a la cordillera de Itacurubi hinchando como un forúnculo morado el Cerro Verde, pasa el perro cerca de las vías. Y si no sale el sol pasa lo mismo. Todos los días, haga tiempo bueno o malo, temático el animal estrena el camino que viene del monte donde se halla abandonado a medias el tabuco del doctor, rodeado por los ranchos de los leprosos, entre el cementerio y la olerías de Costa Dulce (Roa, 1979: 49).

Más allá de la acusación al doctor de Sapukai, el recorrido del perro se asocia a la memoria de su amo quien creó el albergue para los leprosos y curó a María Regalada. La acusación pasa a segundo plano y es la memoria que los unifica en una causa de fidelidad y permanencia. Ese perro...

[...] viene todos los días con la canasta entre los dientes, como cuando él estaba y venían juntos, a esta hora, a comprar las escasas provistas pagadas con el misérrimo dinero de las curaciones.

Sigue haciendo el mismo camino con una rara puntualidad; pequeño planeta lanudo dando vueltas en esa órbita misteriosa donde lo vivo y lo muerto se mezclan de tan extraña manera (Roa, 1979: p. 51).

La ausencia del doctor se ve incrementada de manera paradójica por la presencia del perro ya que “casi lo ven andando todavía tras el perro” (Roa, 1979: p. 50). El fiel animal, único pago aceptado por el ruso a sus servicios como médico tras curar a un soldado, funciona como una marca mnemotécnica en su empecinado y tortuoso transitar por el camino que une al rancho de los leprosos con Sapukai.

Pero no sólo en *Hijo de hombre* ocurre tal traslación de significados. También en otras novelas como *Pedro Páramo*, donde a mitad de la fantasmal relación memorística que Eduviges Dyada profiere a Juan Preciado:

— ¿Qué le pasa, doña Eduviges?

Ella sacudió la cabeza como si despertara de un sueño.

— Es el caballo de Miguel Páramo, que galopa por el camino de la Media Luna.

— ¿Entonces vive alguien en la Media Luna?

— No, allí no vive nadie.

— ¿Entonces?

— Solamente es el caballo que va y viene. Ellos eran inseparables. Corre por todas partes buscándolo y siempre regresa a estas horas. Quizá el pobre no puede con su remordimiento. ¿Cómo hasta los animales se dan cuenta de cuando cometen un crimen, no? (Rulfo, 1984: 29).

De manera que el relincho desesperado del “Colorado” suscita en Eduviges el recuerdo de su jinete. Es una relación, además de mnemotécnica, retórica, metonímica como ocurre el *Hijo de Hombre* con el doctor y su can, también se toma al animal (objeto) como significante de su amo.

Un ejemplo de cómo la memoria se relaciona intrínsecamente a la técnica de la narración oral lo hallamos en *Canto de sirena*. A partir de la narración de Candelario trascrita por Gregorio Martínez es posible advertir que el cuentacuentos u oralitor utiliza la mímica para intentar atraer a su mente el recuerdo de una lata y, con ella,

el de uno de los placeres más apreciados por Candico: la comida. “Me sentiría en la gloria —explica el relator— si llegara a probar ese manjar que no me acuerdo su nombre que viene en una lata así chatita y que es tan delicioso y del otro mundo” (1979: 35).

Los mecanismos de la memoria son complicados. No sólo la metonimia o la gesticulación pueden atraer el recuerdo. También la postura corporal, una puesta de sol, una habitación, el correr del viento, un fenómeno meteorológico como la lluvia o un cometa, el olor, el sabor, el color, pueden suscitar la memoria y ayudar al memorioso a estructurar su relato.

Hay otros aspectos que revelan la presencia de la oralidad en la literatura. Ya dijimos que ésta tiene como base el impulso de la tradición oral, lo que podemos observar mediante los diálogos, que a similitud de los contrapuntos, aparecen barajando voces y razones en diversos pasajes de la narrativa latinoamericana. Este hecho trascendente demuestra su sesgo polifónico en ese proceso de conjuntar las voces diversas con que se reconoce la heterogeneidad sociocultural. En *Hombres de maíz*, por ejemplo, los diálogos demuestran la conflictiva relación de los personajes de diversos sectores sociales que conviven. Veamos un fragmento:

- ¡Se echa de ver, ni que estuviera tan de más en el mundo, ni que sólo vos fueras el hombre y todos los demás mujeres, para hacerme el favor!
- ¡Mancita!
- ¡Caballo el que habla!
- ¡Entonces yegüita la que contesta!
- ¡Liso!
- Y de repente te robo, no decís.
- ¡Gente es tanate!
- ¡Gente estruida, pero, vos, pura del monte!
- Dernos el dedalito, pues, si nos lo va a dar -intervino la molendera-; yo estoy con algo de cólico; mejor si es anisado (Asturias, 1988: 76).

Como se puede observar la estrategia discursiva está estrictamente relacionado con la oralidad en la que confluyen tanto las reafirmaciones como las reiteraciones, las conjunciones, las sinonimias y las analepsis. Esto propició que Juan Rulfo manifestara que “fui a dar al otro lado, hasta la simpleza total. Pero es que usé personajes como el campesino de Jalisco, que hablan un lenguaje castellano del siglo XVI. Su vocabulario es muy escueto. Casi no habla más bien” (Harss, 1984: 314). Algo similar ocurre en *Grande sertao*, donde las palabras “están tan cargadas de elementos del habla regional que son sólo accesibles al hombre de las regiones apartadas. El crítico tiene que revi-

sar viejos diccionarios para llegar a su origen, que con frecuencia se remonta al siglo XV” (Guimaraes, 1985: 188).

El dialogismo, frecuente en las expresiones orales responde a su naturaleza de producción social. La ficcionalización de la oralidad es también la del conocimiento colectivo al que representa. “(Un ejercicio similar al que aún puede rastrearse en la mayéutica socrática), un intercambio realizado frente a una audiencia o en interacción con ella, más que como el resultado de una tarea reflexiva individual” (Pacheco, 1972: 39). Este hecho hace que la construcción de la verdad sea producto de la confrontación de ideas que igualmente se recupera en la escritura:

Y él se interrumpió, hizo espantos:

Dijo él: —“No tengo amigo ninguno, y un soldado no tiene amigos...”

Dije yo: —“Lo estoy oyendo”.

Dijo él: —“Lo que yo tengo es la ley. Y lo que el soldado tiene es la ley”.

Dije yo: —“Entonces están juntos”.

Dijo él: —“Pero ahora mi ley y la suya están a lo diferente la una contra la otra”.

Dije yo: —“Pues nosotros, la gente, pobres yagunzos, no tenemos nada de eso, la cosa ninguna...” (Guimaraes, 1985: 252).

Las voces de la oralidad compiten en un diálogo siempre sostenido como en *Pedro Páramo*, en donde el lenguaje en general es el resultado de voces o murmullos que emergen y se opacan, dependiendo de las circunstancias o del volumen circunstancial que imprime el narrador a la voz. Incluso el inicio de la novela que pareciera un monólogo es realmente una conversación en la tumba. En el caso de Roa Bastos en *Hijo de hombre*, la versión corregida de 1980 corrobora esta tendencia a dejar en manos de los personajes la responsabilidad de construir la narración. Si bien en *Hijo de hombre* “en su forma inicial, la fuente del relato es un narrador omnisciente, relativamente tradicional, en tercera persona, que introduce de manera convencional el discurso de los personajes” (Pacheco, 1972: 121) para la versión corregida ocurre un cambio por demás significativo:

La formulación narrativa, sin embargo, es ahora completamente nueva: el autor elige una perspectiva y, sobre todo, una voz, la de la beata Micaela, y deja que sea ella quien rememore los hechos, años después de ocurridos, ante la presencia silenciosa de un interlocutor letrado: el teniente Miguel Vera, ahora convertido en alcalde del pueblo (Pacheco, 1972: 121).

El mencionado fenómeno reconocido como “poética de las variaciones” es un antecedente importante que demuestra la posibilidad de cambio o apertura de lo escrito. Así se demuestra que lo escrito también puede optar por la dinámica de cambio y como ocurre en la tradición oral. Finalmente, tejer palabras al derecho y al revés, es el ejercicio de la oralidad en el que el emisor, de cualquier sector social, puede jugar con los sentidos posibles del discurso. A través de su representación escrita en la literatura, evidenciamos su proyección e influencia en los narradores del continente. Es posible constatar la presencia de la oralidad en la escritura a través de la audición de los tonos del relato, como la ficcionalización de las voces con las que se articula la historia, la construcción y deconstrucción de tramas narrativas: mitos, leyendas, canciones, o las diversas formas de articular la memoria colectiva e individual, como parte de la riqueza sociocultural de los pueblos.

Referencias

- Asturias, M.A. (1988). *Hombres de maíz*, Madrid: Alianza Editorial.
- González E., R. (2000). *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*, México: FCE.
- Guimaraes R., J. (1985). *Gran sertón: veredas*, Bogotá: Oveja Negra.
- Harss, L. (1984). *Los nuestros*, México: Hermes/Sudamericana.
- Huamán L., C. (1998). “Los condenados de ‘Luvina’”, en López Mena, S., *Revisión crítica de la obra de Juan Rulfo*, México: Editorial Praxis.
- Hurtado H., S. (2006). *La narrativa de Miguel Ángel Asturias. Una revisión crítica*, México: UAEM/UNAM.
- Lienhard, M. (1990). *La voz y su buella. Estructura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*, La Habana: Casa de las Américas.
- Martínez, G. (1979). *Canto de sirena*, Lima: Mosca azul editorial.
- Ong, W. (2002). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México: FCE.
- Pacheco, C. (1972). *La comarca oral. La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*, Caracas: La casa de Bello.
- Rama, A. (2004). *Transculturación narrativa en América Latina*, México. Siglo XXI.
- Roa B., A. (1979). *Hijo de hombre*, Madrid: Argos Vergara.
- (1988). “Algunos núcleos generadores de un texto narrativo”, en AA.VV., *Espejo en el camino*, México: UNAM.
- Rulfo, J. (1984). *Pedro Páramo*, México: FCE.

HISTORIA, MEMORIA Y ORALITURA DE LA CHOCOANIDA: LA POESÍA POPULAR A TRAVÉS DE LA DÉCIMA EN MIGUEL A. CAICEDO

Jose Antonio Caicedo Ortiz¹

Introducción

Hace varios años he venido reflexionando sobre lo que a mi modo de ver, constituye la característica primordial de la experiencia intelectual de los escritores negros y afroamericanos: *el pensamiento diaspórico*, aquel que contiene la memoria prolongada del destierro, con sus añoranzas de retorno y con sus imágenes de llegada. Considero que la manera de tratar la amplia, dispersa y compleja producción académica, política, folclórica, poética y literaria de la diáspora afroamericana, debería considerar las memorias del hecho fundante de la negritud en todos los territorios del exilio. Me refiero concretamente a las expresiones orales que contienen textos, discursos y representaciones metaforizadas de la africanía con sus modos disimiles, en los que se ciernen las experiencias esencialistas e híbridas de larga duración, expresadas en las trayectorias subjetivas de los intelectuales negros y negras.

El pensamiento diaspórico representa el legado de hombres y mujeres afrodescendientes, que hicieron de la realidad histórica de la esclavitud, un canto de dolor y esperanza, dejándonos sus lamentos, tonadas y voces elocuentes en la palabra impresa. Se trata de seres quienes hicieron de la cruda realidad una metáfora sonora, melancólica y alegre, para sublimar el dolor con la ficción de la poesía, el verso y la novela. Por ello, el pensamiento diaspórico es la manera de nombrar la tradición intelectual de negros y afroamericanos que hicieron del lenguaje un recurso para narrar sus biografías autoafirmadas en la condición étnica y racial de la negritud, para contar la historia del destierro del cual se sienten parte a pesar del peso de los siglos.

En este sentido, el pensamiento diaspórico no se puede comprender si se le despoja de estas memorias africanas en América, de la experiencia trágica de la esclavización y el colonialismo, y de las secuelas que esta historia de poder racial-cultural han dejado en las mentalidades de los descendientes de africanos y sus otros, como el racismo, la invisibilidad en sus múltiples formas, la tragedia de la negación y el drama de la visibilidad reductiva.

Así se evidencia el lado oscuro de la modernidad, *la diáspora africana*, en el cual, se vislumbra el hecho fundante que configuró las subjetividades de la negritud en

¹ Investigador del Centro de Memorias Étnicas de la Universidad del Cauca (joseantoniocaic@gmail.com)

todos los rincones de la tierra, el que se lleva en las corporalidades, en los sueños, en la memoria que se resiste a olvidar en este siglo XXI como en los otros. No se puede ser afrodescendiente por fuera de esta historia, ella demarca identificaciones e identidades diaspóricas.

Sin embargo, este es solo un rostro de lo acontecido, porque si bien es cierto, que los intelectuales negros y afroamericanos han tomado el lenguaje para denunciar los horrores con la belleza de la palabra, para recordarnos siempre que “nuestra historia está escrita con sangre”, para hacernos notar el otro lado de la oscuridad, el de las gestas, las hazañas y el heroísmo de la gente de la diáspora sin lo cual no hubiera sido posible sobrellevar en medio de la adversidad de los acontecimientos y las condiciones estructurales, la capacidad creativa de las descendencias africanas por medio de las resistencias, las adaptaciones, las mimesis, en fin, todas sus tácticas, aquellas que hacen posible *la inmanente* africanía en estas tierras, ya sea con la huellas evidentes de los objetos y las practicas, o con las sombras que la espiritualidad y la memoria proveen. Me refiero a ese otro lado de la afrodescendencia que ha desbordado todos los límites de la sujeción con su inmensurable capacidad creativa de negrura y mestizaje, las cuales se expresan bellamente en la voz de la poetiza caucana María Teresa Ramírez, en su poema Addis Ababa: “Yo soy Addias Ababa/la nueva flor de América/gestada en el palenque de la revolución.../La fuerza del negrero,/en cada latigazo,/ me dio más fortaleza para luchar contra él./Y fueron esas marcas/del látigo y el hierro,/las que le dieron vida/a mis pétalos liricos/para dar el salto/hacia la tigritud” (Ramírez 2008:74).

Esta experiencia demasiado compleja no puede reducirse solo a la esclavitud y sus secuelas más ignominiosas, pues cuentan también las formas creativas, solventes y astutas de asaltar el curso de la historia. Por ello, es posible ver los múltiples rostros de esta presencia, con sus versiones esencialistas que reclaman la continuidad transcontinental con un África reificada en las tierras del exilio, o con sus imágenes criollizadas que refundan el origen colectivo a través de las metáforas de las nuevas formas de ser por fuera del *continente madre*. Esencialismo de origen, hibridación de traslado, retorno a la tierra originaria, construcción en la tierra re-originalizada, la historia está ahí, presente en el recuerdo y aun en lo que se pretende olvidar.

Por lo tanto, las manifestaciones literarias, poéticas, narrativas, del pensamiento diaspórico, contienen la doble naturaleza de la diáspora, constituida en la experiencia dialéctica que liga los dolores y los vencimientos. Memorias de sufrimientos y remembranzas libertarias, representan la imagen sustancial de *las voces de africanía* en el pensamiento diaspórico, un pensamiento, en cual se refleja el gran caudal de las oralidades de los mares, selvas, ríos y montañas de los territorios de la negritud, transfromados

en literatura por los intelectuales de la diáspora afrocolombiana. En ese sentido, la noción que más se acerca a este proceso, es el de literatura oral, que según Prado define como “un cuerpo de memoria colectiva, de un archivo donde se fundamenta el complejo de nuestra identidad” (Prado 1996:198). En el mismo sentido, Alfredo Vanín considera que el relato oral Es también parte de nuestra historia subterránea, es también la magia de la expresión traducida en el ritual de oír y ser oído y crear un universo propio que entremezcle la ficción y la realidad del ahora cotidiano. Tanto el relato como las poesías populares, en sus múltiples formas, configuran en el pacífico la llamada civilización de la oralidad (Vanín, 1986: 3-4).

Estos planos de la memoria y el pensamiento diaspórico dan lugar a la *ontologización de la memoria africana* y la *memoria africana que ontologiza*. La primera hace posible la expresión africana en una memoria que adquiere forma en lo que se dice, lo que se narra y la manera como se le nombra, es decir, los fenómenos constitutivos del pasado y del presente de la travesía diaspórica. La segunda configura subjetividades que se producen en el reconocimiento de una africanía compartida, son los atravesamientos emocionales del alma de quienes se saben parte y portadores de ese pasado común, es decir, involucra no sólo los contenidos sino las posiciones de los sujetos que narran.

Al acercarme a las biografías y a las escrituras de los pensadores diaspóricos afrocolombianos, todos estos elementos se me fueron revelando, entre versos, decimas, coplas, crónicas, cuentos y novelas, en cada uno de los cuales subyacen las voces y los rostros de una africanía hecha memoria y persona, con las voces de selva húmeda, con los olores del río, el mar y la selva que recrean las geografías de las negritudes, con el folclor hecho letra, la sonoridad del tambor, la alegoría mestiza y las cadencias de la raza. Esta estética de la escritura diaspórica ha tenido en los autores de los mares y los ríos su mayor grandeza. En las voces caribes de Jorge Artel, Candelario Obeso, los hermanos Zapata Olivella; en las voces del litoral recóndito de Martán Góngora, Arnoldo Palacios, Lino sevellano, Miguel A. Caicedo, Alfredo Vanín, Rogelio Velásquez y Hugo Salazar Valdés, entre muchos otros. Todos ellos han hecho de la palabra un tributo a la memoria diaspórica, una memoria diaspórica impresa, desde diversas posiciones de sujeto negro, en las cuales, a pesar de sus orígenes regionales, y los tiempos en que se escribieron, están presentes las formas y los contenidos de la africanidad renovada. A estos humanistas de las memorias africanas de la nación, los une la conciencia de un pensamiento hecho a contra el olvido africano de la nación mestiza del siglo XX.

En ese sentido, lo que denominó como pensamiento diaspórico no se limita a las categorías rígidas de la racialidad o la etnicidad, de la epidermis o de la cultura como entidades separadas. En el mejor de los casos, aludo a un campo de producción impregnado de memoria histórica que atraviesa las subjetividades de los “autores”. De ahí, que el pensamiento diaspórico expresado en la literatura, en la poesía, en la política, y en la academia, represente una producción vasta de identidad diaspórica. La manera más parecida a esta tradición se relaciona con lo que el escritor haitiano René Depestre (1995) denominó una *literatura de la identificación*, aludiendo a la experiencia de los escritores afrocaribeños, según la cual, en sus obras estaba impregnado el acontecimiento de la esclavitud y el colonialismo.

Me interesa en este trabajo retomar el pensamiento de Miguel A. Caicedo, escritor y maestro chocoano, quien le dio mucha importancia a la oralidad en su trabajo intelectual, como una forma de preservar el folclor y la poesía popular en su región. En ese sentido, su libro *“Poesía popular chocoana”* de 1992, contiene una de las mejores expresiones de la literatura oral del pensamiento diaspórico afrocolombiano.

Miguel A. Caicedo (1919-1993)

“A yo que soy ignorante
me precisa preguntá
si el colo blanco es virtù
p’ a yo mandame a blanquiá”

Manuel Saturio Valencia

El maestro Miguel A. Caicedo, trovador diaspórico del siglo XX, nació el 30 de agosto de 1919 en la Troje², corregimiento de Quibdó-Chocó, cuyo significado diaspórico es “lugar donde se guarda un tesoro”. Su vida de infancia transcurrió en esta localidad del trópico chocoano, entre casas de paja, grandes árboles y riachuelos cristalinos, a 8 Km de la capital departamental. Su padre un clarinettero afamado, Amador Caicedo amenizaba constantemente las fiestas de las veredas que surcaban los ríos Atrato y San Juan. A los tres meses de nacido, Miguel A Caicedo, sufrió la triste despedida de su madre en este mundo. Desde entonces se dedicó a colaborar a los quehaceres de la minería, la actividad de la cual vivían sus abuelos, quienes lo criaron en Certegui. Su abuelo curandero afamado en la comarca influyó de modo importante en su historia temprana, así como su abuela Betsabe Valencia, de origen indígena quien acompañó a su marido en este oficio prestigioso y noble. Esto llevó a

² Toda la información biográfica sobre el maestro Miguel A. Caicedo, ha sido extraída de la obra escrita por dos de sus hijas y que está referenciada en la bibliografía.

que a los 13 años, el poeta no hubiera pisado aún la escuela. Sin embargo, la vocación lo llevó tardíamente a encontrar en la escritura y la lectura, un *abrecaminos*. Encomendado a la virgen del Carmen, inició una nueva etapa de su vida al ingresar a los estudios primarios en la escuela Modelo de Quibdó, para aprender a *dibujar su nombre*, enfrentando a diario largas jornadas a pie, dadas las distancias entre Troje y Quibdó. Cuando quiso ingresar al Colegio Carrasquilla en esta misma ciudad, para continuar sus estudios de secundaria, se encontró con los obstáculos existentes en una región marcada por el racismo que ejercían las elites blancas minoritarias sobre la mayoría de la población, pues en este colegio solo podían ingresar los hijos de la aristocracia blanca. Quizás la formas de recordar este episodio, fundamental en la vida de Miguel A. y en la de muchos chocoanos de su generación, sea retomar la voz de sus hijas Eyda María y Emilia:

Así fue hasta 1933, pero por suerte, Diego Luis Córdoba estaba llegando al parlamento. Este ilustre hombre del Chocó, en esa posición y rodeado de otros co-terráneos que igualmente se inquietaban por la situación de la educación en nuestro departamento, consiguió el nombramiento de Adán Arriaga Andrade como Intendente del Chocó y el de Vicente Barrios Ferrer como Director de Educación Pública (Secretario de Educación). Estos dos mandatarios se desligaron en buena hora de la ya mencionada clase dominante y colocaron a los alumnos de ambas escuelas en igualdad de condiciones para obtener la anhelada admisión en el Colegio Carrasquilla. Algunos aristócratas enviaron a sus hijos a otras ciudades del país para no verlos revueltos con la negramenta (Caicedo Eyda y Caicedo Emilia *sf*: 11).

Su facilidad para el verso fue un rasgo que le hizo sobresalir entre el grupo de escolares y llamar la atención especial del profesorado del Colegio Carrasquilla, centro educativo en el cual pudo realizar sus estudios básicos hasta el grado 5º, para iniciar su marcha forzada a Medellín con el fin de culminar su formación de bachiller en el Liceo Antioqueño, donde tuvo que validar su conocimiento ante los incrédulos docentes paisas, quienes no habían otorgado mayor esperanza a las capacidades de un joven proveniente del Chocó.

Este pasaje, no solo recrea uno de los momentos claves en la vida del poeta, sino que mantiene vigente la memoria regional-racial, el momento histórico en el que le tocó vivir, un tiempo marcado por el racismo en el Chocó de comienzos del siglo xx. Miguel A. Caicedo estudió Lenguas clásicas y modernas en el Instituto Filológico de la Universidad de Antioquia. Fue un destacado estudiante en la Universidad de Antioquia, en la cual sobresalió por sus dotes literarios como escritor y crítico romántico, al punto, que organizó la tertulia literaria “Guillermo Valencia” junto a

Manuel Mejía Vallejo, Willian Name, Dolly Mejía Morales y Jorge Bechara Fernández (Caicedo y Caicedo s.f.).

Regresó a Quibdó en 1946 como el primer Licenciado en Idiomas residente en esta ciudad, habiendo rechazado una beca para ir a estudiar a Europa por su afán de regresar a su comunidad y servir en el campo educativo. Así, en 1947 inició su trayectoria como docente en su región. Igualmente se desempeñó en instituciones educativas del Huila y del Tolima. Un testimonio invaluable de su impacto en la educación chocoana se puede apreciar en el siguiente poema, escrito en 1996 por una estudiante de grado 9º, del Instituto Femenino Integrado de Quibdó quién de forma póstuma se lo dedicó, en el marco de la celebración de las bodas de Oro de este centro educativo, el cual fue creado con su apoyo:

Homenaje a un Ilustre
Miguel A. Caicedo

Es el mejor representante literario
de la tierra del Chocó
que a través de nuestro idioma
sus ideas expresó
Le compuso a la belleza
le compuso al valor
le compuso a las riquezas
de la tierra del Chocó.
Le compuso al creador
y siempre lo hizo con amor.
Gracias a las enseñanzas
y al mensaje que dejó
la juventud chocoana
tendrá un futuro mejor.
Porque este ilustre haya muerto
no podemos olvidar
el sacrificio que hizo para poder exaltar
el nombre de nuestra tierra
en página universal.

Leibniz Yirleza Mosquera, 1996
citado en Caicedo Eyda María y Caicedo Emilia s.f: 64-65

Es de anotar, que Caicedo, dedicó gran parte de su vida a la docencia, labor que alternó con su trabajo de escritor, componiendo una vasta obra, dentro de la cual se destacan temas de amor, relatos históricos, poesía costumbrista, escritos en verso y prosa. Como ocurre con los humanistas de la diáspora africana, no es posible reducir su trabajo al tema de la negritud solamente, pues, Caicedo, al igual que el resto, estuvo preocupado por la justicia social y la armonía racial, sin desconocer los conflictos. Entre sus trabajos literarios de corte diaspórico, sobresalen su primera novela costumbrista, “Veinte poemas y un grito” su primera publicación en 1950; “La Palizada” (1952); “El discurso de las Gabelas” (1954), pronunciado durante la coyuntura de la supuesta desmembración del Chocó, en defensa de su tierra; “Recuerdos de la orilla” (1961) un conjunto de poemas folclóricos, “Chocó Mágico y folclórico” (1973), relatos mágico populares que le valieron el primer premio de Colcultura. En este mismo año escribió “Del sentimiento de la poesía popular chocoana”, también, la obra “Chocó, verdad, leyenda y locura” en 1977; “Negro dolor” en 1982, “Autores chocoanos” en 1983 y “Manuel Saturio (El Hombre)” 1992, una novela que recrea las circunstancias que rodearon el asesinato de Saturio Valencia, uno de los emblemas de la lucha racial chocoana.

Se resalta que la narrativa de Caicedo, tiene un profundo anclaje en la vida de su región, en la cual, la tradición oral juega un papel importante en la reconstrucción de los valores morales y éticos de su cultura. Como ha sido resaltado por algunos estudiosos de su obra:

Su inmensa memoria y capacidad oral han almacenado y contado con picardía y lucidez del alma, las costumbres y el sentir del hombre negro, décimas, coplas, decires y cantares, conforman este valioso testimonio. Sincretismo entre lamento africano y la musicalidad española. Una realidad que se multiplica, y acorta las diferencias arquetípicas.

Los temas son la segregación racial, la pobreza y la alegría africana, alegría que es una nostalgia del pasado y del signo trágico del presente (Carvajal 2007:14)

Gran parte de la obra del maestro Caicedo recoge las diversas expresiones de la oralidad chocoana, recreando sus formas con contenidos sociales y políticos, así como con las creencias religiosas y algunos elementos del folclor, para ofrecer una perspectiva de la vida cotidiana enriquecida en el verso y la prosa. Aunque se formó en el campo de los idiomas, prevaleció en su obra, la influencia del mundo cultural del Chocó, razón por la cual sobresale en su estilo narrativo los esquemas de esta tradición. En palabras del propio autor, sus poemas en “Poesía popular chocoana” recogen las vivencias de las gentes de su tierra, para mostrar las complejidades contenidas en sus biografías anónimas y los problemas sociales expresados en las decimas,

“Estas son reclamos enardecidos de unos hombres que en el tormento o la desesperación quisieron lanzar sus protestas al espacio en alas del huracán y lo hicieron... Sus décimas son explosiones de seres acosados por el infortunio, la incompreensión y todas las saetas de la humanidad y la vida” (Caicedo 1992: 9).

La decima como oralitura

El significado más amplio y general del concepto de oralitura establece el tránsito de lo oral a lo escrito. Sin embargo, más allá de este tecnicismo, la oralitura representa una modalidad de producción histórica y literaria, la cual tiene como objetivo fundamental reactualizar las tradiciones orales en textos escritos donde prevalecen los relatos orales, testimonios, fabulas, cuentos y mitos de culturas que no han tenido en la escritura su principal forma de socialización.

El término oralitura es un neologismo africano y al mismo tiempo es un calco de la palabra literatura, según dice Yoro Fall (1992). Pero su objetivo es encontrar un concepto que de algún modo se yerga en el mismo nivel de la literatura. Porque se trata de reconocer la estética de la palabra plasmada en la historia oral, en las leyendas, mitos, cuentos, epopeyas, o cantos que son géneros creativos que han llegado hasta nuestros días de boca en boca. Y que en la globalización de la crítica cultural también constituyen poéticas sujeto de estudio por parte de sociedades letradas (De Friedemann 1997: 25).

Los trabajos en este campo son amplios y variados, y se han enfocado a reconstruir historias de pueblos subalternizados y de héroes anónimos que han encontrado en los textos escritos espacios para visibilizar las tradiciones orales. En el caso de América Latina, uno de los trabajos pioneros fue el del cubano Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón* de 1966, en donde se narra la vida de Esteban Montejo, un antiguo esclavo que es apalabrado a través de un monólogo que da cuenta de un relato histórico-antropológico de la esclavitud (De Friedemann, 1997).

En Colombia la década del setenta representa una época prolífica en este tipo de trabajos. Se destacan las investigaciones de Orlando Fals Borda y sus cuatro tomos de *Historia Doble de la Costa*, en donde el sociólogo barranquillero recopila testimonios de campesinos para reconstruir la historia, las dinámicas de poblamiento, el fenómeno de la tenencia de la tierra y los procesos organizativos de esta región. En el campo de los Estudios Afrocolombianos, los trabajos de Nina de Friedemann, Jaime Arocha y Alfredo Vanín, representan un aporte seminal al respecto, los cuales reco-

rran al tránsito de la oralidad a la investigación antropológica y de formas literarias afrocolombianas denominadas como literatura oral³.

En ese sentido, la oralitura sobresale sin lugar a dudas, en la experiencia más completa de recuperación del saber popular, pues en ella se vierten las voces de la memoria de los de abajo. En el caso de América Latina constituye una fuente de saber histórico fundamental, a medida que contiene, por un lado, la memoria de la oralidad y de otra parte, mantiene los lenguajes de la tradición a través de estructuras lingüísticas que son del uso social y cultural de las comunidades. Finalmente la oralitura se mueve en esa franja del hecho y su metaforización como sentimiento narrado. Podría decirse que la oralitura es una de las mejores expresiones del habla popular, de las historias de culturas como las étnicas, a menudo subvaloradas en contextos donde la pretensión de mestizaje como en el caso colombiano, han inferiorizado los saberes, las tradiciones y los protagonismos los afrodescendientes.

Una de las expresiones más auténticas de la oralitura es la decima⁴, una construcción de literatura popular muy afincada en las comunidades afrodescendientes del pacífico colombo-ecuatoriano. “En el Chocó, como en España, las decimas fueron preferidas en los actos sociales; pues, no solo formaban el repertorio de los bogas en las noches iluminadas sino también el de los trasnochadores que competían para animar el desvelo en los velorios, ultimas novenas, argollamientos y toda clase de recepciones” (Caicedo 1992: 6).

Las decimas que Caicedo recopila como parte fundamental de la poesía popular chocoana, reflejan los dramas de la vida de la gente en este lugar del país, en ellas se manifiesta la visión cotidiana del chocoano, con sus penurias, injusticias, pero también con la infinita capacidad de sobreponerse a una tragedia histórica que sigue estando presente en la realidad actual. Carvajal plantea que los temas de este trabajo “son la segregación racial, la pobreza y la alegría africana, alegrías que es una nostalgia del pasado y del signo trágico del presente (Carvajal 2007:14). Nostalgia del pasado en el presente que se constituye en una memoria de larga duración donde la historia de

3 Ver las obras Nina S. de Friedemann, “*Ma Ngombe: Guerreros y ganaderos en Palenque*” (1979), Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha, “*De sol a sol De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*” (1986), Nina S. de Friedemann, “*Criele Criele son del pacífico negro*” (1989), De Friedemann y Alfredo Vanín, “*Entre la tierra y el cielo*” (1994), Alfredo Vanín, “*El príncipe Tulicio. Cinco relatos orales del Pacífico*” (1986) y Alfredo Vanín, “*Relatos de mar y selva*” (1993).

4 “Las decimas se inician con una cuarteta cuyos versos van distribuidos sistemáticamente en los finales de las cuatro estrofas que le siguen. En ellas se pueden apreciar las modalidades propias de la tendencia clásica con su ritmo entre primero, cuarto y quinto versos; segundo y tercero, sexto, octavo y decimo; séptimo y noveno; lo mismo que la culta con su consonancia entre primero, tercero y quinto; segundo y cuarto; octavo y decimo; séptimo y noveno” (Caicedo 1992:5).

la esclavitud resurge en los complejos fenómenos, del racismo y la pobreza y las vías de escape inscritos en la oralidad, en sus voces de inconformidad.

Valiéndose de las voces y las vivencias de sus habitantes, quienes narran y recrean su mitología, su pensamiento curativo, sus leyendas y sus cosmovisiones en una memoria colectiva que revitaliza los saberes heredados ancestralmente, Caicedo imprime a sus letras la sonoridad de un folklor de la espiritualidad chocoana que se narra y se evoca como un acontecimiento mágico. Caicedo retoma la oralidad que contienen valiosas piezas de la tradición de este folklor de la espiritualidad chocoana en el cual la imaginación y la creencia se constituyen en fuerzas protectoras y curativas de la gente. Del mismo modo, las enseñanzas morales orientadas al buen proceder a través del conocimiento místico de la brujería, sus dones curativos y de mantenimiento de normas sociales, manifiestan desde el escritor chocoano, un mundo mágico-religioso mediante el cual se expresa esta dimensión esencial del folclor del Chocó.

La trayectoria de Miguel A. Caicedo representa un capítulo especial en este balance de los humanistas diaspóricos, pues además de contribuir de modo extraordinario con una amplia obra que recrea las formas culturales y literarias propias del mundo de la chocoanidad, o como lo ha señalado Rivas, Caicedo es “la representación del folklore traducido en poesía” (1973: 85). El maestro Miguel A. fue un formador de escuela, que en su papel de docente logró afectar de modo positivo a muchas generaciones de hombres y mujeres chocoanos en un momento de la historia en el cual la educación se erigía como símbolo de igualdad racial y de derecho civil. En este campo promovió activamente la creación de varios colegios e instituciones educativas como el Colegio Manuel Cañizales en 1956, el Liceo de Bachillerato y Comercio de Quibdó, el Colegio San Pablo, el colegio Pio X, la Escuela Normal de Señoritas de Istmina, el Colegio Antonio Abad Hinestrosa de Yuto, y el Colegio Demetrio Salazar Castillo de Tadó, siendo Director de Educación Media del Chocó hacia los años cincuenta. En 1960 fue nombrado rector del Colegio Carrasquilla en donde había sido estudiante de primaria. En 1972 participó como cofundador de la Universidad Tecnológica del Chocó “Diego Luis Córdoba”.

Sus aportes como gestor cultural de la diáspora chocoana lo llevaron a fundar en 1976 la Escuela Literaria “José A. Rivas Polo” que se convirtió en un importante semillero de poetas, escritores y artistas. Su labor en el campo educativo, de las letras y de la cultura fue ampliamente valorada en la madurez de su vida, destacando su disposición a servir a “*su gente de uno*” como él solía referirse a sus coterráneos, sobresalen entre muchos los siguientes reconocimientos: la Medalla “Camilo Torres” por parte del presidente Carlos Lleras Restrepo en 1967; la Medalla al Mérito por los Servicios Prestados por parte de la Fundación Manuel Cañizares del Chocó; en 1973

obtuvo el primer premio de Colcultura por su obra “Chocó Mágico Folclórico”; en 1986 la Universidad Tecnológica del Chocó lo condecoro con la Medalla de Oro; en 1987 el Banco de la República le rindió homenaje en tributo a su aporte cultural; en 1988 en el marco de la Feria Internacional del Libro en Bogotá, lo distinguió por el Mérito de su obra literaria; y en ese mismo año la Alcaldía Municipal de Quibdó lo condecoró con la Medalla de Oro “Ciudad Quibdó”.

Como lo ha reseñado Rivas Lara (1996), el valor de la obra de Miguel A. Caicedo en el campo de la cultura se extiende a su práctica como formador y difusor de las tradiciones chocoanas, dejando un legado esencial en la vida de las generaciones posteriores; además de que se convirtió en uno de los humanistas que despertó mayor interés entre los académicos interesados en conocer con mayor profundidad sus aportes al campo de las letras y la poesía.

En 1989 inició la grabación de una serie de casetes con poemas folclóricos, que fueron más tarde difundidos en un programa cultural emitido por la Radio Universidad del Chocó, que colaboraron a popularizar su poesía folclórica y que se convirtieron en fuente de inspiración para importantes trabajos y tesis de carácter filosófico y cultural. También fue colaborador de *El Tiempo* y *El Espectador* y escribió innumerables artículos literarios para periódicos y revistas regionales (Rivas 1996).

Miguel Antonio Caicedo murió en 1993, año en el cual se promulgaba la primera ley de reconocimiento de los derechos culturales y políticos de las comunidades negras, siendo testigo excepcional de un Chocó de finales del siglo xx, lo que le permitió presenciar a lo largo de su vida como niño minero, como maestro de escuela y como escritor de la diáspora chocoana, las importantes transformaciones en su vida educativa, política y cultural. Quizás la mejor manera de recordar a este “héroe manso” como él definió a su propio abuelo, es con los versos de uno de sus poemas “Canción de la espera marina”:

Pueden mediar los siglos entre nuestras partidas.
Y entonces, inconscientes,
la eternidad vagando
te esperaré en el mar,
entre las algas...
o tu me esperarás.

Miguel A. Caicedo

Referencias

- Caicedo Osorio, E.M. y Caicedo Osorio, E. (s.f). *Miguel A. Caicedo M. Un héroe manso*, Bogotá: Promotora Editorial de Autores Chocoanos.
- Carvajal, A. (2007). “Tras una literatura afrocolombiana”. En. *Gran Enciclopedia de Colombia. Tomo 5. Literatura 2*, Bogotá: Editorial Círculo de Lectores, pp. 11-23.
- De Friedemann, N.S. (1997). “De la tradición oral a la etnoliteratura”, en *América Negra*, no. 13, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 119-135.
- Depestre, R. (1995). “Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas”. En. Leopoldo Zea (compilador), *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, México, Fondo de Cultura Económica. pp. 229-243. [1969].
- Prado P, N.M. (1996). “El origen de los versos para enamorar: oralidad del Pacífico sur de Colombia”, En. *Revista América Negra*, No. 12, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. pp. 195-215.
- Ramírez, M.T. (2008). *Flor de Palenque*, Cali: Artes Gráficas del Valle.
- Rivas Lara, C.E. (1973). *De Rogerio Velásquez a Miguel Caicedo*, Medellín: Tipografía Italiana LTDA.
- _____ (1996). *Miguel A. Caicedo: vida y obra*, Buga: Guimón Editores.
- Vanín Romero, R. (1986). *El príncipe Tulicio. Cinco relatos orales del Pacífico* (compilación y prologo), Buenaventura: Centro de Publicaciones del Pacífico.

POTENCIAL PEDAGÓGICO DE LA HISTORIA ORAL PARA COMPRENDER LA MEMORIA SOCIAL DE LAS MUJERES AFRODESCENDIENTES EN CALI, COLOMBIA

Germán Feijoo Martínez¹.

¿Cómo potenciar y valorar el aporte de las mujeres negras en Santiago de Cali que viven en la periferia, en la exterioridad del capitalismo, como gente que el sistema político mantiene afuera, a través del potencial pedagógico de la historia oral?

Para responder abrimos la primera ventana de la memoria social a la manera que lo propone la Historia Oral (Lozano, 1998) con la ventana de los espacios; en el caso de las mujeres afrodescendientes debemos preguntarnos dónde viven ellas en la ciudad de Cali. Qué dicen las estadísticas y dónde las encontramos. Están ubicadas en todos los barrios y en todos los estratos socioeconómicos, aunque, el mayor número de ellas viven en los sectores más pobres de la ciudad como lo confirma la línea de base (Vergara, Motta, Feijoo, 2008) Se advierte la inclusión en dicha línea, del método cualitativo de investigación que confirma lugares comunes de situación discriminatoria múltiple contra la mujer negra en Cali, a pesar de reiteradas denuncias y aparente inclusión en planes de desarrollo y políticas públicas, siguen estando afuera, siendo las más pobres, se encuentran excluidas del sistema educativo y han tenido que recurrir a formas no convencionales de educación para generar su capital cultural.

Esto se encuentra ligado con su exclusión del sistema educativo. Se ven obligadas a abandonar sus estudios o no ingresar al sistema escolar para insertarse en el mercado laboral y ayudar a cubrir los gastos del hogar. Las actividades informales constituyen las ocupaciones en las que tienen mayor participación como cuenta propia y empleada doméstica. Éstos se han convertido en los trabajos que se consideran típicos de las mujeres afro porque son en los que más se emplean. Son ellas quienes presentan mayor deserción por despido o renuncia de los empleos fijos. Tal discriminación estructural organiza el mercado laboral en Cali de acuerdo a parámetros de jerarquización de las diferencias étnicas y sexuales. Sus condiciones socioeconómicas precarias se reproducen una y otra vez, a través de las generaciones. La discriminación estructural reproduce y las mantiene en las escalas más bajas de la sociedad caleña (Vergara, Motta, Feijoo, 2008: 25)

1 Profesor de la Universidad del Valle, Departamento de Historia. Facultad de Humanidades. Director Colectivo de Historia Oral Tachinave. Santiago de Cali. Colombia.

Esos lugares de la ciudad en los que viven las mujeres afro están representados aquí especialmente por el Centro Cultural El Chontaduro, el barrio Marroquín tres, el barrio Alfonso Bonilla Aragón, La vereda El Hormiguero, y otros barrios de la periferia y las zonas hiperdegradadas donde las mujeres negras han demostrado su adaptabilidad a las condiciones especiales de marginación que han transformado creativamente en oportunidades. De los espacios donde habitan diremos que la memoria social fluye a través de ellas con quienes hablamos, y un primer momento que las ubica es el espacio que habitan al cual han modificado colocándole su impronta. Esos lugares donde vive la gran mayoría, le da sustento geográfico, físico y material a la pobreza contra la que combaten con lo mejor de su cultura: la memoria social. Desde ese lugar se confirma la base material de la discriminación múltiple contra ellas, expresada en la segregación habitacional. Después de visitarlas en sus barrios, comunidades o grupos sociales que conforman, la ventana del espacio se abre para mostrar un lugar común de denuncia, la segregación habitacional, como primer componente de la discriminación múltiple contra las mujeres afrodescendientes en Cali.

Otro espacio que abre la ventana de la memoria social de las afro está habitado por la forma como han respondido las autoridades y dirigentes locales y nacionales ante su situación. Ante la pregunta propuesta las respuestas dadas por la posición conservadora desde el poder dominante han sido por dos vías, la primera, es asistencialista, religiosa –conformista, llena de paliativos expresados en el reconocimiento sin inclusión social, económica, ni política del que hace parte el discurso multicultural. La segunda respuesta, pasa por el proyecto del Estado capitalista, que ha dejado por fuera, en la periferia, en la exterioridad a las mujeres negras de sus planes de desarrollo—. Se advierte que en Cali, sólo en los últimos gobiernos; según el informe denominado:

El lugar de las mujeres afro vallecaucanas y caleñas en los planes de desarrollo. Diez años de ausencias y ocultamientos. Una mirada a la presencia de la mujer afrocolombiana en los planes de desarrollo departamental y municipal del Valle del Cauca y Cali entre 1998-2008 (Vergara, Motta, Feijoo. 2008, p. 128) se les ha incluido, en el papel:

El avance ha sido progresivo con los años, y en términos técnicos, se aprecian lugares más claros para la población afrodescendiente y en especial para las mujeres. Sin embargo, continúa siendo insuficiente pensar solo en

la inclusión en los planes de desarrollo de este sector, para lograr cambios significativos y determinantes en la situación actual de las afrocolombianas (Vergara, Motta, Feijoo. 2008: 129)

Además, se han creado secretarías de gobierno, que en la práctica no intervienen ni generan ninguna alternativa para solucionar los problemas sempiternos de ellas. El lugar dado a las mujeres negras en la ciudad se ejemplifica, fácilmente, con una mirada a los almacenes de grandes superficies, a las oficinas, a clínicas, a empresas de nivel ejecutivo, en el que brillan por su ausencia. Al preguntarles a las mujeres entrevistadas por las opciones salariales a través del empleo muchas de ellas nos respondieron que: secretarías negras en muchas empresas, todavía en Cali, no contratan, ni tampoco las emplean en almacenes de grandes superficies².

Ante la ventana espacial que indaga por el lugar de las mujeres afro, otras respuestas se han dado desde las Ciencias sociales donde hay una tradición intelectual conservadora que se ha dedicado a proponer salidas al problema de la pobreza y la discriminación múltiple con la inclusión romántica en el capitalismo. Esa visión capitalista se ha visto recogida en lo que se llama la economía solidaria, la cual se agrupa en la economía informal, o en formas de trabajo como: la cuenta propia y el rebusque. Es de advertir se reconoce salidas objetivas desde la perspectiva de la economía solidaria, mientras exista el pleno apoyo y la protección del Estado, de lo contrario, seguirá cayendo en poder de los grandes empresarios, se convertirá en la competencia feroz entre los mismos microempresarios, como les llaman pomposamente, que se reiteran hasta la saciedad con el mismo negocio, solo basta con observar las calles del centro de la ciudad para confirmar que todos y todas quieren vender de lo mismo, que este en moda.

Por ejemplo, las llamadas y llamados vendedoras informales todas venden frutas, libros pirateados, mercancía China en los semáforos y las calles de la ciudad, porque tienen el mismo proveedor, que mueve esa mano de obra sin pagar salarios ni mucho menos prestaciones de ley. Gente que aunque está dispuesta a vender su fuerza de trabajo no tiene empleo, el común denominador para las gentes que están por fuera del capitalismo, y que el sistema con cursos y capacitaciones pretende a través de instituciones, incluso universitarias, enseñar el espíritu emprendedor y ayudar a generar negocios alternativos y populares, que lo único que logran es lavar la conciencia de los dirigentes en el poder y mantener mediante la ardua jornada de

2 Apartes de la entrevista de historia oral a Doña Bertha Caicedo en el barrio EL Hormiguero de Cali, realizada por Germán Feijoo, ubicada en el Archivo de Historia Oral del Departamento de Historia de la Universidad del Valle, Cali, Colombia.

trabajo independiente a quienes, de otra manera, estarían garantizando la defensa de sus derechos por tener un trabajo formal. El no lugar de las mujeres negras es la discriminación múltiple a la que se suma la falta de un empleo formal, como la segunda forma de segregación laboral, a pesar que aparecen en las estadísticas, de manera tramposa, como las más empleadas, porque se dedican a la cuenta propia o ventas callejeras como forma de empleo.

Es así, que el trabajo informal, la cuenta propia, el rebusque son falacias, que mantiene ocupado a quienes deberían engrosar los movimientos sociales en Colombia y en Cali. El capitalismo neoliberal del trabajo informal no reconoce las razones por las cuales ha dejado a millones de hombres y mujeres por fuera, en la periferia y las y los ha recludo en la cultura alternativa o popular, que se resume sin creatividad, por ejemplo, en la reiteración de las mismas artesanías, compradas al por mayor en grandes centros distribuidores de la capital del País. La pregunta que surge es: ¿si la cultura popular recoge a obreros, a sindicalizados, a campesinos, artesanos, a grupos étnicos y a los oprimidos, por qué no se levantan para subvertir el orden, por qué no reclaman por un trabajo formal, por qué no se unen a la consolidación de los movimientos sociales?

Para responder se reconoce que uno de los factores que impide la respuesta organizacional popular es la informalidad, que con el trabajo, muy bien hecho por cierto, de los promotores del espíritu empresarial surge como uno de los agentes que frena la respuesta popular ante la falta de garantías sociales, económicas y políticas por parte del régimen. No podemos ponderar y sobrevalorar la forma de empleo cuenta propia o la informalidad que terminan por perpetuar formas de explotación de personas que de todas maneras siguen por fuera del sistema capitalista.

Ese lugar de la cultura popular en la sociedad dominante es absolutamente periférico, fuera de lugar, es un no lugar (Auge, 2001). Razón por la que desde algunas posiciones académicas se descentran los discursos, se niega el centro hegemónico, se habla desde las periferias, sin embargo, a pesar de los discursos, gente como las mujeres negras sigue afuera, pero nunca se crea que resignadas, por el contrario, están consolidando su propia cultura y trabajando sin descanso como es el caso de las señoras entrevistadas que presiden las organizaciones populares en el barrio como: El Centro Comunitario Ancestral Playa Renaciente en Juanchito, el Centro Comunal El Chontaduro, entre otras mujeres que aportan su más valioso capital cultural: su memoria social.

Ahora, La intensidad, es la segunda ventana, a través de la cual la Historia Oral estudia la memoria social, y la abrimos para observar la ideología desde donde más intensamente se ha mirado a las mujeres negras: el racismo y el sexismo:

Al institucionalizarse, el racismo y el sexismo crean una profunda correlación entre los grupos de status bajo y los bajos ingresos. Aquellos que en el extremo más bajo de la escala se identifican fácilmente por lo que se puede llamar criterios culturales, la cultura ahora se convierte en la explicación de la causa. Los negros y las mujeres en general reciben una paga menor porque trabajan menos, merecen menos. Y trabajan menos porque hay algo, tal vez no en su biología pero sí en su cultura que les enseña valores que están en conflicto con el ethos de trabajo universal (Wallerstein, 1999: 179)

La conclusión es un lugar común, la identidad social o étnica y la clase social determinan el ingreso salarial de las personas. Esta ventana de la intensidad, pone en evidencia las transiciones o rupturas en la vida de las mujeres entrevistadas, los puntos o los nudos cruciales que marcan la vida de las mujeres afrodescendientes mediante la discriminación múltiple atada a la pobreza o al subdesarrollo, como le llaman desde los países desarrollados. La discriminación múltiple contra las mujeres negras es un problema de la política pública que evidencia la portentosa debilidad de la democracia colombiana como forma de gobierno en nuestro país y específicamente en nuestra ciudad. Entonces, la situación de discriminación múltiple contra las mujeres negras tiene como consecuencia, que pone en entredicho la democracia y desnuda los cimientos sobre los que se ha construido gobierno local y nacional. Además, desde la vida cotidiana, y a través de las entrevistas de historia oral de las mujeres es muy frecuente la denuncia de actos de racismo y sexismo o exotismo del que son víctimas permanentes.

Debemos proceder ahora a abrir la tercera ventana de la memoria social, que está representada en el sentido, en las diferentes versiones e interpretaciones de los hechos humanos que se recuperan a través de la entrevista y se expresan en lo simbólico, lo cultural, del grupo social al que se pertenece. Es así, que otra de las respuestas dadas sobre la representación cultural de las mujeres afrodescendientes, proviene desde algunos sectores de las ciencias sociales y desde las mismas comunidades. El primer enunciado se reconoce como un lugar ideológico, y del presente, la mirada que sobre las mujeres afrodescendientes se tiene en Santiago de Cali. Una ideología que está atravesada por la discriminación múltiple y el racismo que mata como lo manifiestan ellas mismas en las entrevistas. En el siguiente enunciado, se reconoce el acto imperial desde el cual se enuncia el discurso sobre las mujeres negras de Cali. Por lo que la pregunta que alienta esta reflexión es la obligatoria: ¿Quién, para qué y para quién, habla a nombre de los otros o las otras? (Spivak, 2003. Chakravarty, 1999).

Desde la pregunta misma existe una tensión, un contrapunteo, que necesariamente conlleva a realizar una acción y a producir una crítica del trabajo que hemos realizado, en la lucha por la interpretación de los sentidos y por la recuperación del recuerdo y la memoria social. El debate aquí lo asumimos como una forma de hacer entender que la tensión introduce la necesidad de observar diferentes perspectivas de análisis y de interpretación y exigir cuentas a la visión que desde los otros institucionales o académicos se han producido sobre las afrodescendientes, por lo que se puede afirmar siguiendo a Wallerstein,

Las múltiples comunidades a las que todos pertenecemos, de las que extraemos nuestros valores, hacia las que manifestamos lealtades que definen nuestra identidad social, son construcciones históricas y, lo que es aún más importante, se trata de construcciones históricas que están en permanente reconstrucción. Eso no quiere decir que carezcan de solidez o de pertenencia, ni que sean efímeras. Nada más lejos. Sin embargo, nunca son primordiales y, por ello, cualquier descripción histórica de su estructura y de su evolución a través de los siglos es necesariamente una ideología del presente (Balibar, Wallerstein, 1991: 153)

Es necesario preguntarse si estudiar la memoria social de las mujeres afrodescendientes estamos asistiendo a una transformación de la memoria, y si se transforma y reestructura, nuestro oficio académico deberá transformarse. Al comenzar a despuntar elementos de respuesta me comprometo al afirmar que cada gesto interpretativo que se insinúe en nuestro medio académico es imperialista, es un camino a la dominación; la construcción y hegemonización de un orden que identifica y articula a un proyecto de dominación a todos y todas, y que vive, gracias a su capacidad de construir hegemonía, viviendo y remozándose con los elementos llamados populares, que le proveen discursividades como el multiculturalismo o la interculturalidad.

Todos los proyectos hegemónicos deben su éxito a su capacidad de institucionalizarse al revestirse de los aportes que se generan desde las inmensas mayorías sociales llamadas los pobres. Se logra consolidar una hegemonía si se hace ingresar a los dominados y a las dominadas en relaciones y ejercicios del poder dominante, para eso están los discursos multiculturales e interculturales. Sabemos que todo discurso tiene su contradiscurso, por lo que reconozco la subsistencia de otros órdenes paralelos que resistan al gesto imperialista de interpretación de textualizar a los otros, que esconde la vieja relación entre la Antropología y el colonialismo,

productor de colonialidad del saber (Lander, 2000). Seguimos requiriendo de un letrado que escriba quien es el otro y de paso les asigne un rol y una identidad, y de esa manera los deja por fuera al relacionarlos con el poder. Para explicar lo anterior, sabemos a ciencia cierta que muchas veces visibilizar las problemáticas sociales ha generado crueldad y violencia, como ha sucedido con las tierras de las comunidades negras del país, y allí están las armas de los paramilitares para respaldar el proyecto de las comunidades racistas de Colombia.

¿Se puede como académico evitar el gesto imperialista, al que se obliga por estar inmerso en un orden específico de dominación? Como se ha hecho notar la enunciación del discurso se ubica en un orden imperial, del cual el deber como persona y académico, es ayudar en la emergencia de la protesta social, de la acción colectiva, como una moral capaz de erigirse en liberadora de los otros y principalmente de sí mismos. Para responder cómo liberarse a sí mismo y a los otros, la bandera fundamental de las izquierdas en el mundo ha sido a través de la mundialización de las resistencias. Por lo anterior, prefiero la categoría de diálogos públicos de Nancy Fraser (Fraser, 1999), a la de multitud de Anthony Negri y Hart en su libro *Imperio*. La primera abre el compás interpretativo aceptando la diversidad de públicos con sus nuevas miradas sobre su memoria; la de Negri, humilla, porque hegemoniza en la multitud la posibilidad de la integración cultural, convirtiéndonos en algo que el imperialismo persigue con sorna: la ruptura de la diversidad en las representaciones. La multitud hegemoniza, fundiéndonos en un ejercicio de poder que niega las diferencias, lo que ahora se ha llamado el neorracismo entendido como una adaptación táctica, más que un nuevo racismo, que tiene como fundamento legitimar políticas de exclusión

El racismo ... se inscribe en prácticas (formas de violencia, de desprecio, de intolerancia, de humillación, de explotación), discursos y representaciones que son otros tantos desarrollos intelectuales del fantasma de profilaxis o de segregación (necesidad de purificar el cuerpo social, de preservar la identidad del *yo*, del *nosotros*, ante cualquier perspectiva de promiscuidad, de mestizaje, de invasión), y que se articulan en torno a estigmas de la alteridad (apellido, color de la piel, prácticas religiosas). .. Esta combinación de prácticas, de discursos y representaciones en una red de estereotipos afectivos es la que permite atestiguar la formación de una comunidad racista... y también el modo en que, como un espejo, los individuos y las colectividades que son blancos del racismo (sus *objetos*) se ven obligados a percibirse como comunidad (Balibar, Wallerstein, 1991: 32)

Enunciadas en lo que Wallerstein ha denominado: Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo (Balibar, Wallerstein, 1991: 49), a través de las cuales se han generado otros enfoques que eufemísticamente se han llamado globalización, y que esconden, desde la universalización de los dioses, hasta el constructo socioeconómico del sistema mundo moderno: la etnificación de la fuerza de trabajo, que tuvo en el racismo el mecanismo vital que justifica la desigualdad humana.

Es pertinente ahora, abrir la ventana de la conciencia entendida por la forma como resemantizan las personas entrevistadas sus vivencias; como asumen y comparten la historia de los procesos colectivos. Las personas maduran sus recuerdos desde su presente y realizan evocaciones reflexivas que adecuan a su tiempo presente modificando su relato sobre el pasado. Si aceptamos que la memoria se está transformando, entonces: ¿Cómo se puede construir un nuevo mundo a partir del actual? ¿Por qué el poder, la inercia y la apatía se vuelven a levantar como obstáculos contra un mundo justo y sin guerra? Para responder a los interrogantes se debe denunciar primero, que no podemos permitir que un capitalismo de casino, mafioso y corrupto sea el juez de los problemas de narcotráfico, corrupción y violencia que asolan a Latinoamérica, como tampoco se puede permitir, que los enfoques interpretativos de nuestras problemáticas nos lleguen desde el Norte, bajo metodologías de análisis social que se comportan como industrias culturales patrocinadas por grandes multinacionales y por las Universidades gringas, que congelan la protesta social y la emergencia social de un mundo incluyente, y de paso, remozan el capitalismo, controlando las imágenes y las representaciones que no permiten la reproducción del capital. Nuestro énfasis está manifiesto en la urgencia de nuestros pueblos por redefinir la relación capital-trabajo-salarios dignos.

A estas alturas nos debemos preguntar por cuáles son las reglas de la producción de las prácticas discursivas, cuál es el conjunto de relaciones que puede unir nuestra época, cuáles son las herramientas conceptuales, las categorías que pueden utilizarse para sabernos, sentirnos y oler nos en sociedad, actos que no le gustan al proyecto modernizador porque desconfía profundamente de las pasiones, que no caben en los proyectos hegemónicos del capitalismo. La investigación cualitativa y la Historia Oral impone límites al oficio que realizamos y tenemos como tarea la reconstrucción de las memorias de las luchas en todos los sentidos y ámbitos de las personas con quienes nos relacionamos; en eso consiste el potencial epistemológico de la historia oral: obliga a quien la práctica a estar junto, a sentirse parte, a oler o heder y a pensarse unido al otro para responder por las formas de vivir juntos en el profundo respeto por la vida de quienes realizan el enorme esfuerzo de transmitir, enseñar y aprender

la cultura. En palabras de Alessandro Portelli se manifiesta la presencia del otro y la del investigador de la siguiente manera:

El problema de estos investigadores era precisamente aquel de que hablaba Bosio: ¿cómo se puede hacer una entrevista —un diálogo, una conversación— entre personas iguales, un intercambio en el que aparezca la muerte, el más allá, la reciprocidad comunitaria, cuando existe de por medio una relación jerárquica y de poder, que excluye preguntas que no sean propias a la cultura dominante? si bien la conversación debe darse entre dos personas iguales ¿somos acaso iguales? ¿Cómo podemos llegar a serlo? Es por eso que hemos buscado transformar el trabajo de campo en un momento en el que la igualdad no es proclamada o simulada, sino construida, que a su vez es un trabajo de transformación de ambas personas involucradas y de la relación entre ellas (Portelli, 1993: 3).

Es necesario abrir la última ventana de la memoria social, la trascendencia, por medio de la cual se mide el impacto, los efectos, las causas y las consecuencias en el universo social e individual en el pasado y en el presente de lo recordado por las mujeres entrevistadas. Si la memoria opera desde el presente cómo es la calidad del recuerdo de las mujeres afro. Para responder acudimos a los indicadores sociodemográficos y socioeconómicos, que confirman la discriminación en salud y en educación, condiciones que se suman a la discriminación múltiple. Preguntadas las mujeres afro por salud y educación, denuncian las severas dificultades que padecen a la hora de acceder a sus derechos constitucionales por la salud y la educación.

Sabemos a ciencia cierta que la administración pública tiene serios vacíos de información sobre la situación de discriminación múltiple contra la mujer afro, a pesar que en sus bases de datos figuran muchas cifras de diferentes estudios sobre la población afro, tienen el grave inconveniente que nunca se ha diseñado una línea de base que proponga evitar la repetida experiencia consuetudinaria de la administración pública municipal de no tener en cuenta a las mujeres negras, a la hora de elaborar y ejecutar los planes de desarrollo, en los que no se contemplan las necesidades de la población base afro y mucho menos en particular de las mujeres afro. Las sucesivas alcaldías de la ciudad solo aplican paliativos asistencialistas, que dejan sin soluciones los problemas estructurales de las mismas.

Asimismo, se pone en evidencia la inexistencia de políticas públicas que ayuden a las mujeres afrodescendientes, con el apoyo del Estado, a enfrentar la discriminación.

Es imperativo nutrir los diálogos ancestrales, inter e intraculturales básicos para construir un mundo mejor y posible.

La ciudad se ha transformado en un no lugar para la convivencia de las afrodescendientes sean emigrantes o raizales, quienes debido a diferentes motivos se ven precisadas a buscar en los centros urbanos opciones de vida, que en sus lugares de origen ya no poseen por causas, en las que el largo conflicto político sobresale como principal factor expulsor. La ciudad como receptora pasiva, indiferente y agresiva para las emigrantes afrodescendiente es el espacio vital donde ellas deben consolidar su vida como refugiadas económicas, desterradas políticas o aventureras. La ciudad es la esperanza, pero también la desgracia para ellas, quienes a pesar de su pobreza sempiterna y la segregación constante aportan con su riqueza cultural representada en su memoria social y con su gran capital económico: su gran capacidad de trabajo.

Referencias

- Augé, M. (2001). *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona: Gedisa.
- Balibar, E. y Wallerstein, I. (1991). *Raza, Nación y Clase*, Madrid: IEPALA.
- Chakrabarty, D. (1999). “La postcolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados indios?”, en Dube, S. (Coord.). *Pasados Coloniales*. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/mexico/ceaa/pasados/postcol.html>
- Chakravorty Spivak, G., y Giraldo, S. (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista Colombiana de Antropología*, no. 39, pp. 297-364. Recuperado de <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/1050/105018181010.pdf>
- Fraser, N. (1999). “Repensando la esfera pública: Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente”, en *Ecuador Debate*, no. 46, Quito: Editorial CAAP-Centro Andino de Acción Popular.
- Lander, E. (2000). “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas”, en Lander, E. (Coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander.html>
- Lozano, J. (1998). “La Historia Oral y de Vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación”, en Galindo, L. J. *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Pearson Educación.
- Portelli, A. (1993). “Elogio de la Grabadora: Gianni Bosio y los orígenes de la historia oral”, en *Revista Historias*, no. 30, México: INAH.
- Vergara, A., Motta, N. y Feijoo, G. (Coord.) (2008). *Línea de base: ser mujer afro en Cali, vivencias, convicciones y resistencias*, Santiago de Cali: Editores Red Nacional de Mujeres Afrodescendientes Kambirí.
- Wallerstein, I. (1999). “La Cultura Como Campo de Batalla Ideológico del Sistema-Mundo Moderno”, en *Pensar (en) los Intersticios “teoría y práctica de la crítica poscolonial”*. Bogotá: Instituto PENSAR.

PARTE II
TEJIDOS Y HUECOS DE LA MEMORIA/OLVIDO.
CONSTRUCCIÓN REFLEXIVA
DE LOS RELATOS-TESTIMONIOS

Presentación
Patricia Medina Melgarejo

*el poder secreto de las armas,
la justicia que mira y no ve.*
*

*Todo está escondido en la memoria,
refugio de la vida y de la historia.*
*

*Fue cuando se callaron las iglesias,
fue cuando el fútbol se lo comió todo,
que los padres palotinos y Angelelli
dejaron su sangre en el lodo.*
*

*Todo está escondido en la memoria,
refugio de la vida y de la historia.*
*

*La memoria estalla hasta vencer
a los pueblos que la aplastan
y que no la dejan ser
libre como el viento.*
*

León Gieco (2001)

La **memoria** es un campo de disputa como señala Elizabeth Jelin: **“Abordar la memoria involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay en juego saberes, pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas”** (Jelin, 2001). Resulta un territorio, un espacio de conflicto en donde están permanentemente relacionados los recuerdos y olvidos, los silencios y las denuncias en la constitución de un pasado muy presente en nuestro presente, en donde como sujetos políticos buscamos propiciar espacios de transformación social.

Preguntarnos: ¿cómo recordamos? ¿Cómo olvidamos? Cobra urgencia ante la exacerbada desigualdad económica y social, de cara a un desarrollo tecnológico asimétrico, y sin precedentes, en donde pareciera que hasta nuestros recuerdos, o bien,

hasta nuestros olvidos: son pre-fabricados. Pues el signo de la opresión se establece con base a la continuidad de explotación del libre mercado; aunque existen propuestas que desde posiciones de subalternidad hacen “uso de discursos globales para impulsar sus proyectos y globalizan sus aprendizajes sobre cómo resistir a formas impuestas y excluyentes”. (Cerdeña, 2012: 156)

Dentro de estas formas de transmitir aprendizajes de resistencia, se encuentran las tareas de generar espacios de memoria, en donde las interrogantes políticas y las responsabilidades de nuestros ejercicios de memoria nos conducen a interrogarnos: ¿Qué hacemos con los recuerdos? ¿Cómo hacer cosas con ellos? (Cruz, 2007). Es decir: ¿Quiénes necesitamos hacer memoria? —repensando aquí la interrogante que efectúa Stuart Hall (2003) bajo la idea de las identidades sociales—.

El inseparable amasijo entre recuerdos y olvidos se ponen en juego en la construcción y sentidos de nuestros relatos, en las narrativas del testimonio, en donde existen espacios de olvido; éstos, al ser procesos selectivos se refieren a silencios como construcciones necesarias y relaciones posibles condensados en lo que nombramos como: testimonios. ¿Cuáles son los modos-formas que cobran los silencios y los relatos en los actos de presencia testimonial y sus distancias y relaciones con la inscripción de lo histórico, como calidades y cualidades de experiencias sociales diferentes?

En tanto que los relatos de vida, como “espacios biográficos” (Arfuch, 2002) en distintas formas de expresión son construcciones sociales, recreadas por los sujetos en donde los recuerdos y los olvidos están en un permanente juego narrativo, que le otorga un sentido, es en las formas narrativas de contar que establecemos las relaciones entre la vivencia y la experiencia, que trascienden el plano del relato articulándose a la producción de conocimientos, situados, emergentes y convocantes de espacios y temporalidades. (Lacapa, 2007)

La condición de inteligibilidad del **testimonio** es posible a partir de un análisis contextual de las historicidades y de las discursividades que los acompañan, que lo nutren como posibilidad de construcción **narrativa** que va más allá de los recuerdos particulares; pues estos no se encuentran desligados de las realidades sociales en donde los sujetos al transitar activamente y afectivamente en la construcción social y política de la cual forman parte, son productores haciendo uso de las más disímbolas acciones, objetos, prácticas y sentidos en la necesidad de recordar abarcando el presente y el horizonte futuro.

Al buscar construir **testimonio**, junto con los actores se recrean distintas prácticas de conocimiento en el ejercicio mismo de su bastimento, aunque en ellos se encuentran los silencios, como profundas expresiones del recuerdo que intenta otorgar

sentido a lo sucedido; en donde no solamente le sucede al otro, sino en el acto de escritura se encuentra una dimensión colectiva del: **nos sucedió** (Calveiro, 2006).

En consecuencia resulta necesario abordarlos y reconocerlos, producirlos, e interpretarlos desde los terrenos de su emergencia, en coordenadas históricas y políticas concretas, a partir de los sentidos desde los cuales son convocados, ya sea del testimonio que exige justicia y reparación, o bien desde el que produce interrogantes a procesos y realidades contemporáneas, repensando junto con los actores sociales el tránsito y trayecto de su experiencia. (Martínez, 2012 y 2004) Se hallan aquellos relatos que buscan hacer un recuento de lo ocurrido, de la memoria como acto y acción para configurar procesos colectivos de participación; o bien se hacen presentes las narrativas cuya intención es rememorar, estableciendo retratos biográficos comprendiendo un trayecto de vida o una aportación académica o militante. (Pujadas, 2000)

La **memoria** política y la lucha contra la impunidad; así como el tratamiento a los **testimonios** orales y la construcción de las reflexiones históricas sobre problemas sociales, conforman lo que conocemos como experiencia y **testimonio**, (Barela, 2004). Territorio de la memoria, lugar desde el cual reflexionamos acerca de ¿qué historias, qué **relatos** producimos? ¿Qué significa la posibilidad de con-moverse?

En tanto al aproximarnos de manera crítica al tránsito del **testimonio** a la historia oral: transformaciones y sus búsquedas como islas emergentes de otras **memorias** legitimadas también llamadas historia; como alquimia, como espacio de encuentro y de mirada, damos entrada a las producciones aportadas en el presente apartado de nuestro libro.

Abrimos con la comprensión del testimonio, de su producción oral y su urgencia social, testimonios de dolor, de exigencia de justicia ante la impunidad que han producido los **feminicidios** en una zona fronteriza entre México y Estados Unidos. Experiencia-horror que data de 1992 a 2013, cobrando más de 700 víctimas —cifras oficiales— y más de 1400 mujeres asesinadas en registros de fuentes académicas; en donde simplemente de 117 mujeres asesinadas en 2010, se eleva dramáticamente a 306 en 2011. Más allá de las cifras, y desde nuestra visión de las necesidades de la historia oral y el testimonio construyendo memorias, es necesario comprender que desde los hilos de la pertenencia social e histórica, son personas que tienen historias, familias, trayectos, marcadas como desaparecidas o asesinadas, estas mujeres tienen nombres.

Vianca Olegaria Loera Ceballos, 25 años, desaparecida el 13 de febrero de 2009, de Ciudad Juárez, Chihuahua. Jessica Castañeda Herrera, 12 años, desaparecida el 12 de abril de 2012. Jocelyn Calderón Reyes, 13 años, des-

aparecida 30 de diciembre de 2012. Bertha García Vidal, 17 años, desaparecida en 2011. Grisela Paola Ventura Rosas, 16 años, desaparecida 22 de junio de 2011. (Ballinas [La Jornada], 2013)

Recientemente expuestos de forma pública, estos nombres son mujeres con historias, y familias que las recuerdan, que a través de sus relatos hacen testimonio exigiendo justicia. **Alfredo Limas Hernández**, Profesor en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ-México) es Co-director del Observatorio de Violencia Social y de Género (UACJ) desde 2009. Alfredo Limas colabora con el trabajo: **“Feminicidio en Ciudad Juárez, México. Testimonios de injusticia: construyendo caminos de memoria y esperanza”**. En este texto se hace una sistematización de la experiencia de acompañamiento psicosocial con familias víctimas de feminicidio, construyen parte del testimonio oral de dichas familias, en particular del caso Campo Algodonero. Los testimonios de las familias-víctimas han tenido un papel significativo y primordial en la construcción de la verdad y de la memoria histórica en la agenda de justiciabilidad de estos hechos criminales, posibilitando la abogacía por los derechos humanos de las víctimas, al aportar a procesos de litigio y desarrollar experiencias y modelos de acción humanitaria e intervención psicosocial, de usos legales (como peritajes) y distinción de nuevas categorías sociológicas ante procesos emergentes.

Ante las interrogantes sobre las formas reflexivas de la construcción social de la memoria y los tránsitos que acompañan el momento testimonial, al de la indagación de las distintas voces que generan el movimiento que produce la historicidad del acontecimiento, configurando sentido a partir de los **testimonios** de los actores sociales. que ocupan el análisis del proceso social a indagar. Intentando romper la idea de historia fija y, una suerte de sumatorias de momentos y movimientos.

La reflexión crítica sobre la memoria, el recuerdo y las formas de olvido considerando diversos enfoques y autores conduce al debate sobre la condición de **la memoria** y la configuración subjetiva.

En este sentido **Cecilia Millán** como antropóloga e investigadora social aporta a través de trabajo a esta discusión al abordar el problema de los testimonios que se articulan con el contexto histórico y político en la construcción del tejido de la *memoria*. **Millán** en el trabajo titulado: **“Tiempos de Utopía: Un Proyecto Comunitario Inconcluso del Movimiento de Izquierda Revolucionario en Cuba y Chile da cuenta de una experiencia en el contexto de la dictadura militar en Chile (1973-1990)”**, siendo sus protagonistas militantes del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) y sus familias. Militantes que en el exilio, apoyados por el

partido deciden entrar a Chile clandestinamente para apoyar la resistencia en contra de la dictadura de Augusto Pinochet. En ese contexto nace la propuesta denominada “Proyecto Hogares” que buscó en Cuba acoger a todos los niños y niñas que quedaron alejados por un determinado tiempo de sus padres. Se describe desde los propios protagonistas de esa historia cómo la dictadura impactó en los lazos y quiebres genealógicos.

En tanto que **Ingrid Lorena Torres** a través del trabajo: **“El conflicto armado en Colombia: un debate necesario desde la escuela”**, reflexiona en torno a la propuesta pedagógica en la enseñanza de la materia de Historia, teniendo como partida el análisis del conflicto armado en Colombia, periodo comprendido entre 1950 y 1980, llamado “Época de la Violencia”; en el contexto de las problemáticas nacionales dentro de lo que se plantea como Historia Contemporánea. Torres, propone un análisis a partir de la integración en el currículo académico para los grados (de sexto a onceavo) de bachillerato de dicha temática, lo cual nos da muestra de la relevancia de la producción de **testimonios**, frente a la producción escrita de periodos y hechos contemporáneos de la historia social reciente, con el fin de comprender sus implicaciones, sus distancias, sus aproximaciones, siempre políticas e históricas, conduciéndonos a la interrogantes: ¿quién cuenta la historia? ¿qué historia contar? En este caso, en los propios colegios colombianos.

El siguiente trabajo de **Flor Marina Bermúdez**, pedagoga y antropóloga, desarrolla actividades de investigación y docencia en poblaciones indígenas de los Altos de Chiapas México, sitúa el papel del relato biográfico a través de la construcción de elementos de la historia de vida, posiciones políticas y contribuciones feministas de **Mercedes Olivera**, al ser una de las antropólogas y feministas más importantes en la escena política e intelectual del sur mexicano, al participar, tanto en Chiapas en los movimientos indígenas de autonomía y liberación, como su labor en países como Guatemala, Nicaragua y el Salvador. Su trabajo siempre ha estado situado con las mujeres, a través de la búsqueda de la transformación de las condiciones de la mujeres en estos contextos a través de una práctica colaborativa y participante. En este texto titulado: **“Mercedes Olivera: Academia, Acción Política y Práctica Feminista”** Flor Marina Bermúdez desarrolla la función social del relato y la escritura en tercera persona tanto del trayecto de Mercedes Olivera “como una maestra que ha hecho historia”, como de sus aportes sobre el feminismo desde una academia posicionada políticamente y la metodología participativa de género.

Los trabajos presentados brevemente, reunidos en este apartado, abren la posibilidad de otras miradas, otros contornos, sentidos y usos de los relatos, las intenciones biográficas o la recreación de los testimonios, alimentando las búsquedas que

acompañan las necesidades históricas, bajo las preguntas: ¿quién necesita ‘identidad’?, es decir, ¿quiénes necesitamos hacer memoria, al contarla, al narrarla? Siguiendo a Stuart Hall (2003), pues la idea tanto del contextualismo radical como de la posicionalidad de los sujetos/identidades, son los referentes centrales en la búsqueda de un pensamiento historizante de la contingencia del presente, y la articulación de las problemáticas de las formaciones identitarias, como formaciones y lugares de las memorias, hechas testimonios, relatos, trayectos y espacios biográficos. En el terreno pedagógico y social, la construcción reflexiva de los relatos-testimonios permite potenciar la capacidad de vivir con y en la diferencia, reconociendo los desafiantes espacios de lucha por dar sentido a lo social-histórico, desde los complejos tejidos y huecos de la memoria y del olvido.

Referencias

- Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ballinas, V. (2013). “Continúan los feminicidios en Ciudad Juárez”, en *La Jornada*, 11 de marzo de 2013, México.
- Barela, L. (Ed.) (2004). *Algunos apuntes sobre historia oral*. Buenos Aires: Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.
- Calveiro, P. (2006). “Testimonio y memoria en el relato histórico”, en *Acta Poética* 27 (2), Otoño, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Cerda, A. (2012). “Reclamos de las memorias y usos de los márgenes: movimientos indígenas en América Latina”, en *Política y Cultura*, primavera 2012, no. 37, pp. 135-157.
- Cruz, M. (2007) *Cómo hacer cosas con los recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Hall, S. (2003). “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’?”, en Hall, S. y Dugay, P. (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 13-39.
- Jelin, E. (2001). “¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias?”, en Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid: Siglo XXI Editores.
- Lacapa, D. (2007). *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez de la Escalera, A.M. (2004). “Habitar la Memoria”, en *El Presente Cautivo, Siete variaciones sobre la experiencia moderna*, México: EDERE.
- _____. (2012). “De la singularidad de las memorias colectivas”, en *CISMA. Revista del Centro Telúrico de Investigaciones Teóricas*, no. 2, primer semestre, pp. 1-9.
- Pujadas, J.J. (2000). “El método biográfico y los géneros de la memoria”, en *Revista de Antropología Social*, no. 9, pp. 127-158.

FEMINICIDIO EN CIUDAD JUÁREZ, MÉXICO. TESTIMONIOS DE INJUSTICIA: CONSTRUYENDO CAMINOS DE MEMORIA Y ESPERANZA

Alfredo Limas Hernández¹

Presentación

En este texto se hace una sistematización de la experiencia de acompañamiento psicosocial con familias víctimas de feminicidio, con la evaluación y revaloración del testimonio oral de dichas familias, en particular del caso Campo Algodonero, en la agenda de justiciabilidad. Los testimonios de las víctimas han tenido un papel significativo y primordial en la construcción de la verdad y memoria histórica de estos hechos criminales y la abogacía por los derechos humanos de las víctimas. A partir del papel de los testimonios orales, se retoma cómo aportar a procesos de litigio y desarrollar experiencias y modelos de acción humanitaria e intervención psicosocial, de usos legales (como peritajes) y distinción de nuevas categorías sociológicas ante procesos emergentes, para la acción humanitaria, la intervención educativa y la educación en derechos humanos.

1. Historias del feminicidio. Víctimas con narrativas emergentes y discursos que se enfrentan

“Ya no quiero contar lo que pasó. Lo que yo quiero es justicia”. Esta frase la escuché más de una vez a varias madres de víctimas de feminicidios impunes en Juárez, México. La frase respondía a las tantas entrevistas de académicas/os, periodistas y agentes del ministerio público. Dichas palabras me hicieron caer en la cuenta de que no podía conversar con esa comunidad de familias y “preguntar” de igual manera y sólo para similares fines (informar o documentar del tema), no obstante la importancia de la cuestión ante la violencia política y de género que se padece en la ciudad. ¿Cómo conversar con las familias víctimas para construir qué tipo de testimonios? ¿Y para qué?

Los registros de esos hechos datan de los años de la década de 1990 y la observación nacional e internacional al respecto se remonta a aquellos años. La historia del feminicidio y de desaparición de niñas y jóvenes mujeres en Juárez es una trayectoria de crímenes de odio en perjuicio de ellas, como de sus familias, empobrecidas y re-

1 Investigador y Profesor en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ) adscrito al Departamento de Humanidades. alimas@uacj.mx

victimizadas de manera continua en una historia de al menos veinte años. La violencia hacia las mujeres no ha cesado en esta década del 2010 y en cambio se incrementaron el número de víctimas y las formas de victimización.

Los primeros casos documentados de asesinatos a mujeres con tintes seriales -y que permanecen impunes- como decenas de crímenes hasta la actualidad ocurrieron en específicas condiciones sociales (la desigualdad) y urbanas (la exclusión y marginación a bienes), además del sexismo en las relaciones de género, y, sobre todo, una política judicial omisa, en conjunción con situaciones de delincuencia organizada como los cárteles del narcotráfico que operan desde esta ciudad fronteriza. Y con todo ello, la mafia feminicida. Así se registraron los cementerios clandestinos del conjunto de víctimas en Lote Bravo (1995), las de Lomas del Poleo (1996), las del Campo Algodonero (2001), del Cristo Negro (2003), múltiples víctimas en casos individuales pero con matices de crimen serial y los recientes restos de niñas sin vida localizados en el Arroyo del Navajo, del Valle de Juárez (2001-2013). A todos esos casos las autoridades no han otorgado justicia. Sus familias en cambio han sido acosadas y muchas de ellas recurrido al asilo político más allá de las fronteras por la inseguridad y hostigamientos que han padecido.

En la violencia feminicida el crimen no refiere sólo al asesinato de la joven. Otro acto criminal es no esclarecerlo ni sancionarlo, lo que ya es una responsabilidad del Estado mexicano al no otorgar justicia a las familias y victimizarlas, lo que ya se consigna de esa forma por la Sentencia González y Otras vs México, emitida en 2009 por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CorteIDH) para el caso Campo Algodonero, crímenes que permanecen sin conclusiones finales. Dicha Sentencia constituye la verdad jurídica respecto de dichos crímenes en más de una década (2001-2013), también constituye un hecho en que una corte internacional destaca que las familias decían la verdad de los hechos. Un testimonio que las autoridades mexicanas han buscado ocultar porque la palabra de las familias es de veracidad contundente para la Historia. Las historias de las familias víctimas constan de ese gran poder: sustentan la verdad histórica.

En el estado mexicano ese poder feminicida se mantuvo impune desde los primeros crímenes de tinte serial reconocidos, en el año de 1993, violencia que pervive y se perpetúa. A la voz de las madres de víctimas de mediados de los años noventa se les silenciaba y en la década del 2010 ese oficio continúa, como lo indican los casos de madres de jóvenes víctimas de desaparición en Juárez que han recurrido a la petición de asilo político en Estados Unidos. Son voces que denuncian y por ello padecen acosos, hostigamientos y agresiones continuas que reportan a las autoridades pero no obstante experimentan cada vez mayores riesgos. ¿Con qué palabras denunciarlo?

¡Cómo confrontar la violencia que se afana en borrar la historia y los rostros de infantas en crímenes con cúmulos de saña!

1.1. La voz buscada, la palabra naciente

Desde 1995 se crearon en Juárez agrupaciones de familias de niñas y jóvenes asesinadas para hacer oír su voz de comunidad de víctimas, denunciar a las autoridades y urgir la solidaridad cívica ante los actos que violentaron sus derechos humanos. También para acompañarse. Fue el caso de la Asociación de Padres y Familias de Mujeres Asesinadas de los años de 1995-1997.² Desde entonces, la política oficial fue singular: ante los femenicidios evadió o cometió dilación en los procedimientos periciales para identificar a las víctimas en más de cincuenta mujeres asesinadas de aquella década, que permanecieron por más de un lustro sin análisis forenses para conocer siquiera su nombre y contar con información para esclarecer el crimen. Robarles hasta el nombre. Borrar su historia y discriminar la justicia. Y a las familias, a las madres sobre todo, les dieron tratos inhumanos.

Los judiciales llegaron por mí a la casa, como madre de una joven desaparecida. Me dijeron que tenía que ir con ellos. No permitieron que me acompañara mi hijo, Cuando llegamos al hospital (sic) me mostraron un cadáver. Era el de mi hija. Sus restos estaban casi irreconocibles. Me enloquecí. Luego me dejaron afuera del anfiteatro, como un alma en pena. Yo no traía ni una moneda pues me sacaron apresurada de mi casa. Ahí empezaron todos

2 Testimonio Oral. Familias víctimas de feminicidio, marzo 2004. Al tiempo de integrarse esa organización de familias víctimas, en esos años apareció un texto sumamente importante respecto de los casos de feminicidio y su historia. *El Silencio que la Voz de Todas Quiebra*, texto pionero en la comprensión sociocultural y del actuar de las autoridades ante los asesinatos a niñas y mujeres. Este texto presentó una colección de testimonios de madres de víctimas que con base en relatos maternos sobre la desaparición de su hija, así como de la (no) justiciabilidad ante los crímenes, favoreció la comprensión de varias características de esta criminalidad. A fines de los años de la década de 1990 se integró *Voces sin Eco*, otra organización de familias víctimas que animó movilizaciones, en su historia integró a un promedio de diez familias de víctimas, que fueron parte de actos públicos de presión, debates en la opinión pública y confrontación con el Gobierno del Estado por no acatar el debido proceso legal y la diligencia requerida. De entre las acciones más relevantes de Voces sin Eco ha quedado su insignia tatuada en la ciudad, con el símbolo de una cruz negra sobre un marco rosa que se ha pintó desde entonces en los postes de energía eléctrica de las calles. La institución de organizaciones de familias víctimas continuó, lamentablemente, y en 2012 se integró un comité de familias con casos de desaparición.

los maltratos que hemos recibido de las autoridades. A otras pobres madres les han pasado cosas infames luego del asesinato de su hija. Ni siquiera las han buscado o les han entregado cadáveres equivocados (estimonio oral, madre de víctima de feminicidio. RSM, julio 2003).

Esta misma mujer, cuya hija fue asesinada en 1995, indicó que desde que su familia recurrió a las autoridades judiciales a denunciar la desaparición de su hija tuvo que enfrentar un constante trato despótico y de desprecio. También observó que les ocurría lo mismo a otras familias víctimas. Los malos tratos implicaron ataques a la honra de la joven y un afán oficial por generar una versión pública de los hechos que se imponía a las palabras de las familias de las víctimas y en contra de la verdad.

Se llenaban la boca diciendo que nuestras hijas eran prostitutas y que por eso les había pasado lo que sucedió. O si no, manejaban que “algo pasó” en la casa que hizo que mi hija huyera, lo que era falso. De mi hija decían que se iba a bailar en la noche. Esas mentiras las decían aunque mi hija siempre estaba en las noches dormida entre mis brazos, lo que yo les repetí siempre (estimonio oral, madre de víctima de feminicidio. RSM, julio 2003).

La señora comprendió que “Nos tratan así porque somos mujeres y porque somos pobres. Además al gobierno no le conviene que se aclaren estos crímenes.” (estimonio oral, madre de víctima de feminicidio. RSM, julio 2003). Algunas madres de víctimas relataron que cuando en los medios periodísticos se informaba de la localización del cadáver de una joven o grupo de jóvenes en la vía pública o en predios despoblados, se avisaban entre ellas e iban al lugar y allí se encontraban con más familias que no habían conocido pero que enfrentaban la misma situación. De esa forma se fueron conociendo entre sí. Por desgracia no encontraron a sus hijas con vida y en otras ocasiones se localizaron los restos humanos de sus seres queridas pero eran irreconocibles, debían esperar pruebas forenses de identificación. En otros infames casos las autoridades atribuyeron identidades de manera equivocada (Testimonio oral, madre de víctima de feminicidio. NLA, abril 2003). Eso incrementó la desconfianza hacia el actuar judicial y algunas familias no recibieron los cadáveres, que se fueron acumulando en los anfiteatros mientras que otros fueron sepultados como “no identificadas” en fosas comunes.

Los testimonios de las madres de víctimas son similares en los casos de mediados de la década de 1990 como en los sucedidos en la década del 2000.

Siempre me querían obligar a que yo dijera que prostituía a mi niña. Y golpeaban a mi marido, le decían que aceptara que el mató a la niña. Me hacían que yo me sintiera culpable, como si yo supiera quien la había matado o si yo hubiera sido responsable (Testimonio oral, madre de víctima de feminicidio. BJB, noviembre 2004).

Desde los años de la década de los noventa operaba una senda de observación internacional. En una ocasión, tras la atención in loco de un relator de Naciones Unidas se destacó la inacción judicial: “[Al relator] Le sorprendió la absoluta ineficacia, incompetencia, indiferencia, insensibilidad y negligencia de la policía que había llevado hasta entonces las indagaciones”.³ La valoración del relator fue producto de su encuentro con la entonces titular de la fiscalía de la Zona Norte, Sully Ponce, que tuvo lugar en mayo de 2001. Pero las autoridades construyeron la versión de que la violencia feminicida había cesado.

En los discursos de los gobiernos municipal y estatal de esos años sobre la violencia sexual y el feminicidio una constante fue responsabilizar a la víctima del crimen padecido. El problema estaba en su cuerpo o en su persona. Esa era la palabra oficial, o, de minimizar los hechos, o, hacerlos “invisibles”. En febrero de 1999, quien fue Procurador General de Justicia del Estado de Chihuahua, Arturo González Rascón, indicó que “Hay lamentablemente mujeres que por sus condiciones de vida, los lugares donde realizan sus actividades, están en riesgo, porque sería muy difícil que alguien que saliera a la calle cuando está lloviendo, pues sería muy difícil que no se mojara.”⁴

El Gobernador del Estado de Chihuahua en la segunda mitad de los años 1990 (Patricio Martínez, senador por Chihuahua 2012-2018) señalaba que “consideramos que los homicidios de mujeres sin dejar de ser terriblemente graves, forman parte de un mínimo porcentual de los homicidios que en general se cometen en esta ciudad” (Benitez y Candia et al, 1998). Lo matizó diciendo:

cuando acabamos de despertar, una cantidad enorme jamás vista en ninguna parte del país de homicidios de mujeres en Ciudad Juárez. ... esa ola de

3 La lista de instituciones multilaterales, observaciones, visitas *in loco* e informes es larga, sobre todo entre 1998 y 2005. Cfr. Organización de las Naciones Unidas. *Relatoría sobre la situación de los Derechos Humanos en México*. 2002. ONU. Septiembre 2002.

4 Cfr. *El Diario*, Ciudad Juárez. 24 de febrero de 1999, p. 9C. En aquellos años, a diferencia de la actualidad, la vocería oficial estaba a cargo del Procurador del Estado o el propio Gobernador del Estado. En lo posterior, esa función recayó en fiscales o subprocuradores regionales.

homicidios que asoló a Chihuahua y que ya pasó; fueron casi 190 mujeres asesinadas en un término de cinco años....⁵

Los hechos refieren a decenas de crímenes de este tipo sin esclarecimiento desde entonces, con el incremento de la violencia feminicida con el transcurrir del tiempo. Muchos indicios de investigación se destruyeron por parte de las autoridades; la política prevaleciente fue la de fabricar culpables sin el desarrollo de una procuración de justicia eficiente y conforme a derecho, a pesar de fiscalías y unidades especializadas de género o delitos contra mujeres (Limas, 2007).⁶ Segato (2005) describe el estado de cosas:

...crimen particular... el más enigmático por sus características precisas, casi burocráticas: secuestro de jóvenes con un tipo físico definido y en su mayoría trabajadoras o estudiantes, privación de la libertad por algunos días, torturas, violación “tumultuaria” (...) mutilación, estrangulamiento, muerte segura, mezcla o extravío de evidencias por parte de las fuerzas de la ley, amenazas y atentados contra abogados y periodistas, presión deliberada de las autoridades para culpabilizar a chivos expiatorios a las claras inocentes, y continuidad ininterrumpida de los crímenes desde 1993 hasta hoy.

La violencia feminicida es producto de un cierto orden social a erradicar. Como lo indican Cameron y Frazer (1987)⁷ “la criminalidad no resuelta se convierte en un poder, porque se anuncia que quienes hacen valer la ley no están interesados en aprehender a quienes violan y matan a las niñas y mujeres.” Los feminicidios no son sólo crímenes de género, ni únicamente de clase, sino que denotaron su circunstancia como crímenes de disputa y acumulación de poder para la criminalidad. La inseguridad para mujeres por razones de género en la región se incrementó en la región desde esos años casi tanto como la desigualdad, el poder oligárquico, la delincuencia organizada y la fuerza del emporio maquilador.

5 “Estas aseveraciones las emitió en el programa “Para Empezar”. Programa de entrevistas radiales por Pedro Ferriz de Con. Cinco de Mayo, 1999.

6 Cfr. Red Ciudadana de NO Violencia y Dignidad Humana, *Reporte Ciudadano para ser presentado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA*. Ciudad Juárez, Marzo de 2003. *Este reporte se entregó a la CIDH junto con las tres quejas interpuestas por el Caso Campo Algodonero*.

7 Deborah Cameron y Elizabeth Frazer, *The Lust To Kill*. University Press, Nueva York. 1987, *Citado por* Monárrez, 2000: 285.

La inaccesibilidad a la justicia y la violación de derechos humanos de las víctimas y sus familias constituyen formas de violencia política. Su estrategia consiste en “operativos” que tienden a “borrar” de la historiografía los hechos criminales, a pesar de -o a costa y con afán de- diluir los nombres y las vidas de decenas de niñas, su historia misma. En la inmensa mayoría de las ocasiones las familias sobreviven entre la marginación y la injusticia, en el empobrecimiento, “amordazadas” por las instancias de procuración de justicia pues les “sugieren” guardar silencio y no comunicarse con la ciudadanía, ni con la prensa, so pretexto de que “se entorpecen las averiguaciones”. Todo ello ante la soberanía de un poder criminal que se expandía.

Ante esa agenda burocrática y misógina se formuló una estrategia para construir conocimiento. Tuvo que identificarse de frente a la actuación autoritaria y de autoridades omisas orientadas a sofocar la justicia y al silenciamiento a las víctimas, conformando la versión oficial de hechos.

La alternativa ante esa hegemonía debió localizarse en el sagrario de la palabra de las familias víctimas, espacio donde se localiza el horizonte de justiciabilidad, no en el aparato gubernamental. La estrategia de investigación se configuró como una política de producción de saber que puede ser situado, inscrito, comunicacional y con un lugar epistemológico: el punto de vista de las familias.

El testimonio de las víctimas para reconstruir la memoria de los casos criminales es una forma de enfrentar la política de violencia y una acción útil para generar narrativa y desagravio. Sobre todo ante la continuidad y expansión del feminicidio y las violencias en perjuicio de mujeres, con tantas jóvenes y niñas en desaparición y casos de víctimas de trata en esclavitud sexual, muchas que han concluido en nuevos crímenes de corte serial o en manos de un asesino corporativo o grupo criminal de una masculinidad que victimiza niñas y jóvenes en Juárez (Limas, 2009).

La construcción de testimonios a partir de la oralidad puede orientarse a ese carácter de intervenir en la memoria para documentar los hechos. La interlocución se torna multidimensional y en la narrativa confluyen diversas posibilidades: la activación de la memoria para atenuar el olvido, así como propiciar el tejido de palabras ante la fractura de significados que expresa la conmoción de la comprensión tras la experiencia de sufrir hechos tan violentos y dolorosos. En esa trayectoria puede reconocerse que un discurso se define como posición frente a sí mismo, quien relata, y frente a otros, ante lo que se encuentran en franca batalla a pesar de la asimetría de la disputa. Luego, la construcción de la narrativa puede inscribirse en la construcción de significados compartidos en una arena pública para la comprensión de los hechos no dictado desde oficinas burocráticas, mediáticas o antidemocráticas, para hacer nacer el conocimiento social desde la experiencia de lo personal.

Una agenda de producción de saber social, desde la palabras de las víctimas de un sistema social, puede contener un destino de futuro: la promoción de la ciudadanía y la promoción de lo utópico, lo que puede llegar a ser del bienestar en la vida pública, desde la experiencia de aquellas categorías culturales a las que se les relegó de la equidad, la igualdad y la justicia. La construcción de narrativas y memoria deben inspirarse en la fuerza de la esperanza, con las oportunidades de formular categorías de análisis social, de intervención educativa y acción humanitaria. Con estos horizontes, la memoria de las familias víctimas del caso de estudio se integró en procesos de justiciabilidad, como la abogacía internacional en el caso de los feminicidios del Campo Algodonero en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos (en adelante, Sistema Interamericano o SIDH).

2. Testimonios de víctimas y narrativas de justiciabilidad. Palabras en disputa permanente

En el año de 2001 la sociedad juarense, salvo las familias víctimas, casi “creían” la versión oficial respecto de la violencia social y de género en la región. Era eso, una creencia. Los crímenes del Campo Algodonero de finales del 2001 la derruyeron, dado que las circunstancias, causas y consecuencias de esta criminalidad fueron destacándose sobre todo a partir del caso del Campo Algodonero. En especial por la presencia y la fuerza de las palabras de las familias víctimas. El feminicidio serial, por los ocho cadáveres localizados en ese predio, expresó el carácter de los asesinatos a niñas y jóvenes en la región y de la violación a sus derechos humanos. Pero también de la disputa por la soberanía en el ámbito del estado, como lo ha indicado Segato (2007).

Las irregularidades, inconsistencias y arbitrariedades en las investigaciones realizadas demostraron la fractura del estado de derecho y la inaccesibilidad a la justicia de los casos de víctimas de feminicidio de corte sexual-serial de la región. Uno de los dos más grave actos contrarios al debido proceso legal fue la identificación arbitraria de cuatro de las víctimas, sin atender procedimientos forenses y periciales. Eso significaba que, para esas familias, la autoridad cerraba por completo la oportunidad de continuar la investigación judicial para localizar con vida a su hija, a pesar de que la familia en cuestión estaba convencida de que los restos óseos que les entregaban no correspondían a los de su familiar.

A este hecho criminal de la autoridad se sumó la detención arbitraria de dos personas que fueron inculpadas de la comisión de los crímenes. Con base en su confesión, obtenida bajo torturas, Víctor Javier García y Gustavo González se convirtieron en presos inocentes. No fue la primera vez que las autoridades actuaban de esa

forma, pero fue la más burda hasta el momento. Ante los acontecimientos, la mirada de sectores de la opinión pública, organizaciones civiles y sectores académicos cuestionaban las acciones y sabían que la autoridad no actuaba conforme a derecho.

Una acción pendiente era la escucha a las palabras de las familias víctimas, con su voz de desconfianza y de reclamo a las autoridades por obstruir la justicia. Algunas familias tenían la seguridad de que las dos personas que las autoridades presentaban como responsables de los crímenes eran inocentes en realidad, también víctimas de la política oficial y de la violencia feminicida. La única opción que quedaba para esas familias era la abogacía internacional y los mecanismos internacionales de protección de derechos humanos. Para recurrir a esas instancias sólo se contaba con el poder de su testimonio como víctimas, pues las averiguaciones judiciales en curso tenían como objetivo cerrar el proceso judicial inculcando a los dos presos inocentes, consumando la violación a las garantías de las víctimas.

Fue entonces que se articuló una iniciativa cívica, ya no sólo de familias víctimas. Dicho espacio civil fue la Red Ciudadana de NO Violencia y Dignidad Humana, integrada con el fin de apoyar a las familias y colaborar en el proceso de abogacía internacional ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). En marzo de 2002 se interpusieron las quejas ante la CIDH por los hechos del Campo Algodonero, en relación con tres víctimas, dado que se contaba con mayor certidumbre en la identificación de la familia hacia los restos de la joven asesinada. Las tres peticiones en cuestión fueron por los asesinatos en perjuicio de las niñas Laura Berenice Ramos Monárrez y Esmeralda Herrera Monreal y de la joven Claudia Ivette González.⁸ Una observación de la Relatora de Derechos de las Mujeres de la CIDH señaló

una falta de confianza notable y generalizada con respecto a la administración de justicia en el Estado de Chihuahua. Por un lado, los familiares y sus representantes manifestaron consistentemente que no cuentan con la información básica y la asistencia que requieren para buscar justicia. Es evidente que esta falta de información juega un rol muy importante en la falta de confianza en el sistema de justicia. En varias entrevistas, familiares de víctimas y miembros de la sociedad civil manifestaron dudas sobre las bases de sustentación en las sindicaciones de personas supuestamente culpables. Además, en algunos casos específicos, los familiares manifestaron

8 En ese tiempo se gestionó una observación *in loco* de la CIDH a lo que procedió un Informe de esa instancia por la pertinencia de activar sus mecanismos de frente a la “escasa respuesta por parte de las autoridades del Estado de Chihuahua” ante los crímenes. Cfr. Altolaguirre, 2004.

incertidumbre sobre la identidad del cadáver identificado por las autoridades como el de su ser querido (Altolaguirre, 2004).

Las quejas se articularon en torno a las cuestiones referidas y para integrarlas se partió de la memoria de los hechos, un relato de las familias víctimas. En el transcurso del litigio los testimonios orales y los relatos volvieron a tener lugar, con la reconstrucción de hechos y la revisión crítica del actuar judicial.⁹ La revisión técnico-jurídica de los expedientes y la interlocución con las instancias del Sistema Interamericano tuvieron a la memoria y las narrativas de las familias como guía permanente y criterio de enfoque.

El litigio en la CIDH transcurrió por más un lustro, tras lo que se integraron otros agentes cívicos solidarios con las familias víctimas, que concluyó en la Sentencia de la CorteIDH en 2009. El proceso de abogacía fue arduo, agotador en varios sentidos para las familias y sus representantes. Ante ello, en el camino se desarrollaron estrategias de intervención para acompañar la construcción de memoria y el trabajo con el recuerdo doloroso de hechos, acumulándose experiencia en metodologías de comunicación, acción humanitaria e intervención educativa en derechos humanos. La atención a la palabra y al testimonio trajo consigo esos aprendizajes y saberes.

Esas estrategias de intervención y acciones en pro de la familia tenían un papel de contención emocional y sanación en la medida de lo posible. Fueron acciones cruciales ya que los derechos de las víctimas eran violentados, no se garantizaron por el actuar judicial que en contraparte operó formas de tortura psicológica, desprecios y maltratos hacia ellas, con acosos, hostigamientos y violencias. En ese sentido fue que la comunicación con las familias y la atención a su narrativa de víctimas operó como red para la generación de testimonios para impulsar el proceso de abogacía, con recursos de atención emocional y de acción comunitaria.

El trabajo con la memoria, su oralidad y la gestión del testimonio de las víctimas debió ser también un proceso de intervención humanitaria pues los agravios a las familias debían atenderse, sortearse y situarse en el trayecto del litigio y para la gestión de los testimonios orales. En ese sentido, fue un enriquecimiento de las estrategias

⁹ En un momento del proceso varias madres de víctimas se articularon como una comunidad de memoria para construir testimonios orales sobre la violación de garantías en los casos de feminicidio, lo que permitió elaborar un documento para su comunicación al SIDH. Cfr. *De las torturas en las víctimas del feminicidio. Reporte de la violencia política y tratos inhumanos a las familias de niñas y jóvenes asesinadas en Ciudad Juárez para ser presentado a la CIDH*. Centro para el Desarrollo Integral de la Mujer A/Red Ciudadana de NO Violencia y Dignidad Humana. Junio 2007. Cfr. *Colección de testimonios orales de familias víctimas de feminicidio*. Mujeres por Juárez. Juárez/Red Ciudadana de No Violencia y Dignidad Humana, Junio 2007.

metodológicas conocidas de la Historia Oral. Al mismo tiempo que el testimonio favoreció recursos para el litigio desde el punto de vista de las víctimas se posibilitó el registro de las secuelas de victimización en las familias. Esos agravios fueron evidentes para otras observaciones, como en la atención de instancias multilaterales, como se documenta en CEDAW (2005).

La entrevista con un grupo de madres de las víctimas de asesinatos de violencia sexual resultó verdaderamente dramática e impactante. Es inconcebible que exista tal deshumanización y que personas tan humildes y tan golpeadas por la vida, lejos de recibir apoyo y consuelo, sean maltratadas, e incluso amenazadas y acosadas. La delegación escuchó testimonios que ponen de manifiesto arbitrariedades e irregularidades muy graves.

Esta perspectiva permitió que en el proceso de litigio se articularan otros usos y fines de las narrativas y testimonios, como lo fue la integración de Informes médico psicológicos y peritajes de los agravios y tortura psicológica a las familias víctimas. Desde el lugar de las víctimas y su palabra. La memoria y el testimonio dieron cauce a una agenda de justiciabilidad, del lado de las víctimas y acompañando su voz. Esto requirió del conocimiento de estos hechos y una propuesta epistemológica fundada en la esperanza y la atención absoluta a los intereses y necesidades de nuestras interlocutoras. Preñaron la escucha y orientaron la investigación con afán de revelar la vida, como un alumbramiento¹⁰ o un renacimiento social, la gestión de un cambio político. Para ello, una perspectiva multidimensional se puede operar con la métrica de las narrativas emergentes, las que contaban la historia de lo que pasó con una guía de justiciabilidad.

2.1. Haciendo vida de la memoria de injusticia. Criterios de intervención en derechos humanos. Lecciones aprendidas para procesos de reparación

El trabajo con la oralidad en procesos de intervención con víctimas debe seguir los criterios que señala Beristain (2004), que destaca que estas actuaciones deben orientarse desde la perspectiva psicosocial. Alentamos a que con ese criterio se trabaje la oralidad y la generación de narrativas. Para el caso del feminicidio, el trabajo con testimonios y la memoria implicó un proceso que debió abordarse con una estrategia de preceptos clínicos y políticos por la situación de las familias víctimas y de la política

10 Seguimos este constructo en el sentido de Capra, quien sugiere “iluminar y dar luz a la vida”, como proceso de cognición y de desarrollo de sistemas ecológicos.

en la región. Esta implicación se convirtió en un interés epistemológico que enriqueció la mirada y la observación del agente de producción de información y saber. Ese enriquecimiento se genera por la atenta escucha a la palabra de la otra/otro, haciendo que el conocimiento se vuelva comunicacional.

Otro criterio refiere a la responsabilidad de la atenta escucha y la prevención de la revictimización al activar la memoria. En el proceso judicial y de abogacía, la atención al acompañamiento de la víctima es oportuno para que el recuerdo y el testimonio puedan tener un papel de narrativas terapéuticas, donde sea viable la reducción de daños o la atención a efectos adversos en la salud mental de las familias y su comunidad. Se trata de que la narración de hechos se constituya como elemento de apoyo a la recuperación de la víctima y el proceso de justiciabilidad (Beristain, 2004: 387). Beristain (1999: 111) indica algunos principios que pueden orientar un proceso así:

- Acompañar el proceso, desde un compromiso humano y social.
- Promover una postura positiva, no revictimizando a los familiares.
- Facilitar la identificación colectiva.
- Tener en cuenta las explicaciones del contexto y el clima emocional
- Responder a las expectativas familiares y colectivas
- Tener en cuenta los factores prácticos que faciliten el proceso
- Cuidar las diferentes expresiones religiosas y culturales
- Vincular con los procedimientos judiciales
- Atender al impacto de las formas de reparación
- Tener una visión global

La experiencia de investigación fue en vinculación con una instancia civil de las que litigaron el caso en el SIDH. Con ese centro se convino en un punto de partida el “reconocer los procesos culturales y condiciones de vida de la gente: distinguirla como agente de poder y de su vida, como actora de cambio”. La reconstrucción de los acontecimientos traumáticos se ejerció en narrativas de intención terapéutica. Este quehacer genera un papel de cuidadoras/es de la palabra, sin lugar a ambivalencias epistémicas. Quien observa/escucha, como agentes de saber, se constituyen como guardianes del testimonio y sus defensores, como quien recibe un legado y debe protegerlo. Por ello, la palabra y la memoria conminan a algunas tareas a quien escucha, como son:

- Estar del lado de las víctimas y de la promoción de su bienestar, en aspectos de salud física, emocional, espiritual y social

- Impulsar la ampliación progresiva de los derechos de las víctimas y los recursos para la atención a las comunidades víctimas, con recursos jurídicos y judiciales.
- Evitar las formas de revictimización y de estigmatización en perjuicio de las víctimas del delito.

Estos criterios son útiles y políticamente necesarios. Puede ocurrir que de lo contrario, desde un círculo de protagonismo de un proyecto de investigación, la comunicabilidad y construcción de nuevos significados y sentidos en lo público no opere y no se favorezca la identificación y construcción de las víctimas (o quien sea nuestra interlocutora) como sujetos políticos. Por eso ocurre que se encuentran versiones de las familias víctimas, se habla de ellas y de sus casos, pero no con ellas ni para ellas y su poderío y bienestar; se habla de sus situaciones, sin ellas, pero a veces en nombre de ellas y suplantándolas.

Ante esta violencia política prevaleciente, propiciar una política de investigación desde las víctimas es fundamental, con una revolución en la comprensión de las técnicas e instrumentos y las estrategias metodológicas. Y la oralidad, la memoria y el testimonio ayudan a hacer Historia. En esta frontera, donde necesitamos la utopía, hasta el 2013 no se sabe si han cesado los crímenes seriales o si lo que sucede es que no aparecen los cuerpos y se deshacen de los cadáveres de formas diferentes a las que han prevalecido, pues las jóvenes siguen desapareciendo. Las condiciones de producción socio-criminal del feminicidio aún perviven. Pero el testimonio de las familias es el fermento de la verdad histórica siempre necesaria.

Referencias

- Álvarez de Lara, R.M. (2003). *La memoria de las olvidadas: las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, México: UNAM.
- Altolaguirre, M.B. (2004). "Situación de los Derechos Humanos de las mujeres: el caso de Ciudad Juárez", en Martín, C. *et al.* Derecho Internacional de los Derechos Humanos, México: Fontamara
- Amnistía Internacional. (2003). *Muertes Intolerables. Diez años de desapariciones y asesinatos de mujeres en Juárez y Chihuahua*. Agosto 2003.
- Anaya, A. y Medellín, X. (Comp.) (sfe). *Compilación de instrumentos básicos de la Corte Penal Internacional*. México: UIA.
- Arjona, A. (2004). *Juárez, tan lleno de Sol y desolado*. Delicias: Chihuahua Arde editoras.
- Belausteguigoitia, M. y Araceli, M. (1999). "Fuga a dos voces. Ritmos, contrapuntos y superposiciones del campo de los estudios de género y la educación", en Marisa Belausteguigoitia y Araceli Mingo (comp.). *Géneros Prófugos*, México: UNAM, pp. 13-53.
- Beristain, C.M. (1999). *Reconstruir el tejido social*. Barcelona: Icaria.

- _____ (2004). “Salud Mental y Derechos Humanos: Una perspectiva crítica de la ayuda humanitaria y la cooperación”, en Luis de la Corte *et al. Psicología y Derechos Humanos*, Barcelona: Icaria, pp. 385-412.
- Benítez Rohry, C.A. *et al* (1999). *El silencio que la voz de todas quiebra*, Chihuahua: Ed. Del Azar.
- Capra, F. (1998). *La trama de la vida*, Barcelona: Anagrama.
- CEDAW (2005). *Informe de México producido por el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer bajo el Artículo 8 del Protocolo Facultativo de la Convención y respuesta del Gobierno de México*.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2003). *Situación de los Derechos Humanos de la mujer en Ciudad Juárez, México: El derecho a no ser objeto de violencia y discriminación*. Secretaría General de la Organización de Estados Americanos, Washington, D.C.
- Comisión para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en Ciudad Juárez/El Colegio de la Frontera Norte (2006). *Sistema socioeconómico y geo-referencial sobre la violencia de género en Ciudad Juárez. Análisis de la violencia de género en Ciudad Juárez, Chihuahua: propuestas para su intervención*, México: El Colegio de la Frontera Norte/SEGOB.
- De la Rosa, P. (2004). *Antígona, las voces que incendian el desierto*, en de la Mora, G. *Cinco Dramaturgos Chihuahuenses*, Juárez: Fondo Municipal Editorial Revolvente del Municipio de Juárez.
- Dietz, M.G. (2001). “El contexto es lo que cuenta”, en *Ciudadanía y feminismo*. México: Debate Feminista, pp. 3-32.
- Fariñas, M.J. (2004). *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos y Ciudadanía*. Madrid: Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”-Universidad Carlos III de Madrid.
- González, S. (2002). *Huesos en el desierto*. Barcelona: Anagrama.
- Jolin, E. (1997). “Los derechos y la cultura de género”, en Hola, E. y Portugal, A.M. (Eds.). *La ciudadanía a debate*. Santiago de Chile: ISIS Internacional.
- Limas, A. (2004). “Minorías postnacionales en la globalización: el femicidio en Juárez del 2002. Minorización de categorías culturales. El sentido del capital multinacional”, en González, M. (Coord.). *Las muchas identidades*, México: Ed. Quimera, pp. 225-250.
- _____ (2007). “México: Derechos Humanos e Intervención Psicosocial: del femicidio y las exhumaciones de víctimas en Ciudad Juárez”, en Pérez-Sales, P. y Navarro, S. (Coord.). *Resistencias contra el olvido*, Barcelona: Gedisa, pp. 267-284.
- _____ (2009). “La situación de los Derechos Humanos de las Mujeres en Chihuahua. Del femicidio y su litigio ante la Corte Interamericana”, en Orozco, V. (coord.). *Chihuahua Hoy 2008*. Juárez: UACJ.
- Limas, A. y Limas, M. (2010). *Seguridad y equidad social y de género. Consideraciones sobre un índice y estudios de caso en Ciudad Juárez 2009*, Juárez: UACJ-INDESOL.
- Monárrez (2000). “La cultura del femicidio en Ciudad Juárez, 1993- 1999”, en *Frontera Norte*, vol. 12, enero-junio, 2000. pp. 87-117.
- Ravelo, P. (2005). “Hacia una reconceptualización del femicidio en Ciudad Juárez”, en *Comisión especial para Conocer y Dar Seguimiento a las investigaciones Relacionadas con los Femicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada. Femicidio, justicia y derecho*, México: Cámara de Diputados LIX Legislatura, pp. 219-228.

- Russell, D.E.H. (2005). “Definición de feminicidio y conceptos relacionados”, en *Comisión especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Feminicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada. Feminicidio, justicia y derecho*, México: Cámara de Diputados LIX Legislatura, pp. 135-149.
- Segato, R.L. (2007). “¿Qué es un feminicidio?”, en Belausteguigoitia, M. y Melgar, L. *Fronteras, Violencia, Justicia*, México: UNAM-UNIFEM.
- _____. (2004). “Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura del cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez”, en Vericat, I. (Ed.). *Ciudad Juárez, de este lado del puente*, México: Epíkeia.
- Vericat, I. (2004). *Ciudad Juárez: De este lado del puente*, México: Epíkeia.
- Washington, D. (2005). *Cosecha de Mujeres*, México: Océano.

TIEMPOS DE UTOPIA: UN PROYECTO COMUNITARIO INCONCLUSO DEL MOVIMIENTO DE IZQUIERDA REVOLUCIONARIO EN CUBA Y CHILE

Cecilia Millán La Rivera¹

Introducción

A principios de los años setenta, cientos de chilenos deben irse de Chile debido al exilio impuesto por la dictadura de Augusto Pinochet², entre ellos, un grupo de militantes del partido de izquierda, Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) y sus familias. Desde el exilio, a fines de los años setenta la cúpula del MIR decide que es necesario entrar clandestinamente a Chile para apoyar la resistencia. En ese contexto un grupo de militantes decide que los hijos e hijas de esos padres se quedaran en Cuba a cargo de otros padres, también militantes del MIR. Esa propuesta fue denominada Proyecto Hogares.

Esta historia muestra las experiencias de un grupo de militantes de izquierda y sus familias, en Cuba y Chile. Narración que ilustra particularmente el fenómeno de los vínculos y de sus rupturas genealógicas, en una época de cambios y sueños que flotaban en el aire pudiendo ser respirado.

En este texto se busca analizar, pero sobre todo describir desde los propios protagonistas un fragmento de realidad³ que responde parcialmente a las siguientes preguntas: ¿qué fue el proyecto hogares?, ¿cuál era la visión de sujeto que se quería formar en ese proyecto?, ¿cuáles son los aspectos significativos de esa experiencia? y ¿cómo la dictadura provocó disoluciones, que afectaron en particular a los adultos y niños/as de ese proyecto? Finalmente se busca, a partir de lo anterior, articular las respuestas que emergieron con el entorno histórico y político que contiene y explica parte de ese proyecto.

1 Licenciada en Antropología, Universidad Austral de Chile. Magíster en Investigación Social y Desarrollo, Universidad de Concepción-Chile. Estudiante de Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México. Autora de diversas publicaciones. ceciliapazmlarivera@yahoo.com

2 Militar chileno que encabezó la dictadura militar en Chile (1973-1990), asumiendo ese año el cargo de Comandante en Jefe del Ejército.

3 El análisis se hace a partir de los testimonios que se dan en el documental: El edificio de los chilenos de Macarena Aguiló y de las conversaciones que la investigadora tuvo con algunos de los protagonistas de esta historia y en menor medida de su propia experiencia en el proyecto hogares.

Es importante señalar que con este análisis se busca apenas comprender una experiencia muy particular que marcó a sesenta niños y a sus familias. Este documento es sólo la punta del iceberg, ya que aún se requiere de mucho diálogo y reflexión que invite a una inmersión profunda en las aguas cálidas de Cuba y frías de Chile.

El texto comienza rescatando las nociones de la memoria y el olvido desde los mensajes simbólicos de la mitología, que permiten un acercamiento a diversas formas de comprensión de aquellas nociones. Así lo demuestra la mitología hindú y griega. Se continúa con una breve descripción teórica de la tríada: memoria, recuerdo y olvido. Y se finaliza con un acercamiento al testimonio de un grupo de militantes de izquierda y de sus familias.

1. Elogios a la memoria y al olvido

Mircea Eliade, filósofo e historiador de las religiones y especialista en los mitos rumano, cuenta que en la tradición hindú se relata la historia de Matsyendrnath, quien se enamora de una reina perdiendo su identidad. El discípulo al enterarse del olvido de su maestro y por tanto de su posible muerte desciende al reino de Yama (muerte). Allí busca el libro del destino para borrar el nombre de la lista de los muertos. Luego, a través de una danza le canta canciones enigmáticas que le permiten a Matsyendrnath recuperar su memoria. En esta historia el amor físico produce el olvido, amnesia que se transforma en muerte, pero se revierte a través de la anamnesis (recuerdo) que permite el despertar. El relato de Matsyendrnath describe el estar-ser de la ignorancia como una maldición (Eliade, 1966).

Los relatos gnósticos sobre el olvido muestran como ese estado implica un quiebre con el propio ser, una desconexión de la realidad, un vivir en el inconsciente, despojado de las raíces (Guevara, 2009). Para los gnósticos es necesario recordar lo que sucedió en los tiempos míticos para comprender y también para terminar con el sufrimiento humano. Recordar es un despertar (Eliade, 1966).

La literatura y cosmovisión hindú muestra la liberación del ser humano a través de la memoria (*mneme*), el recuerdo, el ser despertado. Para ellos los dioses caen del cielo cuando la memoria no está. El olvido representa la desorientación, la ignorancia, el cautiverio, la muerte, la perdición de sí mismo porque se ignora quién es. En cambio, a través del recuerdo el ser se libera porque logra encontrarse consigo mismo. Siendo memoria análoga a libertad (Eliade, 1966).

En la mitología griega la diosa de la memoria Mnemosine madre de las Musas, es quien sabe lo que fue, será y vendrá. Gracias al canto de las musas, el poeta recuerda los orígenes. De tal modo, Mnemosine le concede al poeta contactarse con el otro

mundo, entrar y salir. Por eso el olvido es semejante a la muerte, porque los muertos son quienes han perdido la memoria y han pasado por la fuente de Leteo (el olvido). En la doctrina de la trasmigración eso cambia y la fuente de Leteo concede también la memoria en la reencarnación del alma a la tierra. Permitiendo el recuerdo tanto histórico, como individual (Eliade, 1966).

En la tradición griega platónica el recordar es una virtud para quienes han olvidado. La memoria, en cambio, sólo la conservan los seres perfectos, siendo memoria (mnemé) y recuerdo (anámnesis) dos cosas distintas. Para Platón aprender es recordar, es la vinculación con un saber previo a la existencia, del cual se separan a través del olvido al nacer. Para él la vida es de alguna manera también la muerte, siendo necesaria una búsqueda y un re aprender lo olvidado. En este caso “la anamnesis realiza su trabajo a contracorriente del río Leteo. Se busca lo que uno teme haber olvidado provisionalmente o para siempre” (Ricoeur, 2000: 48) a lo que Paul Ricoeur agrega certeramente, búsqueda que puede ser o no encontrada.

Tanto en la tradición hindú como en la griega, el olvido es asociado a la muerte, es una tragedia, un desconcierto y un despojo de sí mismo. Siendo la memoria y el recuerdo la posibilidad de libertad y de liberación del ser.

Nietzsche a diferencia de la tradición griega e hindú elogia el olvido. Considera que en los tiempos modernos se ha llevado a cabo una apología de la historia que ha hipertrofiado al ser humano, no permitiéndole avanzar. Se ha desarrollado un grado de cientificidad de la ciencia histórica que devora, provocando la propia muerte de la historia que se petrifica (Nietzsche, 2000).

Nietzsche hace la analogía con los animales dichosos quienes viven sólo el presente, sin dolor. De alguna manera señala que lo a-histórico nos protege, siendo necesario aprender a olvidar para ser feliz. Sólo en el olvido es posible crear. El exceso de memoria encadena. Este autor reivindica el olvido a pesar de que reconoce que es parte de la naturaleza humana, sin embargo, considera que es urgente más que nunca recurrir a ella (Nietzsche, 2000).

Nietzsche considera que existe un exceso de historia y de memoria actual, siendo necesario más que nunca la desmemoria activa que “combata” esa abundancia que aniquila al ser humano. Demasía que vuelve al ser humano, en un ser inseguro, ensimismado, incapaz de crear, viviendo en la sombra, oculto tras máscaras y auto-denominaciones de científico, político, artista, etc. (Nietzsche, 2000).

Con lo dicho este autor no niega la historia ya que reconoce que ella liberó al hombre, sin embargo, hoy no lo hace, pudiendo sólo las personalidades fuertes resistir a la exacerbación actual de la historia. La crítica es a la historia contemporánea que rechaza y reacciona de manera hostil a todo lo nuevo. Si la historia “sirve al

pasado hasta el punto de debilitar la vida presente,...cuando el sentido histórico ya no conserva la vida sino la momifica, entonces el árbol muere de modo no natural, disecándose desde la cúpula hasta las raíces” (Nietzsche, 2000: 63).

Lo interesante y novedoso del planteamiento de Nietzsche es el rescate del olvido⁴, cuando lo que se ha intentado casi siempre es luchar en contra de él a través del recuerdo (anamnesis) y la memoria (mneme). Él hace una apología al olvido en momentos en que la historia esclaviza, paraliza e inhibe al ser humano en la creación y por tanto en su grandeza. Por eso los modernos según él, no han sido capaces de crear nada nuevo, volviendo una y otra vez al pasado momificado, situación que no libera (Nietzsche, 2000).

El planteamiento de Nietzsche genera una fisura y una salida distinta con respecto al olvido. Siendo no una maldición, sino una salida al estado actual, por una parte una liberación del dolor y por otra parte una posibilidad de creación. Propone un olvido creador. En ese sentido su apología al olvido, que trasciende al que es constitutivo del ser humano, no es sólo una crítica a la época actual, sino además una provocación e invitación a crear un nuevo ser y una nueva forma de estar en el mundo (Cassigoli, 2010).

En esta breve descripción de distintas concepciones de la memoria y el olvido se rescata la apología ancestral de la memoria y del recuerdo a través de la mitología griega e hindú. Ambas concepciones resaltan la importancia del recuerdo como un elemento de identidad y de encuentro con uno mismo, que orienta. También como canal de libertad y de liberación. Como contraparte está la propuesta del olvido planteado por Nietzsche, como un acto de liberación también, pero en otro sentido. Una autonomía que permite dejar atrás las ataduras del pasado, para superar y reparar los daños y trascender lo establecido. Ambas visiones como etapas distintas de un proceso de comprensión y sanación, permiten un acercamiento y un descenso a la experiencia que se intenta reconstruir y recordar en este documento.

2. Memoria, recuerdos y olvido

En el texto de Paul Ricoeur: *La memoria, la historia y el olvido*, se realiza una exhaustiva revisión de la representación del pasado desde distintos autores y enfoques. Dicho autor parte señalando que tanto la memoria como el recuerdo corresponden al pasado. Dicho de otra manera, ambas nociones dan cuenta sobre lo dado-presente,

4 Otro ejemplo en un contexto totalmente distinto es el elogio al olvido de los atenienses en el siglo V, a quienes se les prohibía recordar las derrotas en las batallas y desgracias (Cassigoli, 2010).

en un tiempo que fue. La memoria suele ser caracterizada en singular a diferencia del recuerdo que se presenta en plural, decimos tener recuerdos (Ricoeur, 2000).

Recuerdo, memoria y olvido son parte de una misma constelación. Todo recuerdo y toda memoria contienen también partes de olvido, “acordarse es en gran medida olvidar” (Ricoeur, 2000: 567). Agustín llega a decir que hay recuerdo de la memoria como recuerdo del olvido (Ricoeur, 2000).

Agustín enfatiza el proceso individual de la memoria. Los recuerdos son únicos e intransferibles. Son recuerdos del pasado, pero de mi pasado, lo cual permite la continuidad de la identidad del individuo. Esa experiencia única del pasado permite a su vez una orientación hacia el futuro y también a la inversa (Ricoeur, 2000).

Maurice Halbwachs a diferencia de Agustín, bajo la influencia de Durkheim considera la memoria como colectiva. Señala que sólo recordamos con otros ya que los recuerdos siempre involucran a más personas. De hecho los primeros recuerdos son siempre compartidos, siendo los de la infancia el mejor ejemplo. Nacemos junto a otros. Por consiguiente este autor asegura que no es posible recordar solo. La memoria es siempre compartida (Ricoeur, 2000).

La memoria está asociada a la vida y el olvido a la muerte. Si bien, vida y muerte son opuestas, el olvido no lo es de la memoria ya que siempre está presente en ella, luchando en contra de ese olvido. La función principal de la memoria es recordar para no olvidar: el *deber no olvidar* (Ricoeur, 2000).

Paul Ricoeur distingue dos tipos de olvido: *destrucción de las huellas* y *olvido de reserva*. El primero es un olvido por destrucción, ya sea por razones psíquicas o cerebrales, corresponde a un estado irreversible. El olvido de reserva, en cambio, es reversible. Obedece a una memoria manipulada e impedida. La manipulación de la memoria puede ser por un abuso ideológico de la memoria, que se puede expresar a través de la historia oficial que despoja de una narrativa a los propios actores sociales. También se puede dar un olvido pasivo o activo, a través del cual se busca huir o evitar una memoria en particular. Olvido que se asocia a la amnistía que busca una “terapia social” y no la verdad. Tanto la narración como la memoria contienen en sí mismo un olvido, ya que es selectivo de manera consciente o no, más aún cuando lo que se relata es un drama. Narrar un drama siempre será olvidar otro (Ricoeur, 2000).

3. Rescate de las experiencias

Frente a lo sucedido en dictadura en Chile, la mitología griega e hindú con sus simbolismos nos dan una opción, como también el planteamiento de Nietzsche nos da otra. Son dos caminos distintos, pero no contradictorios pudiendo converger. Se

rescata desde la tradición griega e hindú el recuerdo como virtud y como aprendizaje. Recuerdo que se opone a la ignorancia del pasado, que desarraiga cortando las raíces, impidiendo dar forma y expresión a la potencialidad del ser humano.

Como todo árbol los seres humanos necesitan de raíces sólidas que sostengan su crecimiento fuerte y sano. Eso exige la (re)lectura cotidiana y social crítica de las experiencias, de lo acontecido y vivido. En ese sentido, es necesario luchar en contra del olvido *de reserva* no el de *destrucción de las huellas* que es parte de la naturaleza humana. A partir de ese proceso de reflexión es posible empezar a construir, invitación que hace Nietzsche, permitiendo también —posiblemente— la liberación del dolor.

Una forma de rescatar la experiencia⁵ es su definición etimológica en alemán: viaje. Desde esa perspectiva recordar las experiencias invita a un viaje en el que se enfrentan las propias contradicciones y armonías, es una invitación a despertar como dirían los griegos e hindúes en sus mitologías. La vida es eso, un viaje lleno de sentido que marca rumbos y subjetividades particulares y paradójicamente también colectivas (Larrosa, 2003). El “saber de experiencia enseña a vivir humanamente” (Larrosa, 2003: 35). Esa frase es fundamental y trascendental, rescatar el recuerdo de la experiencia como aprendizaje de lo humano.

Si bien Jorge Larrosa (2003) advierte que lo que se vive hoy es una destrucción de la experiencia, primando lo falso del ser, se discrepa de él ya que la experiencia no ha sido aún destruida del todo. Creer eso significaría decir que el ser humano ha dejado de ser y no se está de acuerdo con eso. Hoy se está cargado de una experiencia que tiene un sentido particular, que es precisamente el no sentido, que es dislocarnos con nuestro ser, pero eso en sí mismo es una experiencia llena de sentido también, que explica en parte la angustia e incertidumbre del día a día. La vida del ser-humano es en la medida que tiene experiencia y le da sentido. Tal experiencia y sentido debemos reconocer hoy se ha mutilado, a través del silencio y el olvido, pero no se ha destruido y no se destruirá porque es constitutivo de la naturaleza humana.

Develar la experiencia de lo sucedido sirve como acto individual de reencuentro con la propia historia. Reencuentro que permite procesar y expresar los aspectos emocionales como son la rabia, pena, resentimiento, etc. También manifestar las alegrías emanadas del afecto, compromiso, solidaridad, valentía. Como acto social la memoria permite una reconstrucción crítica de la historiografía, que dé cuenta de la realidad múltiple, con sus diferencias y matices. Memoria que también muestra las instituciones y relaciones sociales existentes hoy. El recuerdo colectivo hablado tam-

5 En alemán experiencia es *Erfahrung* que tiene la misma raíz que *Fahren* que se traduce normalmente por viajar (Larrosa, 2003: 34).

bién es, en cierto modo, un acto de denuncia que debiese tener su mayor expresión en la justicia.

En el caso de Chile con la transición a la democracia que fue la continuidad de la dictadura, se privilegió el olvido, el futuro por sobre el pasado. Se intentó dejar atrás conflictos y diferencias como si sólo el olvido silenciado pudiese reparar y aunar la división social. Olvido que pareciese ser más bien un silencio (auto) impuesto. Silencio que perdura si no hay voluntad de oír, si hay una historia silenciada, si con el recuerdo regresa el dolor, las pérdidas, el fracaso. Por eso, a veces, el olvido es un antídoto frente a la vida que repara las experiencias dolorosas.

La “opción” de olvido y desmemoria en Chile no ha permitido revisar lo sucedido, ni menos fortalecer los vínculos sociales, consolidado por un modelo ideológico neoliberal que enaltece al individuo por sobre lo colectivo. El problema de la pérdida del pasado como se ha hecho, se ha transformado en una mala memoria parafraseando a Marco Antonio de la Parra. Un pedazo de Chile no quiere mirar, ni hablar del pasado, pero está presente como una sombra que dependiendo de la posición aparece o se esconde, estando siempre ahí. Se vive una desmemoria por silencio, pero no por olvido, lo que se refleja aún en las diferencias siderales que se mantiene sobre lo ocurrido (Lechner y Guell, 1998).

Cuando se opta por el silencio y a la larga por el olvido debido a traumas sociales en pos de la cohesión social, lo que suele mantenerse son las mismas divisiones existentes que se quieren a la fuerza omitir. Lo mismo puede suceder a nivel individual. Muestra de aquello es lo sucedido en Chile, aún después de treinta y nueve años de ocurrido el Golpe Militar perduran las diferencias, los dolores, como también las justificaciones indefendibles sobre las muertes y las desapariciones en dictadura.

Lo sucedido aún se percibe en el dolor, siendo palpado en el cuerpo social. Daño que se repara, en parte, a través de un proceso individual y también colectivo, siendo la justicia un componente central, además del diálogo entendido como un reconocimiento legítimo del otro y un espacio abierto a la reflexión de las propias experiencias. La importancia de recordar y de rescatar las experiencias está en la liberación de la subjetividad individual en relación a otras subjetividades, permitiendo el diálogo. Un proceso de intersubjetividad que permita aceptar los fragmentos de realidad y la multiplicidad de experiencias y sentires. Siendo un proceso colectivo que permite dar sentido a lo que se es y a lo que ha sucedido.

Chile es un espejo trizado que no ha podido recomponerse⁶. Las partes del espejo reflejan las distintas lecturas de lo sucedido, de los vencidos y los vencedores.

6 Parafraseando el título del libro de José Joaquín Brunner: Un espejo trizado. Ensayos sobre culturas y políticas culturales.

Fragmentos que por mucho (o poco) que se intente reparar buscando la unión de sus partes, mantiene sus fisuras. Situación que perdura porque lo sucedido fue traumático y silenciado en pos de la ficticia unión nacional en post-dictadura.

4. Un proyecto inconcluso: Hogar(es)

La comprensión de un Chile trizado hoy, exige un retorno al pasado que lo explique y que también dé cuenta desde donde emerge la historia que se quiere recordar en este texto: Proyecto Hogares.

El Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) nace en 1965 en la ciudad de Concepción en Chile. Ese Movimiento estuvo compuesto por universitarios de las juventudes socialistas y de otros grupos marxistas que tenían diferencias con los partidos políticos de izquierda y que consideran que luego de las elecciones de 1964 (siendo electo el demócrata cristiano Eduardo Frei Montalva) e inspirados por la Revolución Cubana, la vía electoral no es el camino para alcanzar el poder y sí lo es la vía armada (Alvear, 2003).

Es una época que divide a la izquierda claramente en dos grupos: *los reformistas y los revolucionarios* (Pinto, 2005). Si bien la mayoría de los análisis sobre la izquierda en ese tiempo, se centran en las divergencias y conflictos que existieron en ese período (Moulián, 2005), es importante reconocer que hubo una concordancia discursiva entre los fines que se perseguían, tanto por parte de la izquierda institucionalizada que apoyó a la alianza de la Unidad Popular, como la no institucionalizada como fue el MIR. La izquierda en su conjunto anheló y buscó un tipo de sociedad: socialista, anti-imperialista, humanista e igualitaria. Fue una época en que todos los partidos de izquierda creían en una transformación radical, que se llevaría a cabo a través de la Revolución. Las diferencias estuvieron en la forma de hacer dichos cambios (Pinto, 2005).

Como resultado de lo acontecido, el 11 de septiembre de 1973 en Chile se da un Golpe de Estado que se suma a otros que habían comenzado a ocurrir en América Latina. A partir de ese quiebre institucional se instaura un modelo económico que redefinió las relaciones entre estado, economía y sociedad, respaldado por los *Chicago Boys*⁷ (Huneus, 2002).

7 Se les llama así a economistas formados en la Escuela Económica Universidad de Chicago. Siendo Milton Friedman ideólogo neoliberal con orientación neoclásica y monetarista uno de los principales profesores de esa escuela. Friedman tendrá una influencia decisiva en políticas llevadas a cabo en la dictadura militar de Pinochet (Klein, 2010).

A diferencia del mito existente en Chile que se centraba en un país ejemplar por su democracia ininterrumpida, minimizando los conflictos que hubo a lo largo de la historia, la mayoría de los chilenos y chilenas apoyaron el Golpe de Estado, pensando que sería durante un período breve y sin violencia (Meller, 1998). La dictadura duró diecisiete años, siendo una de sus características, sobre todo en los primeros años, la brutal y excesiva violencia aplicada por servicios de seguridad, militares y policía, que se tradujo en torturas, muertes y exilios (Huneus, 2002).

Como ya se mencionó en la introducción en ese contexto, los militantes del MIR en el exilio deciden a fines de la década de 1970, que sus integrantes deben entrar clandestinamente a Chile para apoyar la resistencia contra la dictadura militar de Augusto Pinochet. Frente a ese escenario surgió la interrogante de qué hacer con los hijos e hijas de padres militantes clandestinos que entrarían a Chile. Nace la propuesta denominada Proyecto Hogares que buscaba acoger en Cuba a todos los niños y niñas que quedarían alejados por un determinado tiempo de sus padres. El proyecto buscó construir una familia colectiva que pudiese criarlos, construir un nuevo tipo de relación con ellos y un nuevo sujeto⁸. Del cuidado de los niños y niñas quedaron a cargo otros militantes del MIR llamados padres sociales. Este cuidado duraría mientras sus padres biológicos estuvieran en Chile, hasta que pudieran regresar a buscarlos. Hay quienes nunca volvieron porque fueron muertos en dictadura.

Esa propuesta se gestó en Alemania, Francia, Inglaterra, entre otros países, lugar de residencia de los exiliados del MIR. Para llevar a cabo ese proceso se decidió reunir a todas las familias en Bélgica, lugar donde previa concreción del proyecto, un psiquiatra chileno se encargó de velar y minimizar los posibles impactos de la separación entre padres e hijos, trabajar el duelo de separación, acompañar en el proceso de doble pertenencia a una familia biológica y a una social. Es un proyecto que nació en Europa, pero que se concretó en Cuba.

Los militantes clandestinos que partieron a Chile y los que se quedaron en Cuba, estaban convencidos de que era posible derrotar la dictadura y construir un nuevo tipo de sociedad. Eran tiempos en que la fuerza de la historia y de la ideología era mucho más poderosa que las cadenas de la tradición que establecían que uno debía quedarse con su familia y cuidar de ella a su lado. Era un tiempo de revolución en el que ideológica y materialmente se quería quebrar lo establecido para construir una sociedad más justa e igualitaria. Lo descrito también se expresó en la literatura, ejemplo de ello son los textos de Milan Kundera, quien relata al sujeto revolucionario,

8 En una futura investigación se ampliará este contenido, profundizando en los objetivos del proyecto, que dé cuenta de la construcción de un nuevo sujeto y de una tipo de familia.

personaje que se inserta en una realidad con mayúscula, no centrado en los detalles del cotidiano vivir, lo cual refleja parte de la generación de esos años (Muñoz, 2004).

Es un momento histórico en el que las subjetividades y conductas de parte de la generación de jóvenes están impregnadas de las ideas revolucionarias. No hay que olvidar que el siglo pasado se caracterizó por la explosión de distintas revoluciones, lo cual generó cambios económicos y políticos en distintos países. La Revolución Mexicana en 1910, la Revolución China en 1911, la Revolución Rusa en 1917, la Revolución Cubana en 1959 y la Nicaragüense en 1977 lo que provocó el deseo de cambios revolucionarios, y la creencia firme en su opción y viabilidad (Arrate, 2003).

Tal descripción en Chile tuvo su máxima expresión en la Unidad Popular. Período en que se creyó posible cambiar la sociedad en términos económicos y políticos, sin hacer uso de la armas, dando origen a la llamada “vía chilena al socialismo”. Postura no vista con anterioridad en ningún país, ni siquiera en Cuba, referente Latinoamericano del cambio de sociedad (Zemelman, 2003). La Unidad Popular cuestionó el orden establecido modificando la visión de las posibilidades (Zemelman, 2011). Por consiguiente, fue un momento histórico en que se podía soñar, pero más aún se podía concretizar ese sueño. Siendo un período cargado de euforia y también de “locura”.

Cuando viene el Golpe de Estado, esa euforia y optimismo se mantienen a pesar de lo ocurrido. Se conserva la motivación y el compromiso por la transformación de la sociedad. Se confía en la radicalización social y política que transformaría al mundo (Cottet, 1994).

El Proyecto Hogares es producto del contexto descrito, una realidad cargada de efervescencia política y utópica de un futuro mejor. Se intentaba combinar una realidad mayor con la cotidianidad de los niños y niñas. De ahí el esfuerzo de armar un proyecto utópico en que se buscaba como señalan sus protagonistas formar “*una gran familia...un ser humano integral...creyendo en una utopía fuertemente, con mucha energía y hacerlo de corazón también*”. Una pareja de padres que entró clandestinamente a Chile, recuerdan que el proyecto buscó nuevos

modelos de vida, de relaciones de pareja, relaciones con los hijos...educar niños que tuvieran la capacidad subversiva, capacidad de resistencia frente a los valores dominantes, frente al consumo, frente al individualismo, frente a la competitividad por el dinero...niños que tengan derecho a opinar, a defender sus derechos, que además de derechos tengan responsabilidades.

Un padre social muestra el sentir de esa época *“estábamos pensando en el triunfo, en la revolución, en el ministerio de la familia, discutiendo sobre el ministerio de la familia que íbamos a formar, porque íbamos a ganar”*. Ese convencimiento de cambio, se expresa en una carta mandada desde Chile por una madre a su hija, *“ha sido hermoso ver como miles de personas han salido a las calles a pesar del temor y amedrentamiento que sufren día a día, salieron con decisión y confianza que es la única manera de ganar fuerzas”*.

La esperanza de construir otro tipo de sociedad se sustentó en la convicción de la crisis del capitalismo, avalado por un conocimiento científico que respaldaba la ley de la historia, que era universal y válido en cualquier lugar y en cualquier momento. La historia mostró que no existen leyes y que es posible retroceder (Zemelman, 2011) siendo una gran lección del siglo XX.

Paralelo al optimismo histórico que decaería al pasar de los años debido a la represión y a los logros no conseguidos en Chile, fueron detenidos y desaparecidos miles de chilenos. Dicha situación les sucedió a muchos padres del Proyecto Hogares que creyeron poder volver a buscar a sus hijos a Cuba y no pudieron. Una madre social recuerda y dice que

‘Todos los niños sabían, yo creo, sentían, porque se alborotaban y estaban atentos...eso se siente en el ambiente,...se siente la alegría cuando vienen llegando contento, ¿cómo no se va a sentir el dolor? Tú te imaginas esas caritas esperando la noticia, que cayó preso el papá o que lo acribillaron a bala

Fue una época de tempestad cargada de mucha fuerza e intensidad, siendo imposible la reflexión pausada. No había tiempo para detenerse. Sumado al torbellino sociopolítico que se vivía, los textos políticos predecían de manera escatológica lo que sucedería: el socialismo. En ese contexto los análisis políticos se transformaron en discursos dogmáticos no pudiendo captar en su totalidad lo que estaba sucediendo (Zemelman, 2011). Era seguir al pie de la letra lo que decía la teoría y los documentos de análisis políticos. A pesar de esos documentos y de los grandilocuentes discursos utópicos, en Chile las muertes y desapariciones se mantenían. Dicho escenario en Chile afectó al proyecto en Cuba, como señala un padre social

se empieza a desmoronar cuando se empieza también a desmoronar el proyecto político...cuando en Chile no cambian las cosas, cuando en Chile los levantamientos no tienen mayor destino, cuando la insurrección parciales no se ven tampoco por ninguna parte, porque el pueblo no responde de la

manera que decían los documentos que tenían que responder,...o sea cuando la realidad fue más porfiada de lo que nosotros queríamos y nos mostraba que la cosa no caminaba por donde nosotros decíamos que caminaba.

La generación del '70 en Chile se caracterizó por su división, siendo una parte de ella abismalmente más golpeada que la otra. Ese sector creyó y apostó su vida por un proyecto que no tuvo los frutos que esperaban. Por otra parte, los hijos de ese fragmento de generación vivieron y sintieron de múltiples formas su experiencia en el proyecto en Cuba. Diversidad que se expresa en distintos sentimientos y emociones, que oscilan entre alegría y dolor con todos sus matices.

La alegría se cimentó en la posibilidad de haber tenido una cantidad de “hermanos sociales”⁹ que nunca en otra situación hubiese sido posible. La sensación de libertad que señalan haber respirado bajo la lluvia o mientras jugaban hasta altas horas de la noche. El aprendizaje de lo colectivo, de poder contribuir a otros y la satisfacción de aquello. La alegría de volver a ver a sus padres, quienes pudieron hacerlo y de agradecerles, en algunos casos, la decisión de haberlos protegido dejándolos en Cuba, mientras sus padres luchaban en contra de la dictadura en Chile.

La experiencia del dolor también estuvo presente como en todo fenómeno de desarraigo, de separaciones y de pérdidas. Dolor que se expresa en un sentimiento que se reitera, que es la sensación de abandono que tuvieron los niños y niñas del Proyecto Hogares. Si bien en algunos casos, existe una comprensión racional de la opción política de los padres, incluso un apoyo a esa decisión, también se vive la contradicción en el ámbito emocional de haber tenido que asumir un costo demasiado alto en lo afectivo y en lo familiar. Décadas después de lo sucedido, un padre reflexiona y reconoce

Una comunicación solamente a través de cartas no es lo mismo cuando se vive la cosa diaria. En definitiva uno va formando una relación,...más rica, en lo diario, en lo cotidiano, en la comida, en la muda, en las peleas, en las discusiones, en la cosa de la enseñanza, no sé. Ahí...se establece la relación más rico del punto de vista afectivo y emocional, desgraciadamente nosotros en ese período no lo tuvimos y por eso que lo hemos tenido que tratar de rehacer con posterioridad y eso de rehacer, hasta por ahí no más se puede rehacer, llenar digamos vacíos que son vacíos, ese es el problema.

9 También interesa en una futura investigación profundizar en torno al alcance de las relaciones de hermandad y si esos lazos se perpetuaron o no en el presente.

Los vacíos descritos por este padre pudieron ser reemplazados por el acompañamiento y el amor cotidiano de la familia biológica en algunos casos, ejemplo de ello, es el relato de un hijo que enaltece y enfatiza que sus padres lo estaban protegiendo,

Mis padres no me mandaron a los tiburones, no me dejaron botado... Honestamente salí muy beneficiado porque pudo haber sido dramática esta cuestión... y para algunos casos lo fue. Yo soy un beneficiado, soy un agradecido de que haya sido así, ¿cómo para ir a hueviarlos¹⁰ con el afecto, me cachai¹¹? Puede ser un poco frío lo que estoy diciendo, pero créeme que habían otras cosas, es decir, antes de que me dieran afecto yo quería volver a verlos y cuando los volví a ver, me bastó.

En otros casos la experiencia fue más dolorosa y lo sigue siendo como relata una hija social, quien no volvió a recuperar el vínculo afectivo con su familia

Yo tengo un hijo y quería desesperadamente tener un hijo para tener mi propia familia, el Valentín pa' mí es eso, él es mi familia. Mi mamá, mi papá, cada uno tiene su marido, su mujer, sus otros hijos y tienen una vida nada que ver que la que tuvieron conmigo, pero yo no me siento parte de ellos, de esa nueva vida que ellos construyeron. Hay algo un poco de celos, en el fondo no quiero ver como a ellos, a mis hermanos, les entregan todo lo que a mí no me entregaron, porque me duele, me duele cada vez que lo veo, entonces no quiero presenciarlo.

Además de los vínculos creados y en algunos casos rotos, la muerte al igual que en Chile estuvo presente en la vida de este grupo humano. Muestra de ello es lo que dice un padre social décadas después, que se pregunta, “*¿cómo estaba presente la muerte acá?, porque claro le tocó al Iván, a la Camila, a la Karina y al Germán, pero les podía tocar a todos... entonces ¿cómo estaba presente eso?*”. La muerte y la brutalidad en dictadura afectaron a muchas familias en Chile, también a los integrantes del Proyecto Hogares.

La constatación de tanta muerte por algo que no se alcanzó a construir, complejiza esa realidad. ¿Cómo se asimila una pérdida, una muerte en un contexto en que no se alcanzó el proyecto de sociedad por el que se luchó? Es difícil imaginar que hubiese sucedido si los vencedores hubiesen sido los vencidos. Imposible saber si la experiencia vivida por cada uno de los protagonistas de esta historia hubiese cam-

10 En Chile esa palabra equivale a molestar.

11 En Chile esa palabra corresponde a entender.

biado de color y de textura. De lo que sí hay constancia es que la historia reciente ha sido constantemente omitida de manera deliberada, como también tergiversada en su contenido¹². En el caso de la historia minúscula, hay relatos no contados y peligrosamente silenciados, como dice la hermana de la realizadora del documental de manera muy lúcida,

Yo creo que hay gente que no ha hablado nada, gente que no habla de lo que vivió, hay gente que no habla de cuánto le dolió perder todo o muchas cosas...la posibilidad de encuentros ha sido tan frágil que no vale la pena correr el riesgo de tensionarla por una conversación, que no se representa como urgente. Yo creo que es equivocado, en todo caso.

La opinión descrita devela mucho de lo que sucede en Chile hoy, es una sociedad frágil y tensionada, que teme agitarse y confrontarse revisando lo sucedido. La necesidad de hablar y de ser escuchado, no es para evitar que vuelva a suceder, eso es imposible de predecir, pero sí para recomponer el espejo trizado que permita traslucir otro Chile.

Un camino para recomponer el espejo trizado, son la temáticas ancestrales de la memoria y el recuerdo que reflejan las diversas mitologías que muestran sabiamente cómo a través del proceso de anamnesis es posible la libertad, la liberación del ser y el aprendizaje asumiendo las responsabilidades del pasado en el presente. Frente a todo lo descrito, es importante responder a la pregunta: ¿para qué recordar? Si a través del recuerdo se busca comprender, atenuar o terminar, en algunos casos, el sufrimiento humano provocado en contextos de dictadura, ese proceso exige asumir responsabilidades y compromisos a distintas escalas.

A nivel societal, se requiere que el Estado y quienes lo apoyaron en sus políticas represivas de detención, tortura y asesinatos, con desaparición en miles de casos asuman la responsabilidad en aquello, es decir, aceptar que se impuso de la manera más bárbara la fuerza sobre la razón y que ninguna diferencia, ni ningún temor, justifica el daño cometido a un país y a su gente. En suma, el proceso de recordar como búsqueda de reparación del daño, exige a nivel colectivo un reconocimiento de la responsabilidad en lo sucedido.

12 Muestra de ello es la reciente (febrero, 2012) modificación que se hizo a los textos escolares de historia en Chile, permitiéndose indistintamente el uso de la palabra dictadura o régimen militar, siendo conceptos distintos y en ningún caso sinónimos.

Tal situación lamentablemente no ha sucedido en Chile. No son suficientes los Informes institucionales, como los informes Rettig¹³ y Valech¹⁴. Se necesita una revisión y un reconocimiento de la saña contra quienes creyeron en un proyecto de sociedad distinto a lo que existe hoy, ideal genuino y aún válido. También es importante revisar de manera autocrítica qué sucedió, cuáles fueron las lecturas erradas y cuáles las correctas. Además se requiere justicia y un perdón sincero, que sólo puede ser expresado por quienes honestamente asume que la matanza no tuvo justificación.

Por otra parte, los vencidos requieren también hacer una revisión crítica de lo sucedido, proceso que exige recordar. Es necesario que se aprenda de lo acontecido, sobre todo si aún se tiene la esperanza de mejorar la sociedad chilena, aprendizaje que debiese ayudar a responder algunas de las siguientes preguntas, ¿cómo cambiar una sociedad en la que se hagan lecturas más certeras del acontecer nacional y de los sujetos?, ¿cómo sumar fuerzas para construir una sociedad distinta?, ¿cómo mejorar una sociedad sin dañar a los más cercanos, finalmente por quienes también se está luchando?

En el ámbito más personal, se necesita dialogar para reparar los daños. Diálogo que es tal, sólo si se construye desde un otro legítimo, siendo válidos los diversos sentires, que pueden incluir: rabia, comprensión, culpa, perdón, etc. Sólo a partir de ese proceso es posible construir un lazo afectivo más fuerte y sobre todo con menos daño.

Por consiguiente, el recuerdo como vivencia y exigencia de reparación exige una articulación de procesos individuales y colectivos, siendo fundamental analizar lo sucedido. Sólo así será posible construir una sociedad más sana. Como decía el Che Guevara, es necesario “ir sobre nuestros errores, machacar sobre ellos, analizarlos y que no se repitan”¹⁵, a lo cual agregaría que ese proceso sólo tiene sentido si lo que se busca es un futuro mejor, es decir, “una esperanza en el futuro que no significa mera-

13 Informe que describe la violación de derechos humanos entre 11 de septiembre de 1973 hasta el 11 de marzo de 1990. Se concluye que hubo 2.279 personas muertas, de los cuales 164 clasifican víctimas de violencia política y 2.115 violaciones de derechos humanos (Corporación nacional de reparación y reconciliación, 1996).

14 Es un informe que revisó el universo de quienes sufrieron privación de libertad y torturas por razones políticas entre septiembre de 1973 y marzo de 1990. Informe que aborda cómo se produjeron las detenciones y las torturas (Comisión nacional sobre prisión y tortura, 2004).

15 Esas palabras fueron dichas por Ernesto Guevara en un discurso el 31 de enero de 1962 en La Habana en Cuba. <http://bloguerosrevolucion.ning.com/profiles/blogs/el-che-y-sus-consideraciones>.

mente confianza en él, sino trabajo en el sentido de la construcción de ese horizonte emancipador”¹⁶ (Bloch, 2007: 14-15).

Referencias

- Alvear, F. (2003). “Partidos y Actores Políticos”, en Baño, R. *Unidad Popular, 30 años después*. Chile: LOM, pp. 89-103.
- Arrate, J. (2003). “Protagonistas y encrucijadas de la Unidad Popular”, en Baño, R. *Unidad Popular, 30 años después*. Chile: Lom, pp. 143-157.
- Arriagada, G. (2003). “La crisis de la Unidad Popular y la republica de 1925”, en Baño, R. *Unidad Popular, 30 años después*. Chile: Lom, pp. 129-143.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza 1*, Madrid: Trotta.
- Cassigoli, R. (2010). *Morada y memoria*, Barcelona: Gedisa.
- Cottet, P. (1994). “Los cambiantes discursos sobre juventud” en *Proposiciones*, no. 24, pp. 306-309.
- Eliade, M. (1966). “Mitologías de la memoria y el olvido” en *Estudios orientales*, I:2, pp. 2-23.
- Guevara, F. (2009). *La gnosis del mito*, Madrid: Ollin.
- Huneus, C. (2002). *El régimen de Pinochet*, Santiago de Chile: Sudamericana
- Larrosa, J. (2003). “Literatura, experiencia y formación”, en *Estudios sobre literatura y formación*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lechner N. y Guell, P. (1998). “Construcción social de las memorias en la transición chilena”. Ponencia presentada al taller del Social Science Research Council: *Memorias colectivas de la represión en el Cono Sur*, Montevideo, 15/16 de noviembre 1998.
- Meller, P. (1998). *Un siglo de economía política chilena (1890-1990)*, Santiago de Chile: Andrés Bello
- Moulián, T. (2005). “La vía chilena al socialismo: Itinerario de la crisis de los discursos estratégicos de la Unidad Popular”, en Pinto, J. *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*, Santiago de Chile: LOM, pp. 35-56.
- Muñoz, V. (2004). “Imágenes y estudios cuantitativos en la construcción social de “la juventud” chilena. Un acercamiento histórico (2003-1967)”, en *Revista Última Década*, 20, pp. 71-94.
- Naomi, K. (2010). *La doctrina del shock*, Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, F. (2000). *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, Madrid: Biblioteca Edaf.
- Pinto, J. (2005). “La revolución: objetivo compartido” en Pinto, J. *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*, Santiago de Chile: LOM, pp. 9-33.
- Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zemelman, H. (2003). “La Unidad Popular como construcción de sociedad”, en Baño, R. *Unidad Popular, 30 años después*. Santiago de Chile: Lom, pp. 319-336.
- Zemelman, H. (2011). *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*, en México: Siglo XXI-CREFAL.

16 Cita escrita por Francisco Serra en el prologo del libro: *El principio de la esperanza* de Ernst Bloch.

EL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA: UN DEBATE NECESARIO DESDE LA ESCUELA

Ingrid Lorena Torres Gámez¹

Cuando se rememora en comunidad, contribuimos a estrechar los lazos de quienes recuerdan juntos, a sincronizar sus pensamientos y sus sentimientos —aunque eso se haga al precio de convencionalizar los recuerdos—.

Carretero, 2006: 21

Durante los últimos años, el tema del conflicto armado en Colombia ha cobrado importancia en los escenarios públicos. Allí donde antes se había condicionado el tratamiento del tema, hoy ocupa un lugar significativo, la necesidad de trasladar el debate político, social, económico y cultural del conflicto a espacios como: la escuela, organizaciones sociales, la iglesia, y el congreso entre otros, responde al contexto histórico por el que atraviesa Colombia, país que hace mas de un siglo se encuentra sumergido en una disputa bélica por el poder sobre el territorio, a pesar de ello sigue manteniendo la esperanza de la finalización del conflicto armado.

Atender el tema del conflicto armado se convirtió en una apuesta educativa. El escenario escolar hoy tiene varios debates sobre dicho tema: 1) *qué elementos, actores y escenarios se deben enseñar*, 2) *cómo se deben enseñar* y 3) *porque se deben enseñar*. En la comunidad educativa entendida como estudiantes, padres de familia, profesores y administrativos, se encuentran diversos puntos de vista sobre el manejo del tema, dado que la postura política, religiosa e ideológica es determinante para la enseñanza y aprendizaje de una categoría latente en la realidad del país. Hay quienes abrazan la idea del abordaje de dicho tema como una posibilidad de cambio y aporte en la memoria histórica del pueblo colombiano, a partir de la formación de sujetos crítico – reflexivo sobre su realidad, por otro lado están quienes mantienen una posición tradicionalista del tema y limitan su enseñanza a la explicación cronológica lineal, de un conflicto entre un bando bueno, relacionado con las fuerzas del estado y un bando malo, referente a grupos al margen de la ley. Buscando mantener y preservar el orden establecido. Y por último, los nostálgicos-pesimistas que no encuentran ninguna importancia en la enseñanza del tema, porque aseguran que la realidad del conflicto no va a cambiar ni a terminar.

1 Licenciada en Ciencias Sociales, Universidad Pedagógica Nacional, Maestra de secundaria e integrante del Colectivo de Historia Oral de Bogotá, Colombia.

En este trabajo me propongo dar cuenta del proceso de sistematización de una experiencia pedagógica sobre la enseñanza del conflicto armado. Me ubico entre los maestros que apuestan al trabajo con categorías de memoria, oralidad e historia como primer paso que debe dar la escuela en el reconocimiento del conflicto en el que vive el país. Lo que aquí se encuentra registrado es una propuesta de enseñanza del conflicto armado en Colombia tomando como eje transversal el análisis de lo que se conoce como “Época de la Violencia”² en el periodo de los años 1950 – 1980 se hace hincapié en la utilización de herramientas de investigación de corte cualitativo y la revisión de fuentes orales y escritas por parte de los estudiantes del Colegio Campesino Mayor de Inglaterra³ ubicado en Cota (Cundinamarca), además de los talleres desarrollados en clase. Contribuyendo a la formación de sujetos crítico-reflexivos frente a la realidad que viven partiendo del re-conocimiento de otras historicidades, otros actores sociales, otros escenarios y otros imaginarios sobre el tema.

Contextualización del conflicto Armado en Colombia

Si se hace una revisión general de la historia de Colombia se puede comprender que ha sido un país en donde la distribución desigual de la tierra ha generado conflictos permanentes.

Desde el inicio de la formación como nación independiente se hizo evidente la incapacidad de las primeras elites políticas de organizar el territorio, tras la partida de los españoles a principios del siglo XIX y terminada la campaña de la independencia, se realizó un balance general de la situación en la que se hallaba La Nueva Granada, encontrando una grave situación económica, social, cultural y política, a consecuencia de la herencia colonial del orden social, los limitantes geográficos y la crisis económica generada por la ausencia de productos fuertes para exportación.

La carencia de un ordenamiento territorial ocasionó una distribución inequitativa de la tierra, de un 100% del total del territorio, solo se encontraba poblado un 39%, otro 4% se otorgó a militares que habían participado en la contienda independentista y la parte restante un 68% correspondía a terrenos baldíos, que décadas después fueron ocupados por colonos.

2 Categoría definida por el historiador Colombiano Gonzalo Sánchez, referida al conjunto de procesos de la mezcla de anarquía, insurgencia campesina y terror oficial entre los años 1945 y 1965.

3 En Colombia se denomina como Colegio a las entidades públicas y privadas de educación media básica.

Catherine Le Grand, en su trabajo: los antecedentes agrarios de la violencia: el conflicto social en la frontera Colombiana 1850-1936, deja claro que el poblamiento de un alto porcentaje del territorio nacional, fue resultado de un proceso de colonización y expansión de la frontera agraria, sin embargo el desarrollo de la economía exportadora y la llegada de empresas extranjeras como la *United fruit Company* a principio del siglo XX aumento la concentración de la tierra en pocas manos a través de procesos de desposeimiento de miles de colonos, lo que condujo a la organización de movimientos de protesta campesina, como el caso de la colonia agrícola del Sumapaz en donde participaron más de 6000 campesinos en la defensa de la tierra.

Los conflictos entre hacendados y colonos, es un elemento fundamental para comprender el fenómeno de la violencia en algunas de sus manifestaciones regionales como, la formación de guerrillas liberales en la década de 1950 y el levantamiento popular en diferentes partes del país a raíz del asesinato del caudillo liberal Jorge Eliecer Gaitán el 9 de abril de 1948, las invasiones de tierras en la década de 1960-1970 con movilizaciones indígenas y campesinas, la formación de grupos paraestatales denominados en ese entonces “guerrillas de paz” (Fajardo, 1979: 105) reconocidas posteriormente como paramilitares, acompañado de ello el fortalecimiento del narcotráfico como fenómeno de movilidad social rápida con dinero ilegal y por último la intervención del estado que ha sido permanente pero no homogéneo en el territorio nacional.

Durante este recorrido histórico voy a recurrir a dos historiados colombianos, quienes de forma clara han planteado una periodización sobre el conflicto armado en Colombia, atribuyendo gran importancia a la etapa que nosotros conocemos como la “*Violencia*”. El primero de ellos es Gonzalo Sánchez (2009), quien propone en su libro “Pasado y Presente de la Violencia en Colombia” tres periodos: 1) las guerras civiles que protagonizaron hacendados en el contexto bipartidista en las primeras décadas del siglo XX. 2) la época de la Violencia, un enfrentamiento entre clases dominantes y subalternas, por la filiación política que cada una de ellas poseía, sumado a ello las condiciones económicas y sociales del país, y 3) la década de los años sesenta hasta nuestros días, en donde las fuerzas político-militares se reclaman voceras de las clases dominadas y ofrecen diversas versiones sobre el conflicto generado.

El segundo autor, Marco Palacios, propone al igual que el anterior tres periodos, 1) Violencia y sectarismo bipartidista 1945-1953 caracterizado por la formación de guerrillas liberales en donde sobre salen los personajes revolucionarios y los grupos conservadores aliados al ejército. 2) Violencia Mafiosa 1954-1964, se evidencia la presencia de dos figuras de poder por un lado gamonales y párrocos y por otro fonderos y arrieros, los primeros vinculados a la lucha mafiosa, esmeraldera y paramilitar y los

segundos a las cuadrillas de bandoleros. 3) Guerrillas Revolucionarias 1961 – 1968, correspondientes a la lucha insurreccional de organizaciones guerrilleras, dando una continuidad al conflicto armado.

Los dos autores mencionados anteriormente, ofrecen elementos espacio-temporales para identificar los actores que han hecho parte del conflicto armado en Colombia, encontrando como relevantes: Guerrillas, paramilitares, grupos mafiosos-narcotraficantes, y fuerzas militares del estado. Ahora bien, a pesar de ello ninguno de los dos hace mención de la sociedad civil o las víctimas generadas por el conflicto. Hay varias razones que explican esto, primero, el tema de la inclusión de las víctimas y la sociedad civil en el análisis del conflicto armado colombiano es algo relativamente reciente, segundo, la voz de las personas que por uno o múltiples motivos se han visto afectadas en este periodo de violencia se comenzó a escuchar en micrófonos nacionales e internacionales, convirtiéndose en condicionante para tratar el tema a la luz pública, y tercero, el esfuerzo de líderes de derechos humanos por denunciar la violación de DDHH, responde a una tendencia internacional en la búsqueda de verdad, justicia y reparación de víctimas en sociedades en donde se han llevado a cabo periodos de violencia.

En el orden histórico de la última década, especialmente en el gobierno del expresidente Álvaro Uribe Vélez encontramos algunos elementos discursivos y jurídicos que de forma obligatoria le dieron un lugar importante al tema del conflicto armado en los debates públicos. A pesar de que dicho mandatario se empeñó en negar la existencia del conflicto armado en el país, este salió a relucir en diversos procesos de negociación con grupos al margen de la ley, en donde se dejaron expuestas algunas irregularidades metodológicas, escándalos por vínculos entre políticos y paramilitares, debates sobre la ley de víctimas, la necesidad inmediata de verdad, justicia y reparación y la intervención de entes internacionales como la corte de justicia internacional. Fueron condicionantes para que las políticas gubernamentales objetivaran la discusión sobre las distancias, contradicciones y alcances de los procesos agenciados durante la última etapa del conflicto.

Es preciso afirmar que esta propensión al pactismo, el reconocimiento de las víctimas, y el perdón, que se presenta en los últimos años, debe superar la inmediatez de los procesos de re – construcción de la historia del conflicto armado en Colombia, los análisis sobre cómo nombrar, periodizar y ordenar los eslabones de la cadena deben ser punto de partida en la discusión. No se trata de fijar una memoria única o hegemónica, consiste en preguntarse ¿por qué nombrar? ¿Qué nombrar? ¿Qué escoger? ¿Qué quitar? ¿Por qué omitirlo? Problematicar sobre el trasfondo histórico de las vicisitudes de nuestra realidad colombiana posibilitará sin duda una elaboración del

pasado de nuestro país, teniendo en cuenta “todos” los actores del conflicto, incluidos aquellos que durante décadas han sido condenados al silencio.

Entonces, este es el mayor reto para las maestras y maestros de Ciencias Sociales, albergar en el plan de estudios la temática de la “violencia en Colombia”, ya no como un tema infértil, olvidado y alejado de nuestro presente, todo lo contrario, como una trasposición para entender la violenta realidad en la que vivimos.

¿Cómo nombrar el conflicto armado en la escuela?

El conflicto armado se puede entender como una lucha territorial y regional en donde se impone un interés de parte de los actores del conflicto por el control sobre el territorio y sus habitantes, en cada región del país las confrontaciones son diferentes, estas dependen de las riquezas naturales, humanas o políticas que existan. El tratamiento del tema y la periodización de aquellos procesos violentos y no violentos se presentan como el reto de experimentar desde metodologías de la historia convencionales y no convencionales los antecedentes, desarrollo y posibles soluciones a estos escenarios de conflicto, que perduran aun en el país.

La discusión sobre el conflicto armado no ha quedado al margen del currículo escolar, el ministerio de educación de Colombia no es ajeno a la necesidad de incluir en los estándares educativos este tema, por ejemplo se encuentra en los estándares para grado decimo y once de secundaria la siguiente propuesta “Análizo el periodo conocido como “la violencia” y establezco relaciones con las formas actuales de violencia” o “Explico el surgimiento de la guerrilla, el paramilitarismo y el narcotráfico en Colombia.” (Ministerio de Educación, 2004). Estos enunciados dejan claro el interés del Estado por asumir dentro del escenario escolar la discusión del conflicto armado. Haciendo uso de dicho contenido para validar o condenar hechos que desde su “objetividad” se encuadran en un juicio de valor o una forma de pensarse el ejercicio de memoria.

Durante la década de los años 90 se genera una revisión de los contenidos de los textos escolares. Una de las tendencias comunes de este proceso es: “la necesidad de elaborar conflictos del pasado con vistas a emprender proyectos del futuro, como es el caso de la reinterpretación de los conflictos nacionales europeos en aras de un futuro común”. (Carretero, 2006: 12), el replanteamiento de objetivos curriculares que apuntaran a generar comparación entre versiones históricas alternativas de un mismo pasado, fue guiado por cinco ejes transversales para el caso de las Ciencias Sociales: comprender el pasado de forma compleja, distinguir varios periodos histó-

ricos, comprender la causalidad histórica, acercase a la metodología utilizada por el historiador y relacionar pasado, presente y futuro.

Esta idea hace parte de la acotación de los postulados de los sistemas educativos modernos, en donde se propone asimilar los conceptos desde la explicación de la realidad inmediata y la asimilación de discursos democráticos en el ámbito escolar, el profesor Pinilla⁴ lo explica como “las transformaciones impuestas por el proceso de globalización de la sociedad contemporánea que conducen a una reactualización del discurso sobre la importancia de la educación como factor de desarrollo y la necesidad de responder a nuevos escenarios y desafíos” (Pinilla, 2006: 26) A diferencia de países como Argentina y Chile que han planteado un tratamiento del tema de las dictaduras militares finalizadas en la década de los años ochenta con el regreso de gobiernos democráticos; en Colombia el tema del conflicto es vigente, se hace latente cada día con una representación colectiva que lo aborda desde dimensiones analíticas diferentes según la cercanía y experiencia que haya tenido de este.

La revisión y la reelaboración de los currículos escolares, repercutió sobre los contenidos de los textos escolares, algunos de ellos buscan averiguar qué tipo de huellas marcaron la historia reciente de Colombia y cómo pueden ser incorporadas al lenguaje escolar. Aportando en la lógica de la enseñanza de historia elementos para la apropiación de un pasado que nos devuelva el sentido de identidad, la pertenencia y la confianza en el futuro, desechando la idea de un pasado inmóvil, estéril e instrumentalizado.

Es imposible generalizar sobre el contenido de los textos escolares, dado que las ediciones recientes hacen un esfuerzo por incluir el tema, ofreciendo herramientas y metodologías innovadoras a los maestros, mientras que las ediciones de siete años atrás abordan el tema mediante una cronología lineal, dando prioridad al ejercicio memorístico de nombres y fechas, sin ahondar en un análisis detallado de causas y consecuencias.

Teniendo presente las ambigüedades antes expuestas, ese documento pretende convertirse en una propuesta metodológica para el trabajo del tema del conflicto armado en Colombia, y sirva de ejemplo o guía para maestros y maestras que estén interesados en proponer ejercicios de memoria en el aula de clase, visualizando diversas miradas de un conflicto, los actores que participan en él, sus causas y consecuencias.

La enseñanza del conflicto la propongo teniendo presente tres elementos: Primero, reconocer que en el país hay un conflicto armado, y existe la necesidad de trabajar de forma crítica “memorias de la política” (Aguilar, 2008) en donde los

4 S. Rodríguez y O. Moncada, Problemáticas de la enseñanza de la historia reciente en Colombia: trabajar con memoria en un país en guerra. En: Revista Reseñas N°7, 2009, Argentina

testimonios de los actores, testigos y víctimas se conviertan en elementos para la reelaboración de memorias que interactúen con los hechos, causas y consecuencias de estos.

Segundo, el conflicto armado como proceso de larga duración, categoría definida por Fernand Braudel como un periodo de historia de amplitud secular que se sitúa por encima de la coyuntura y corresponde a las estructuras que tienen una estabilidad y cambian lentamente, es apropiada para nuestro estudio porque, la estructura del conflicto armado en Colombia se ha modificado pero no se ha desgastado.

Tercero, “El conflicto como guerra contra la sociedad” y “sistema de guerra” (Rodríguez y Moncada, 2009) caracterizado por la precaria intervención del estado para satisfacer las necesidades sociales, económicas, políticas y culturales, a cambio de inyectar gran parte de su presupuesto en el objetivo guerrillero, dejando de lado la satisfacción de las necesidades básicas de la sociedad.

Por todo lo anterior, el conflicto armado no es más que una de las manifestaciones más protuberantes de la crisis prolongada de la sociedad colombiana, por ello, la memoria y la historia es un dúo que contrae relaciones muy complejas, íntimas y a veces inseparables, empeñadas en ordenar las acciones del ser humano. Son la mejor evidencia de las representaciones que nos hacemos de nuestro conflicto, de la pluralidad de relatos enredados en manos que con ambición de poder los suprimen, determinan, anulan. Pero también se hacen evidentes en el movimiento pendular de la memoria, en la mente de aquellos que pertenecen al común, y encajan en sentido profundo o simplista las reciprocidades del pasado y el presente. La historia permite atenuar la exclusividad de las memorias particulares mediante una distancia objetivadora frente al paso del tiempo buscando la reconstrucción de los hechos, en cambio la memoria es la encarnación de la pluralidad de los relatos que se presenta como fuerza viva entre el pasado y el presente indagando, interpretando y re – nombrando la marca de las huellas de la experiencia vivida.

El trabajo de la memoria, el trabajo de las anécdotas, de los recuerdos, del pasado, del contexto que constituye a cada uno de los miembros que le dan vida a una institución es una memoria no sólo pensada desde la individualidad sino desde la colectividad, que se gesta como un proceso de reconstrucción social donde los sujetos puedan narrar, contar, recrearse.

En esta perspectiva, es necesario aclarar que no se trata de abordar la memoria como una facultad mecanizada con la cual –siguiendo a Andrés Castiblanco– el sujeto conserva informaciones, es decir, ser conscientes de que “no es lo mismo para un estudiante vincular la solución de una ecuación por medio de las alternativas de solución que se proponen desde textos magistrales como el Álgebra de Baldor a sig-

nificar un suceso para siempre por el impacto que causó en su vida o en su familia” (Castiblanco, 2009: 2001) Romper con la concepción de que la memoria es retener y retener informaciones, es pensar en aquella memoria que construimos desde nuestras emociones, en aquella memoria cotidiana con la vivimos la escuela, el hogar y el barrio.

La memoria es un hecho y un proceso colectivo, donde existe un lenguaje y significado común a los miembros, que los dota de un sentido compartido a los eventos que los han construido como entidad (Castiblanco. 2009), La memoria, o como mencionarían diversos autores, “las memorias” no son solamente el duelo por lo que ya no es, sino la deuda respecto a aquello que fue, que se reconstruye desde la dimensión configuradora del pasado. Además como lo afirma Halbwachs, la memoria colectiva no se distancia ni antepone a la memoria individual, sino que estas dos se convierten en un complemento en donde el ejercicio de evocación del pasado relaciona y ubica al sujeto en un espacio y tiempo rodeado por una sociedad concebida como “colectivo”, la cual se encarga de proporcionar los dispositivos para el olvido y el recuerdo.

Y finalmente como subraya Marc Augé (1998), lo que se olvida y se recuerda no son solo los hechos mismos, tal como se han desarrollado, sino la “impresión”, el sello que han dejado en la memoria. Impresión sujetas a transformaciones, que toman forma y se personalizan con el poder de la palabra viva, el relato, el testimonio, que se configuran como expresiones orgánicas de la realidad, es ese componente oral estrechado a la actividad más sencilla del ser humano, hablar, que nos recuerda aquella contradicción antológica entre lo oral y lo escrito, en donde complementada una de la otra plasman las remembranzas del sujeto. La oralidad fiel a entretejer finos lazos de representaciones de la memoria de los grupos, que como un espiral encadena lo individual con lo colectivo y lo convierte en tradición oral.

Sugerencias metodológicas

En este sentido hablar de la enseñanza del conflicto Armado implica hablar de la enseñanza de la historia, sus retos, avatares, limitantes y complicaciones, en este caso, por tratar de responder a ¿Cómo interrogar la memoria en medio de un ejercicio histórico? Tomando como principio las formas de reconocer y pensar la realidad en la que se vive.

Para ello planteo varios tipos de actividades que en su desarrollo pueden contribuir a la formación política de sujetos con elementos conceptuales para analizar la condición de conflicto armado. La elaboración de mapas mentales, realización de

entrevistas, cuadros genealógicos de la violencia, observación de imágenes y lugares de la memoria, análisis de la geografía del conflicto y elaboración de conclusiones con los estudiantes.

Como primer punto se plantean los logros que se deben alcanzar durante el proceso de enseñanza- aprendizaje, en mi caso dos de ellos eran: Analiza las causas y consecuencias de la violencia partidista que se generó en Colombia en la segunda mitad del siglo XX, Muestra interés por conocer y explicar los eventos ocurridos durante la época de la Violencia, teniendo en cuenta la revisión de fuentes orales y escritas. Ante estos objetivos se debe estar seguro que el estudiante diferencia causas de consecuencias. Lo que ayudara a que tenga una comprensión global del contexto trabajado.

Segundo, es conveniente que el maestro o maestra realice un mapa conceptual con un componente histórico-espacial sobre el tema, este debe ser socializado con los estudiantes para que junto a ellos se lleve un seguimiento de los aspectos trabajados del tema, además posibilita que de forma esquemática se entienda la temática, referenciando los hechos, actores, fuentes, espacios relevantes en el tema. Concluido el tema se puede realizar un ejercicio en donde los estudiantes modifiquen en mapa y argumenten sus razones. Sumado a ello un esquema con las categorías que orientaran la práctica pedagógica, ejemplo: memoria, oralidad, territorio, migración etc., servirán de apoyo al maestro en el análisis de los resultados de las actividades realizadas con los estudiantes.

Diseño de actividades para interrogar la memoria

- Manejo de fuentes

El acercamiento a instrumentos de investigación como la entrevista, reviste de sentido el tema para el estudiante, además identificara categorías que sobresalen en el relato y que posteriormente enriquecerán su análisis. El estudiante recurrirá a una persona que haya vivido su juventud o infancia durante la segunda mitad del siglo XX, a través de una entrevista se dará cuenta de los sucesos que tuvieron lugar durante un periodo determinado. Se planteara una entrevista en la que puedan indagar sobre interrogantes como: ¿Cómo era arquitectónicamente la ciudad cuando eras niño?, ¿Qué actividades recreativas realizaban los miembros de tu familia?, ¿Cómo te afectó a ti o a tu familia la violencia política de los años 60?

A partir del trabajo anterior los estudiantes transcriben las entrevistas y elaboran una crónica sobre el lugar donde viven, tal como era hace más o menos 50 años.

Fragmento de crónicas que hacen referencia al Bogotazo (Asesinato de líder liberal):

Hace mucho tiempo existió un hombre llamado Jorge Eliecer Gaitán era liberal y había estudiado en el exterior. La gente lo quería y apreciaba porque hablaba con los más pobres del país, cuando daba discurso las plazas se llenaban.....un día un hombre de apellido Roa asesino a Gaitán eso fue el 9 de abril del año 1948 y la gente salió enfurecida al centro de Bogotá y saqueo todo. (Crónica escrita por Paula Sierra)

El Bogotazo es la protesta que hace la gente por la muerte de Jorge Eliecer Gaitán, el cual debemos tener en cuenta que no solamente se dio en Bogotá, pero se cree así porque fue donde hubo más auge fue en la capital” (crónica escrita por Lina Corredor)

De esta forma se está incentivando un trabajo de investigación desde el aula de clase en donde el estudiante se acerca a instrumentos de investigación recogiendo, ordenando y analizando la información. La entrevista sirve para realizar un cuadro comparativo, descriptivo o grafico sobre la Colombia que recuerdan los entrevistados y la Colombia de hoy. Con esta actividad se encontró que los estudiantes con quienes se trabajo a propuesta, estaban en la capacidad de hacer continuos ejercicios de localización cronológica, es decir relacionaban un mismo hecho con diferentes contextos. Logrando construir pensamiento histórico flexible entre pasado y presente o viceversa.

La revisión de fuentes escritas también es muy valiosa, al respecto se hizo un seguimiento sobre la toma del Palacio de Justicia por el M-19 (1985) o el tema de los Falsos Positivos, mediante la revisión de noticias, crónicas, visitas a una hemeroteca. Posteriormente se realiza un análisis comparativo de las noticias en el cual se destaquen causas y consecuencias, y por último se propone una plenaria para socialización del trabajo. En este proceso se familiariza al estudiante con la argumentación sobre las causas y consecuencias de una acción o hecho, y la importancia para el proyecto de sociedad de mencionarlo u olvidarlo en la historia. (Políticas de la memoria).

- Pensamiento cronológico

La revisión de fuentes relaciona al estudiantes con los actores del conflicto, por ello aquí se puede realizar un conversatorio sobre los movimientos sociales que surgieron en Colombia durante la segunda mitad del siglo XX, cuáles de ellos se mantienen en

la actualidad y qué papel cumplen en la escena político-social. Posibilitando el reconocimiento de los actores del conflicto, su origen, permanencia, aportes a la sociedad colombiana. Conduciendo a los estudiantes a proponer posibles soluciones al Conflicto de su país.

Sumado a lo anterior, vale la pena se revisen las relaciones y comparaciones de conceptos usados en la historia reciente para abordar el conflicto Armado interno, Tales como: Dictadura, amnistía, secuestro, golpe de estado etc. Esto servirá para que se empleen los calificativos correctos en el análisis historiográfico.

- Análisis de los discursos

Se hace una recolección de discursos, testimonios, imágenes, monumentos, comerciales de TV, etc. El estudiante realiza una tabla en donde extraiga elementos discursivos que evidencien la memoria que se está elaborando. En ese momento el podrá distinguir el poder sobre la memoria, la existencia de memorias oficiales, y memorias subalternas.

Como trabajo final se puede elaborar una cronología que relacione pasado y presente, señalando permanencias y rupturas en el Conflicto armado en Colombia, una exposición fotográfica que dé cuenta de eventos o hechos que los estudiantes quieren rescatar sobre el proceso histórico o una crónica sobre el tema.

Un acercamiento a los alcances y limitantes de la Enseñanza del conflicto Armado en Colombia

Como lo mencione en un comienzo abordar el tema del conflicto armado es una responsabilidad social, que no solo tenemos los maestros, sino la sociedad en general. Sin embargo entendiéndonos como sujetos históricos, constructores de sociedad, tenemos los elementos suficientes para brindarles a nuestros estudiantes la posibilidad de conocer y tomar herramientas de discusión, diferentes a las que ofrece la sociedad mediática la mayoría de veces. Quizás una sociedad como la colombiana se acostumbro a las mentiras, el engaño la impunidad e injusticia, porque eso es lo que hemos tenido en el día a día, sin embargo la practica pedagógica y la formación docente es una posibilidad para ahondar en el compromiso ético – político en la construcción de una sociedad más democrática y justa, ayudando a resolver un problema que no es meramente educativo, o que vaya a resolverse con una pedagogía crítica-reflexiva, pero la acción pedagógica que cada uno de nosotros emprende desde su lugar de

trabajo construye un nuevo horizonte sobre la Colombia que se quiere, con derecho a soñar un futuro mejor.

En este proceso los textos escolares, deben ser atendidos como una herramienta o fuente de trabajo, mas no es conveniente generar un apego a los discursos manejados estos, pues muchas veces lo que se termina haciendo es validando la memoria hegemónica promovida por unos pocos sectores de la sociedad colombiana, dejando de la lado la enseñanza de las ciencias sociales como vehículo de formación de sujetos de pensamiento histórico no apolíticos, con una posición clara frente a los diversos discursos que circulan desde el Gobierno, los medios de comunicación, los actores del conflicto, las victimas y la sociedad civil en general.

Por otro lado, la implementación de la propuesta metodológica se convirtió en una apuesta para construir un nuevo conocimiento frente a la enseñanza de las Ciencias Sociales. Se logró avanzar en el desarrollo del pensamiento histórico de los estudiantes, la construcción de la historia del conflicto armado en Colombia partir de la indagación a fuentes orales acudiendo a diferentes miembros de la comunidad educativa. Dando así un lugar importante a la oralidad en la construcción histórica.

La variedad de puntos de vista sobre el tema, no fue un limitante sino como un punto a favor que sirvió de ejemplo para enseñar el valor de la diferencia en la construcción de país y sociedad. Consecuente a ello los estudiantes entendieron el uso y el desuso de la memoria en la medida de que cada sujeto construye una verdad sobre la realidad en la que vive, dependiendo no solo de la experiencia personal sino de acuerdos socialmente establecidos, que llamaríamos las “verdades colectivas” que son versiones sobre la historia que han sido transmitidas y aceptadas de generación en generación. Y finalmente se logro el reconocimiento, distinción y diferenciación de los actores del conflicto de nuestro país, este último es un gran avance en la enseñanza del tema en una escuela de secundaria ubicada en la capital de Colombia, dado que la mayoría de estudiantes permanecen aislados de la realidad política por la que atraviesa su país, trayendo como consecuencia la desinformación total y la confusión sobre los actores que interactúan en el conflicto armado, y por tanto imposibilitando una mirada clara sobre una posible solución a este.

Para concluir, rescato el ejercicio investigativo en la escuela que adelantamos los maestros y maestras, porque no es sencillo enfrentar temas como el aquí expuesto en Colombia, razón por la cual hoy más que nunca existe una responsabilidad en cuanto a la sistematización de las investigaciones realizadas en el espacio escolar. Debemos fortalecer los espacios investigativos, mostrando el conocimiento que se construye en la escuela y los aportes teóricos que se realizan desde esta.

Referencias

- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*, Barcelona: Gedisa,
- Carretero, M. (2006). *Enseñanza de la Historia y memoria colectiva*, Bueno Aires: Paidós.
- Castiblanco, Andrés F. (2009). “De las anécdotas a la mega narración de la memoria: historia y espacios en la escuela” en *Memorias del XIV Congreso Colombiano De Historia*. Caldas: Fondo Editorial Universidad Distrital Francisco Jose De Caldas, p.199-220.
- Fajardo, D. (1979). *Violencia y Desarrollo*, Bogotá: Fondo Editorial Suramérica.
- Le Grand, C. (2007). *Los antecedentes agrarios de la violencia: el conflicto social en la frontera colombiana 1850 – 1936*, Bogotá: La carreta.
- Rodríguez, S. y Moncada, M. (2009). “Problemáticas de la enseñanza de la historia reciente en Colombia: trabajar con memoria en un país en guerra”, en *Revista Reseñas*, no. 7, Argentina. http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articles-73366_archivo.pdf
- Sánchez, G. (2003). *Guerras, Memoria e Historia*, Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia.
- _____ (2009). *Pasado y Presente de la Violencia en Colombia*, Bogotá: Universidad Nacional-La carreta.

ENTRE TESTIMONIO Y RELATO BIOGRÁFICO. MERCEDES OLIVERA: ACADEMIA, ACCIÓN POLÍTICA Y PRÁCTICA FEMINISTA¹

Flor Marina Bermúdez Urbina²

Introducción

El feminismo ha sido definido como un movimiento social, intelectual y político que parte del conflicto social y que ha originado pensamiento, acción, teoría y práctica (Gomariz, 1992: 2). Para muchas mujeres construidas desde la territorialidad latinoamericana, el feminismo ha sido una vía para el cuestionamiento de los sistemas sociales dominantes y la construcción de un nuevo marco de derechos políticos y relaciones sociales que desestructuren el sistema de desigualdades en el que se desarrollan las relaciones entre hombres y mujeres.

El feminismo, como teoría crítica (Amoros, 2005: 12) funciona como una especie de espejo de respuesta y postura alterna ante el discurso y análisis de otras teorías sociales. Esto ha implicado entender la situación y condición de las mujeres y explicarla conceptualmente desde un sistema de relaciones definible en la vida cotidiana y prácticas de resistencia de las mujeres.

El movimiento feminista, en su vertiente militante, académica y política, ha sido conformado por una confluencia de corrientes que han planteado un variado marco de luchas políticas y demandas. Feministas de la vertiente sufragista, radical, liberal, marxista, de la diferencia sexual (corrientes que integran la segunda y tercera ola del feminismo), han reivindicado un marco amplio de demandas a partir de sus posturas y explicaciones de las relaciones entre hombres y mujeres. Estas corrientes han sido recientemente cuestionadas en varias de sus premisas fundamentales. Teóricas de los estudios de género postestructurales, posmodernas y decoloniales, han debatido la visión del patriarcado como un sistema universal para todas la mujeres

1 Este texto surge, en parte, a partir de las reflexiones generadas por Mercedes Olivera en el curso “teorías de género” del doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas que se impartió durante los meses de agosto a diciembre de 2012 en las instalaciones del Centro de Estudios Superiores Sobre México y Centroamérica CESMECA-UNICACH, en San Cristóbal de las Casas Chiapas, otra parte de las reflexiones sobre la vida personal y académica de Mercedes Olivera los recupero de nuestros encuentros en Seminarios, diplomados, talleres, reuniones colegiadas y de otros escritos como los de Mariana Mora (2009), María de los Ángeles Romero (2009), Dolores Palomo (2011) y Aida Hernández Castillo (2012) han escrito sobre su trayectoria académica y Política.

2 Profesora-Investigadora del Centro de Estudios Superiores Sobre México y Centroamérica. CESMECA-UNICACH.

(Scott, 2000), han puesto sobre la mesa la validez de la categoría “mujeres del tercer mundo” y la forma en la que es asociada a condiciones de pobreza y violencia (Mohanty, 2005) se ha cuestionado la falta de apertura (entre feministas de la diferencia y radicales), para dar cabida a nuevas y diferentes formas de ver a “las mujeres” a partir de la experiencia individual y el punto de vista (Haraway, 2005).

También ha sido ampliamente cuestionado el papel del feminismo desde la subalternidad, la herencia intelectual de un feminismo de occidente liberal promovido, por mujeres blancas de clase media, que hablan sobre las mujeres de occidente como “otro” tan desconocido y desconectado que solo universaliza la condición femenina (Mohanty, 2005). Hemos llegado a un punto en el que la visión de las mujeres académicas blancas (mestizas) del sur, llega a ser cuestionada, por no ser negras o por no ser pobres.

Ahora hablar de la condición de las mujeres desde una *posición* femenina supuestamente “privilegiada” se rechaza; sin embargo, en estas divisiones no se logra vislumbrar que todas las mujeres independientemente de su condición de clase y de raza experimentan variadas formas de opresión de género (Lagarde, 1997).

¿Podemos hablar en nombre de ese “otro” construido bajo la categoría de mujer sin serlo? ¿Quién tiene voz de interlocución válida para hablar de las mujeres sin ser el objeto de la enunciación? ¿Quién tiene la legitimidad para hablar de las mujeres del sur, de las indígenas, de las pobres, de las violentadas? Estas preguntas son parte de los cuestionamientos que la posmodernidad realiza sobre los meta relatos construidos sobre la categoría mujeres y el género femenino.

Las feministas reconstruidas desde el Sur (el sur del río Bravo y el sur de México) *intentamos construir las bases de nuestros feminismos*. Bajo la perspectiva de construir una genealogía feminista desde el sur y de-colonial. Mariana Mora (2009: 159) ha señalado que: “tenemos la gran tarea de ubicar los esfuerzos actuales en trayectorias propias y de construir nuestras genealogías a partir de las experiencias y aportaciones de otras feministas. Éste es un paso indispensable para visibilizar la producción de conocimientos, subordinados por procesos dominantes, que nos permiten buscar respuestas creativas a los tremendos retos que enfrentamos en la actualidad”.

Memoria, historia, feminismo

La memoria es un elemento central en la constitución cultural, identitaria y corporal del género, es fundamental para la construcción de nuestro pasado y para la deconstrucción de las prácticas y discursos que siguen reproduciendo la opresión y subordinaciones colectivas presentes.

En las últimas décadas, los estudios de género elaborados por historiadoras feministas han desarrollado importantes líneas de investigación que buscan recuperar las aportaciones artísticas, científicas, tecnológicas y económicas de las mujeres en los episodios más importantes de la historia social. La participación de las mujeres en la filosofía, la ciencia, la música, la educación, la política, las revoluciones, las rebeliones, las luchas por el voto y la democracia han abierto una ventana única e incomparable para ver nuestro pasado desde otro punto de vista (Harding, 1994).

El devenir del movimiento feminista (de ser un movimiento fundamentalmente social a los estudios de género) ha representado una reconfiguración de la corporalidad y la intelectualidad de muchas mujeres que pasaron de las protestas en las calles a la producción y sistematización académica de su pensamiento, de su sentir y de su actuar.

Al convertir el género en una categoría útil para la reconstrucción de nuestra historia, como mujeres (Lagarde, 1994) la memoria que ahora reconstruimos, nos permite tener un pasado colectivo y la opción de construir una nueva identidad, nuevas y actualizadas banderas de lucha, nuevas formas de aprender y de hacer, ¿quiénes somos ahora las mujeres y quienes seremos las mujeres en el futuro?

Hoy en día, las feministas han atestado que la producción intelectual y la presencia política y militante de las mujeres se diluye, sin saberlo, en la memoria de una sociedad que valora de manera diferenciada la presencia y participación de mujeres y hombres. La historia y la memoria se construyen siempre desde *un punto de vista*, desde la voz o vestigios de los vencidos o de los vencedores.

La memoria del feminismo y de sus actoras busca construir una historia reconstruida desde nuestra propia experiencia, desde las huellas de nuestros recuerdos resignificados por múltiples voces, desde lo que logramos recrear como colectividad de destino y desde las marcas de nuestros cuerpos y experiencias siempre impregnadas por diferentes momentos de opresión, violencia, discriminación y también, de muchas rebeliones y tomas de conciencia sobre nuestra condición de género.

Las nuevas memorias e historias creadas por el feminismo, recreadas por las voces de hombres y mujeres que ven en el género un cuestionamiento a la desigualdad e inequidad social (De Barbieri, 1985) articulan desde los discursos y las prácticas, una lucha y reivindicación de nuestros derechos, una voz propia que nos permita la enunciación de nuestras propias experiencias e historia.

En esta línea de trabajo, reconstruir la memoria y la historia de las mujeres y hombres que han hecho del feminismo una bandera para la transformación social es una tarea ineludible para los estudios de género. Ahora nos toca construir una nueva memoria y nueva historia de nuestras disciplinas científicas, de los aportes que las

mujeres han hecho al conocimiento científico crítico y la investigación que busca la transformación social.

Un referente para el feminismo en México y para las mujeres del sur es la obra histórica, antropológica y feminista de Mercedes Olivera Bustamante, reconocida ampliamente en Centroamérica y en el sureste de México por su pensamiento como científica social y sus problematizaciones sobre un feminismo académicamente militante y políticamente posicionado.

En las siguientes líneas me permitiré construir y recuperar algunos de los elementos de la historia de vida, posiciones políticas e ideas feministas de Mercedes Olivera, a partir de los ejes conductores que le dan sentido a esta obra. En este texto pretendo mostrarla “Cómo una maestra que ha hecho historia” así como los referentes de su trayectoria académica y política en la producción de testimonios a partir de los procesos de oralidad y memoria.

Quiero señalar que este texto tiene intereses bastante modestos ya que solamente desarrollaré la idea del posicionamiento político y la transformación a partir de la investigación participativa. Sin afanes de desarrollar conclusiones sobre su pensamiento, sino más bien, dejar sobre la mesa algunas de las ideas más importantes que ha desarrollado en seminarios, talleres, encuentros con mujeres indígenas y que nos ha compartido en sus reflexiones sembrando la semilla y la inquietud política de las mujeres y hombres que comenzamos a estudiar el feminismo desde una academia políticamente comprometida.

La construcción académica y política de Mercedes Olivera

A sus 79 años, Mercedes habla siempre de su vida sin preocupación, con muchos recuerdos presentes que siempre son narrados como si acabasen de ocurrir. Nace en la ciudad de México, Distrito Federal, su padre un hombre indígena y su madre mestiza conforman su primera familia. Fue la hija mayor y hermana-madre de sus hermanos-hijos a quienes cuida desde sus primeros años de edad; recuerda como rasgos de su primera infancia los conflictos entre sus familias (la indígena y la mestiza) y haber experimentado el encuentro entre formas diferentes de concebir las realidades sociales. Entre sus recuerdos se encuentra la figura de su padre como un hombre ausente e indiferente a las necesidades del hogar y el haber asumido las tareas de la maternidad como “algo natural” desde pequeña, al haberse hecho cargo del cuidado de sus hermanos cuando su madre salía a trabajar.

En este contexto familiar vive sus primeras rebeldías, confronta los mandatos de género y decide estudiar. En su familia su padre le niega ir a la escuela, ya que al

ser la hermana mayor debía asumir el cuidado de sus hermanos más pequeños (roles tradicionales de cuidado asignados a las mujeres y que se asumen como naturales en muchos contextos de México, sobre todo entre las familias más tradicionales). Contradiéndolo decide ir en compañía de sus hermanos, sorteando la vigilancia de la directora quien, al darse cuenta de que asistía con ellos, le impide ingresar.

Desafía muchas órdenes y mandatos e incorpora como parte de su vida las rebeldías y la resistencia a las normas, muchas de ellas sociales que se imponen sobre la mente y cuerpo de las mujeres. Continuó en la escuela y siendo aún muy joven en el año de 1953, concluye sus estudios como profesora de educación primaria, participando en uno de los primeros proyectos de educación activa, la escuela del maestro Pepe Tapia, quien desarrolló su proyecto en un centro escolar anclado en una zona suburbana de la ciudad de México; de ahí adquiere su vocación pedagógica y su compromiso con la enseñanza de varias generaciones de antropólogos (as) y feministas de México y Centroamérica.

Después de un corto tiempo de trabajar en esta experiencia educativa y siendo madre de tres hijos, decide estudiar la carrera de etnología en la escuela Nacional de Antropología e Historia. En 1977 concluye los estudios de maestría y doctorado en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Confrontando los mandatos de género y de clase, se forma junto al grupo más importante de antropólogos indigenistas de la época, pero se suma a un mundo profesional en donde los varones dominaban el campo académico y la Antropología integracionista mexicana establecía las metodologías y posturas teóricas e instrumentales para abordar las problemáticas indígenas.

Al sumarse a la corriente de antropólogos que tomaban distancia de las políticas integracionistas, desarrolla un cuestionamiento sobre su práctica antropológica y el papel de los antropólogos como “simples observadores” de las desigualdades. En esos momentos visualizó la falta de capacidad de la antropología de la época para desarrollar y aplicar herramientas que incidieran en la transformación social y recuerda:

Mi estrecha mirada estructuralista de hace años se sorprendió al no contar con los instrumentos metodológicos al observar el derecho de pernada ejercido por los patrones sobre las mujeres acasilladas en las fincas cafetaleras del norte de Chiapas; lloré con las novias en los impresionantes rituales matrimoniales del perdón ante sus autoridades comunitarias y familiares, confieso que fui testigo de palo ante la violencia y violaciones sexuales que con frecuencia padres y esposos ejercieron sobre sus esposas e hijas como

un derecho aprendido desde la infancia; me sentí impotente al compartir en silencio la imposibilidad de las jóvenes para decidir con quién casarse y tener hijos, y aceptar como único destino la cocina, la obediencia y el servicio a los demás; me ahogaba la injusticia de tener que existir en la comunidad siempre bajo la mediación autoritaria de un varón... (Olivera, 2012b).

Este conflicto ético-político producto de un cuestionamiento sobre el lugar del científico social ante las relaciones de subordinación de género y de las desigualdades hizo que cuestionara su práctica profesional y su posición como investigadora al no encontrar dentro de la ciencias antropológicas una respuesta. Ante estas circunstancias se refugió durante varios años en la etnohistoria y realizó sendas investigaciones sobre esta disciplina que se tradujeron en publicaciones de gran relevancia, como son el libro titulado: *Pillis y macebuales. Las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI*. Con este trabajo abrió brecha en el conocimiento de las características de la sociedad indígena antes de la Conquista española, y sobre los procesos que determinaron su articulación con la sociedad colonial. Este trabajo sigue siendo punto de referencia en las investigaciones sobre estas poblaciones (Palomo, 2011).

Después de haber dedicado varios años de su producción a las investigaciones históricas, en el año de 1976, escribe el artículo “Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico”, publicado en la revista *Anales de Antropología* del Instituto de Investigaciones Antropológicas, de la UNAM. Esta publicación generó un amplio debate entre los antropólogos que presidían esta revista en donde se discutió si este artículo se trataba de un trabajo científico.

Posterior a este texto desarrolla una línea de trabajo que da pie a publicaciones como: “La explotación de las mujeres acasilladas en Chiapas”, publicado en Cuadernos Agrarios, y que se convierte en el primer texto que aborda la problemática de las mujeres en Chiapas así como el texto “La mujer y el régimen hacendario en Chiapas”, en donde cuestiona la situaciones de subordinación y opresión que viven las mujeres más pobres de Chiapas. Es importante señalar que la incorporación de una perspectiva feminista a los estudios antropológicos no siempre fue bien recibida por los sectores académicos de la época ya que aun, en los círculos académicos denominados de izquierda, el feminismo y su producción académica no era considerada como una investigación científica.

A la par del desarrollo de una producción académica sobre la situación de opresión de las mujeres de Chiapas y la construcción de una postura feminista al interior de la disciplina antropológica, fortalece su activismo y cuestiona a las organizaciones feministas de aquellos años que enfrentaban procesos de institucionalización la con-

frontación con estas agrupaciones se produce a partir de la ausencia de propuestas para transformar la posición subordinada de las mujeres y recuerda:

En una de esas reuniones que teníamos para ir a discutir a un organismo internacional me sentí muy decepcionada cuando la discusión principal previa a la reunión era, si usaríamos zapatillas, falda o pantalón [...] en ese momento me retiré del lugar e hice un pronunciamiento sobre esto que estaba pasando al interior del movimiento feminista (Olivera, 2012b).

Alternando su militancia feminista con la investigación antropológica, sosteniendo su afán de transformación de la sociedades indígenas a principios de 1970, es nombrada por el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán coordinadora del Centro de Desarrollo Regional del Instituto Nacional Indigenista en Chiapas, este proyecto se vio truncado cuando apenas comenzaba, por las desconfianzas que los antropólogos integracionistas tenían sobre las nuevas miradas de los jóvenes antropólogos y ante los inminentes cambios que se vislumbraban sobre las poblaciones indígenas, cambios que darían paso durante la década de los setenta, a una importante movilización indígena campesina en Chiapas.

Después de vivir una experiencia compleja como coordinadora de la Escuela de Desarrollo Regional del Instituto Nacional Indigenista (INI), en donde intento aplicar metodologías de educación popular con los niños indígenas, y de haber enfrentado una gran tensión durante el movimiento de recuperación de tierras en las fincas de Chiapas, *decidió relacionar la investigación con procesos no institucionales y vincular su práctica feminista con los movimientos sociales, opción que ha mantenido hasta la fecha* (Mora, 2009: 161).

Construcción de una práctica feminista desde los movimientos sociales

Mercedes llevó su actuar y pensamiento a Nicaragua y el Salvador trabajando con organizaciones de mujeres con las que desarrolló propuestas de colaboración que involucraban a mujeres y niños. Su labor en estos países estuvo orientada al trabajo con las mujeres buscando que ellas se asumieran como investigadoras de su realidad y pudieran tomar sus decisiones. El trabajo con ellas les permitió que ellas fueran encontrando y afinando sus posiciones teóricas y políticas frente a la realidad (Romero, 2009).

Mercedes Olivera se define como una feminista a fin a las corrientes autónomas del feminismo, sabemos que trabajó intensamente en procesos de alfabetización

y concientización con mujeres de Nicaragua durante cerca de 10 años, sus propuestas de intervención pedagógica de género combinaron las metodologías participativas con la teoría de género, el trabajo titulado: “Cartillas de educación sexual” (1988) son una de sus propuestas de intervención más significativas.

Mujeres del grupo guatemalteco *Mama Maquin* la recuerdan con gran cariño y admiración por sus propuestas innovadoras y siempre revolucionarias en contextos de guerra, discriminación y pobreza en donde colaboró intensa y activamente contribuyendo a la formación de una conciencia política y de género que ha dado frutos en muchas de las organizaciones que hoy en día existen en estos países.

A inicios de los noventa retorna a México y participa activamente en la construcción del Movimiento Amplio de Mujeres en Chiapas sumándose a las luchas contra la violencia que sufrían las mujeres, la penalización del aborto y denunciando en todo momento el sistema de contradicciones que ha reproducido el modelo económico capitalista neoliberal, las reformas constitucionales en materia agraria, así como la exclusión de las mujeres a la propiedad de la tierra.

Con la emergencia del Movimiento Zapatista desarrolló varios acercamientos con el zapatismo, pero también, ha asumido posiciones críticas ante las desigualdades entre hombres y mujeres que existen y se reproducen al interior del movimiento. Sus textos sobre las profundidades del mandar obedeciendo, “Práctica feminista en el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional”, “Perspectiva de género en las demandas zapatistas” y “Acteal efectos de la guerra de baja intensidad” son una crítica propositiva y un referente para entender el marco de transformaciones que han vivido las mujeres indígenas que participan en el movimiento, también visualiza las transformaciones que están por venir. Su militancia y participación activa con las mujeres zapatistas de diferentes comunidades con las que ha compartido preocupaciones y reflexiones, han marcado en gran medida, el rumbo de una conciencia de género entre las mujeres y hombres de dicho movimiento.

Durante las últimas tres décadas su presencia en Chiapas ha favorecido la formación de diferentes grupos de acción feminista desde las asociaciones civiles como el Centro de Investigación y Acción de la Mujer Latinoamericana (CIAM) en donde militó y trabajo con financiamiento del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados (ACNUR) a través de un proyecto autogestivo de género con las refugiadas guatemaltecas en Chiapas, Campeche y Quintana Roo, bajo una metodología en donde se tomaba en cuenta las propuestas y alternativas que las mujeres desarrollaban para retornar a sus países. Su trabajo más reciente en el Centro de Derechos Humanos de la Mujer, espacio en donde colabora con mujeres de diversas regiones de Chiapas, en proyectos de concientización política, la implementación de

un sistema de defensa jurídica y toma de conciencia sobre su condición de género. El Centro de Derechos Humanos de la Mujer en Chiapas en donde sus propuestas participativas de género han rendido frutos muy significativos.

Mercedes ha dejado una huella importante también a las académicas feministas, su trabajo en espacios universitarios como la Escuela Nacional de Antropología, la Universidad Nacional de México, la Universidad Autónoma de Chiapas, y actualmente en la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, como maestra comprometida e investigadora activa, ha aportado una visión crítica y reflexiva sobre lo que implica la implementación de metodologías de investigación participativa, el dialogo y compromiso con los grupos de mujeres, así como la importancia de desarrollar un posicionamiento político frente a las problemáticas de género que vemos todos los días y que marcan nuestras vidas y trayectorias personales.

En el *laudatio* elaborado por Aida Hernández (2012) en la entrega de su doctorado *honoris causa*, Aida Hernández ha señalado que: “los aportes teóricos y metodológicos de Mercedes Olivera a la antropología feminista mexicana, no pueden desligarse de sus aportes a la construcción de un movimiento amplio de mujeres en Chiapas, en donde se han formado generaciones enteras de feministas populares entre los sectores mestizos e indígenas”. Academia y militancia política que buscan construir justicia e igualdad desde abajo, y a la izquierda (Olivera, 2012).

La noción de posicionamiento político y la metodología participativa de género de Mercedes Olivera

La famosa frase de Kate Millet (1995) lo personal es político, ha sido una de las frases estandarte en el movimiento feminista, esta frase puede ser leída desde diferentes lugares, uno de ellos es plantear que el ámbito de nuestra vida privada y nuestro espacio íntimo es el ámbito con más contenido político y posibilidad de transformación.

En la construcción y ejercicio de nuestra identidad de género asumimos roles distintos según el espacio en el que estamos, los ámbitos privados y públicos de nuestras vidas transcurren entre sumisiones tácitas y rebeldías; ante la opresión asumimos posiciones de “normalidad y/o aceptación”, pero también somos insumisas y rebeldes ante otras que nos parecen injustas, desiguales, que nos subordinan y nos lastiman.

La vida de las mujeres transcurre en este colectivo de tensiones, resistencias y rebeldías no dichas, lo que para unas mujeres es opresión para otras puede representar libertad.

La mujer de hoy, la indígena o la mestiza, enfrentan desde su propio contexto un sin número de opresiones que son resistidas bajo distintas estrategias. Las mujeres de este siglo nos enfrentamos a muchas opresiones invisibles: los techos de cristal, el sexismo, la misoginia, la subordinación laboral y la violencia simbólica.

Aprender a reconocer cómo nos enfrentamos a la opresión desde nuestra propia vida y la opresión de “nuestra otra”, la mujer del al lado que no soy yo, pero que compartimos la condición de género femenino en común, es el primer punto de discusión para este ensayo.

Para Mercedes Olivera el posicionamiento político desde el feminismo implica colocarse en la situación y asumir cómo vemos un problema, estemos o no de acuerdo con la forma en la que se problematiza, se aborda o se resuelve, el posicionamiento político es *definirse, colocarse, asumirse* desde el género que nos atraviesa el cuerpo, decir qué pensamos y cómo lo pensamos. Ese es el primer nivel de la acción política feminista y señala:

las autodeterminaciones personales pueden irse construyendo en los espacios colectivos y comunitarios, con la condición de que exista un proyecto político, que, en la práctica, permita que las mujeres tengan iguales posibilidades que los hombres de tomar parte en las decisiones colectivas (Olivera, 2012b).

Este trabajo no es nada sencillo, posicionarse es entender que la política y el género no solo son discurso sino también acción. La puesta en marcha de una práctica discursiva que implica militancia. Estas reflexiones las han llevado para las mujeres zapatistas, con las universitarias, con las campesinas, con las marginales, con las mujeres que viven subordinaciones y que buscan transformarlas y nos dice:

Es necesario identificar la complejidad de los caminos por seguir, ya que no solamente tienes que tener conocimiento de la realidad, sino tener muy claramente definida tu postura política de colaboración y desde allí construir colectivamente las estrategias que necesarias para trabajar, en dirección de los objetivos liberadores (Olivera, 2012b).

Mariana Mora (2009: 162) ha señalado que esta tensión ha marcado su trabajo: la necesidad, por un lado, de establecer una postura política, como sujetos y partícipes de la historia, lo que implica mantener cierta seguridad sobre hacia dónde dirigir el conocimiento antropológico o por el otro, tener suficiente claridad para no pensar

que somos nosotros los que tomamos o impulsamos decisiones que ni siquiera han sido asimiladas por los propios pueblos.

En este punto la metodología de investigación participativa cobra sentido, a partir de la forma en la que el investigador desplaza su autoría y desarrolla la capacidad de hacer que sean las propias mujeres las que comprendan y describan sus subordinaciones y construyan mecanismos para transformar sus desigualdades.

Mercedes señala que el reto es hacer que el problema de investigación no sea sólo nuestro (como una construcción que vive solo en la mente del investigador/a), sino hacer que las mujeres con las que trabajamos lo conozcan, lo asuman y se lo apropien, lo critiquen y transformen, de esta manera podemos generar un nuevo conocimiento que nos permita transformar la realidad.

Para el logro del este propósito es indispensable que podamos analizar cómo la intencionalidad de la investigación debe relacionarse coherentemente con nuestros enfoques metodológicos y técnicas de investigación así como valorar las técnicas seleccionadas para involucrar a las mujeres en la investigación, cuidando de no reproducir el sistema de jerarquías a través del proceso investigativo.

En este sentido, el reto principal de la investigación consiste en analizar la forma en la que lograremos que las mujeres conozcan su realidad, que puedan describirla, analizar sus causas y generar estrategias para transformar su condición de género, que puedan ver la profundidad de los problemas que les afectan y la necesidad de generar los cambios económicos, sociales y políticos para resolverlos.

Nuestro reto como investigadoras comprometidas con el feminismo está directamente atravesado por las técnicas de investigación, ya que éstas pueden potencializar las capacidades de las mujeres y su transformación, debemos de buscar la manera de implicar a las mujeres en los procesos investigativos. A esto lo llama una investigación-acción-intervención.

Esta metodología -que tienen como base la educación popular-, tiene como característica ser un proyecto político y no solo una técnica, por lo tanto, al unir este método al feminismo podemos desarrollar el potencial transformador, la agencia de las mujeres. Cuando desarrollamos la capacidad investigativa, es decir de ir de la realidad a la abstracción analítica, de las causas económicas, sociales y políticas, a la simbolización conceptual de las dominaciones intersectadas de género, clase, raza, cultura, edad, etc., y regresar a la realidad como vía para la transformación social, desarrollamos nuestro verdadero potencial feminista ya que lo que debemos de aspirar (como meta del proyecto político feminista) es desarrollar la conciencia y la agencia de las mujeres.

Mercedes no vive una separación entre su actividad académica y su práctica política ya que ambas enfrentan retos y dificultades. En la práctica de la investigación académica como en el trabajo con grupos de mujeres en las organizaciones, no es fácil promover metodologías de trabajo participativas centradas en la intervención, hay espacios en donde resulta difícil plantear una metodología participativa por limitaciones de diferentes tipos como son: la falta de cohesión entre las mujeres, la baja autoestima y la autopercepción de que ellas no pueden generar cambios.

Si bien la investigación participativa no siempre produce igualdad de género, es un instrumento que nos ayuda a generar, a través de la reflexión, la colectivización del conocimiento del problema y lograr estimular a las mujeres para que encuentren las estrategias para cambiar su situación; esos conocimientos son semillas transformadoras, que tienen que abonarse políticamente y desarrollarse con la práctica para que puedan fructificar a través del tiempo en transformaciones de la vida de las mujeres.

La investigación acción participativa con direccionalidad política es una metodología que nos ayuda a formar conciencia y a promover movilización y transformación de la sociedad. La complejidad e interrelación de los factores que subordinan a las mujeres en la actualidad, obliga a considerar que las desigualdades de género implican un proyecto de transformación total, por lo que idealmente nuestro feminismo debe de estar integrado a un proyecto político social amplio y profundo que incluya la igualdad de género como parte indispensable de las nuevas formas de relación social necesarias en la construcción de un mundo de justicia y dignidad para hombres y mujeres, de otra forma nuestro trabajo de transformación con ellas será vulnerable y fácil de ser revertido.

Considera que el género es un elemento estructural de la vida humana que ha privilegiado a los hombres y ha impreso en las estructuras y funcionamiento de la sociedad los parámetros masculinos, verticales, jerarquizadores, discriminadores y heterosexuales (patriarcales). Por eso el feminismo consecuente tiene que ser un proyecto político transformador de todas las relaciones, instituciones, hábitos (Bourdieu), y subjetividades que cobijan la desigualdad. Este último planteamiento no es sólo una aspiración, es un proyecto que se va avanzando paso a paso todos los días y que hermanará las luchas antisistémicas de los pueblos.

Las ideas hasta aquí desarrolladas, han sido llevadas a la práctica por Mercedes Olivera en diferentes espacios, su trabajo en Centroamérica durante los procesos revolucionarios, su colaboración con las mujeres de Guatemala refugiadas en México y con los trabajadores de fincas cafetaleras en el norte de Chiapas, así como su trabajo en CIAM (Centro de Investigación a Acción para la Mujer), en el Centro de Derechos Humanos de la Mujer y la investigación participativa en instituciones educativas

como la UNACH (Universidad Autónoma de Chiapas) y el Centro de Estudios Superiores sobre México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), dan cuenta de este esfuerzo sistemático por hacer otro tipo investigación. Su puesta en práctica permanente entre lo dicho y lo hecho deben de ser un aliciente para construir un feminismo políticamente posicionado y académicamente comprometido.

Referencias

- Amorós, C. y Álvarez, A.M. (2005). "Introducción: Teoría feminista y movimientos feministas", en *Teoría feminista, de la ilustración a la Globalización*. Madrid: Minerva Ediciones, pp. 13-89.
- De Barberi, T. (1985). "El género. Una introducción teórico metodológica", en *Isis Internacional*, no. 17, República Dominicana.
- Gomariz, E. (1992). "Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas. Periodización y perspectivas", en *Isis Internacional*, no. 17, República Dominicana, pp. 83-96.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harding, S. (1995). *Ciencia y feminismo*, Madrid: Morata.
- Hernández Castillo, A. (2012). "Mercedes Olivera: Sus aportes metodológicos a la investigación acción y a la construcción de un movimiento amplio de mujeres", *Laudatio leído en la Cereemonia para Obtener su Doctorado Honoris Causa Por la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH)* San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Marzo 14 del 2012. Documento.
- Lagarde, M. (1997). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México: UNAM.
- Millet, K. (1995). *Política sexual*, Madrid: Cátedra.
- Mohanty, Ch. (2010). "Bajo los ojos de occidente, academia feminista y discurso colonial" en: L. S. Navaz y R.A. Hernández Castillo. *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra. Disponible en: <http://ebookbrowse.com/chandra-t-mohanty-bajo-los-ojos-de-occidente-pdf-d39658633>
- Mora, M. (2009). "Aportaciones a una genealogía feminista: La trayectoria política-intelectual de Mercedes Olivera Bustamante". *Desacatos*, núm. 31, septiembre-diciembre 2009. P. 159-164.
- Olivera Bustamante, M. (1976a). "Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico" en *Anales de antropología*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- _____ (1976b). "La explotación de las mujeres acasilladas en Chiapas" en *Cuadernos Agrarios*, no.9, México.
- _____ (1978). *Pillis y macehuales. Las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI*. San Cristóbal de Las Casas: Ciesas-Ediciones de la Casa Chata-
INAH.
- _____ (1978). *Cartillas de educación sexual*, Managua: INIM-ATC.

-
- (1995). “Práctica feminista en el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional”, en Rojas, R. (Ed.). *Chiapas y las mujeres qué?* Tomo II, México: CICAM.
-
- (2004). “De las Profundidades de Mandar Obedeciendo” en Pérez, M.L. (Coord.). *Tejiendo historias, tierra, género y poder en Chiapas*, México: DEAS-INAH, pp. 355-386.
-
- (1995). “Perspectiva de género en las demandas zapatistas” en *Diario EL Expreso*. Tuxtla Gutiérrez, 8 de marzo.
-
- (1998). “Acteal, efectos de la guerra de baja intensidad”, en Hernández, A. *La otra palabra, mujeres y violencia en Chiapas*, México: CIESAS-COLEM- CIAM.
-
- (2012). “El género se cubre de legitimidad en nuestra universidad”. *Discurso pronunciado en la ceremonia de entrega del Doctorado Honoris Causa por parte de la UNICACH*. Marzo de 2012.
-
- (2012a). *Notas sobre el curso Teorías de Género del programa de doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Sobre México y Centroamérica*. CESMECA-UNICACH. Septiembre-diciembre 2012a. Documento.
-
- (2011). “El otro feminismo”. Ponencia presentada en el seminario de reflexión y análisis, en ocasión a la presentación del libro “Planeta tierra: movimientos anti-sistémicos” *Primer Coloquio Internacional In memoriam Andres Aubry*. 2011. Ponencia.
-
- (2009). “Las organizaciones de mujeres en Chiapas: Mosaico de luces y esperanzas” en: *Las luchas por los Derechos de las Mujeres en Chiapas: Un Directorio de Organizaciones Sociales que Trabajan a Favor de las Chiapanecas*. Red Internacional de Mujeres LILLA. Una iniciativa del Centro para la Justicia y la Educación Comunitaria Edmund Rice (Sydney Australia).
- Palomo Infante, D. (2011). “Mercedes Olivera: su contribución a la historia y al conocimiento de los pueblos indígenas”, en *Desacatos*, no. 36, mayo-agosto 2011, pp. 187-192.
- Romero Frizzi, M.A. (2012). “Mercedes Olivera. Etnohistoria Propositiva”, febrero de 2009. Disponible en: http://www.ceas.org.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=271:Mercedes-olivera-etnohistoriadora-propositiva&catid=36:destacados&Itemid=56 Consultado el 1 de Noviembre de 2012.
- Scott, J. (2000). “El género una categoría útil para el análisis histórico” en Martha, L. *El género la Construcción social de la diferencia sexual*. México: UNAM-Porrúa.

PARTE III

HORIZONTES. ENTRE LA PALABRA Y EL SILENCIO EMERGE EL TERRITORIO DE LA MEMORIA: CONTAR-NARRAR

Presentación
Patricia Medina Melgarejo

La memoria es la trama de recuerdos, el tejido que establece maneras-formas de relación desde el presente con el pasado, intentando vislumbrar horizontes. Así, la memoria re-significa el momento de tránsito entre el silencio y el ejercicio de la palabra, espacio del tejido y trama del puente y andamiaje del recuerdo y el relato; emergiendo la narración como esos territorios de la memoria que transfiguran las temporalidades, en su re-envío al presente con la intención de transmisibilidad, al contar con y junto con otros/as desde comunidades-mundo situadas que corresponden a formas de existir en determinadas geografías sociales y culturales.

A través del silencio y la escucha, se produce la intención de memoria, es decir, el espacio temporal del silencio como ritmo y posibilidad, a pesar de la significación verbal –palabra–, ésta es posible a través de la escucha, de un otro, en donde así el silencio muestra, está presente y permite presencia de la palabra y la escucha. Esta triada silencio, palabra y escucha son presencia cuyas funciones significativas se establecen en el terreno de su emergencia. En esa trama, en ese tejido-lugar intermedio, entre la palabra y el silencio, emerge la poesía como acto creador de los territorios de la memoria.

Existe una fenomenología y trama del recuerdo hecho tiempo y espacio, pues las figuras narrativas nos acercan a los afectos y a los efectos del estar, se transita junto con los otros, se figuran y configuran lugares, se establecen momentos objetuales, en donde la memoria actúa, recrea, toma, establece como terreno para germinar los objetos y los transforma en espacios-lugares y “artefactos”.

La memoria como tejido, como trama/relación,¹ es un proceso, una manera de mirar y re-conocer (Ricoeur, 2006, 2008), es una forma de mirar el mundo que nos conduce al problema de su forma de inscripción y producción, pues se expresa, se condensa en los recuerdos y en las tramas narrativas; pero “no puede ser ella misma objeto”, sino objetivación: “del mismo modo que el ojo no se ve a sí mismo, tampoco

1 Cabe señalar que ciertos argumentos que se desarrollan en algunos párrafos, han sido ejes argumentativos en la participación de Patricia Medina en distintos foros académicos (Cfr. Medina, 2010, 2011) y del libro (Medina, 2009).

co la memoria se puede tomar ella misma como objeto. La memoria es aplicada: se refiere al propio sujeto, en primer lugar, y a los seres del mundo relacionados con él” (Cruz, 2007:20).

La materialidad de la memoria se experimenta en lo concreto, ya que se traduce en espacios, gestos, imágenes, objetos; expresión de las formas inéditas de los relatos, existiendo bases materiales: artefactos de la memoria, presentes en las prácticas sociales que recrean el actuar en el presente cobrando distintas configuraciones en los sentidos de las memorias: siempre compartidas.

La memoria hace el tejido y trama a través de figuras, objetos y sentidos transformando los lugares en espacios sociales materializados que se articulan al ejercicio del hacer, transitando por la creación de un continente-territorio, en dos sentidos: el de contener-sujetar-introducir y el de contención-límite; estableciendo imágenes que se transmiten en el relato sobre un territorio vivido-apropiado, recordado y poblado por silencios y decires, por objetos, “artefactos” que imprimen sentidos de existencia y significado, en donde las formas de recordar pueden ser diferenciadas ya que dependen de las relaciones y prácticas de comunidad, incluyendo el mundo de los objetos que ésta produce y preserva. (Radley, 1992: 66)

Esta afirmación señala distintos niveles de aproximación, pues la constitución de un espacio es producto tanto de la interpretación cultural y social, como de los niveles de representación que configure para una colectividad. La materialidad y la construcción física y tangible de lugares se constituyen en espacios sociales al configurarse como parte de las redes de significación que otorgan sentido a una serie de prácticas producto del saber transmitido generacionalmente, cuya entidad distintiva se configura en los límites e intenciones, en las fronteras de los elementos que se significan a partir de esta materialidad, como lugar donde se recrea socialmente un acontecimiento, es decir, el espacio opera “como unidad de significación” (Pérez Taylor, 2002), en donde la interrelación compleja de estas unidades de sentido que actúan como subsistemas insertos en una realidad sincrónica, están articulados en el movimiento histórico social.

La expansión o repliegue de fronteras y formas, como el cambio de sus redes y centros que permiten constituir “el adentro”; pero, al mismo tiempo, un “afuera” en el espejo de las identidades como creaciones y condensaciones sociales, colectivas e históricas. El lugar constituido en espacio es producido en función del acontecimiento que recrea el sentido de la acción, en consecuencia se establece desde las relaciones y de los elementos que se encuentran en juego a partir del ejercicio de poder.

No hay experiencia del tiempo sin narración y lo que toda narración narra es una experiencia temporal. “Tiempo vivido y narración son dos dimensiones que

constituyen a la acción social definida como: experiencia” (Vergara, 2006: 1). ¿Cuál es nuestra experiencia del tiempo? ¿Cómo se implica tiempo y narración?

El presente apartado de nuestro libro trata de los intersticios entre la palabra y el silencio, del contar-narrar, del escuchar y re-conocer en los horizontes que emergen los territorios de la memoria. Colaboran, en el primer texto: Patricia Medina, Edgar Cortés, Moisés Mendelewitz con el trabajo: *“Saber escuchar, para que la oralidad respire... Memorias en movimiento/ capacidad y presencia al decir-hacer, al contar y contarse”*. Moisés Mendelewitz como narrador oral, maestro y terapeuta corporal, y Edgar Cortés como educador popular, docente y poeta, junto con Patricia Medina establecen un diálogo sobre los laberintos de la memoria, la escucha y la oralidad, en un cruce de tres senderos que buscan comprender a través de la narrativa, la literatura, el cuento: las posibilidades de la narración y los respiros de la oralidad en su función creadora de mundos.

Valentina Cantón Arjona, como pedagoga, psicoanalista, tejedora de memorias y educaciones, de patrimonios y tesoros, nos brinda el texto: “El significado de la memoria para el cuidado de sí mismo”, inicia con la frase contundente de su Madre exiliada: “-¿Por qué recordar? -Para sobrevivir”. Valentina Cantón nos ofrece una disertación sobre la reinterpretación del patrimonio y la definición de la Educación Patrimonial como caminos posibles que conducen en su andar al “cuidado de sí mismo, inquietud de sí”, estableciendo los horizontes de las memorias en la acción de los sujetos históricos.

Por su parte Sigifredo Esquivel y Verónica M. Vargas, a través del trabajo: “Repensar lo individual y lo colectivo: Sobre identidad, (pos) memoria e Historia”, establece el marco de comprensión de las relaciones y tensiones entre memoria e historia, articulando las miradas posmodernas sobre la fragmentación y precariedad, estableciendo un recuento crítico sobre las nociones de pos-memoria, coincidiendo en la reflexiones acuciantes de Beatriz Sarlo (2005), frente a los horizontes de lo colectivo y a las formas de implicación de los sujetos, en donde se involucran otras dimensiones para la construcción de ese pasado, en donde no es una relación solamente de expectación, sino de subjetivación en donde se emprende una búsqueda y se otorga sentido.

Se abren en estos encuentros, sobre los sentidos y usos de los relatos, de las intenciones biográficas o, de la recreación de los testimonios, las posibilidades epistémicas que denominamos “trabajos de frontera” en las búsquedas de construcción de horizontes, en el andar del conocimiento, para aportar radicalmente otras maneras de producir el testimonio, sus referentes en los usos políticos y organizativos.

En esta perspectiva se encuentra la aportación de **Raúl Díaz**, antropólogo, educador popular, feminista, cuyas búsquedas se establecen en las articulaciones políticas con el movimiento mapuche a partir de los sentidos interculturales en el trabajo en Universidad Nacional del Comahue, Argentina; colabora con el texto: *“Haciendo territorio a través de la memoria. El paisaje como enclave político. Hacia una pedagogía crítica de la mirada colonial en la Patagonia Argentina”*; cuestiona la exhibición de la Patagonia desde el estereotipo que procura borrar las huellas de la conquista y del mercado que la producen. Analiza la idea de **paisaje**, categoría que conlleva formas de ver y ser vistos; así, a través de esta mirada los pueblos indígenas son subsumidos y metonímicamente pensados como parte de los paisajes exóticos, supuestamente naturales, sin historia, sin memoria. Al romper esta visión, es posible comprender que a través del testimonio y la oralidad se construyen formas de **hacer otras memorias y otros territorios**.

En este apartado buscamos problematizar, abrir caminos y trazar horizontes, pues de algo estamos seguros: **se hace memoria, haciendo memoria, caminando la palabra, entre silencios y escuchas, en donde las aportaciones se trazan “entre culturas y entre diálogos y metodologías horizontales (Corona, 2007, 2009, 2012) que llaman a escuchar los silencios que gritan.**

Apliquemos a nosotros mismos este análisis de la concordancia discordante del relato y la discordancia concordante del tiempo. Nuestra vida, abarcada con una sola mirada, se nos presenta como el campo de una actividad constructiva. No dejamos de reinterpretar la identidad narrativa que nos constituye a la luz de los relatos que nos propone nuestra cultura. En este sentido, la comprensión de nosotros mismos presenta los mismos rasgos de tradicionalidad que la comprensión de una obra literaria. Así es como aprendemos a ser el narrador de nuestra propia historia sin convertirnos totalmente en el autor de nuestra vida.» (Ricoeur, en: <http://www.filosofayliteratura.org/index.htm>)

Referencias

- Corona, S. y Kaltmeier, O. (Coord.) (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, Barcelona: Gedisa.
- Corona, S. (2009), “Entre voces-entre culturas. La autoría dialógica: hacia la participación en el espacio público,” en Medina, Patricia (edit.), *Interculturalidad-es en educación*, Revista *Decisio*, no. 24, septiembre-diciembre.
- _____. (2007) *Entre voces... Fragmentos de educación entre-cultural*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

- Cruz, M. (2007). *Cómo hacer cosas con los recuerdos*. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas. Katz Editores. Argentina.
- Medina, P. (2007). *Identidad y conocimiento. Territorios de la memoria*: Experiencia intercultural Yoreme-mayo de Sinaloa. México, Plaza y Valdés-UPN-CONACYT.
- Medina, P., López, S. y Verdejo, R. (2010). #Memoria experimentada como territorio-cuerpo. Prácticas de Conocimiento e Identidad a través de la materialidad de las narrativas de los pueblos originarios”, en *Memoria del Segundo Encuentro Nacional de Historia Oral*, Agosto 2010, Bogotá, Colombia.
- Medina, P., Cortés, E. y Ángeles, I. (2011). Disponible en: http://diplomadoeducacionpatrimonial.blogspot.com/2011/02/presentacion-de-la-doctora-patricia_24.html
- Pérez-Taylor, R. (2002). *Antropología y complejidad*, Barcelona: Gedisa.
- Radley, A. (1992). “Artefactos, memoria y sentido del pasado, en Middleton”, en David/Edwards, Derek (comps.), *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*, Barcelona: Paidós, pp. 63-76.
- Ricoeur, P. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2006). *Caminos del Reconocimiento. Tres Estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, México: Siglo XXI.
- Vergara, L. (2006). “El Anheló de una Memoria Reconciliada: Paul Ricoeur y la representación del pasado”. Ricoeur, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Du Seuil, 2000. Revista Lindaraja. N° 5, verano de 2006. Disponible en: <http://www.filosofayliteratura.org/Lindaraja/ricoeur/luisvergara.htm>
- Villoro, L. (2011). Reproducción del ensayo intitulado “*La significación del silencio*”. Serie «Voz Viva», Colección de la Dirección de Literatura, Descarga Cultura. UNAM. Disponible en: <http://www.descargacultura.unam.mx/rss/rssByPlayerList?playerList.id=27419>

**SABER ESCUCHAR PARA QUE LA ORALIDAD RESPIRE...
MEMORIAS EN MOVIMIENTO/ CAPACIDAD Y PRESENCIA
AL DECIR-HACER, AL CONTAR Y CONTARSE**

Patricia Medina Melgarejo, Edgar Cortés Mendieta y Moisés Mendelewitz¹

La creación del Hombre

Hubo un dios que escapó a esa desagradable tentación divina de hacer al hombre, es decir al otro, a su imagen y semejanza. No era un Dios triste y vencido. Primero hizo la Tierra y cuando la vio redonda, hermosa y completa le sobraron restos, pedacitos, migajas, desechos...

En seguida hizo el Tiempo y en cuanto el Tiempo se puso a andar quedaron restos, pedacitos, migajas, desechos...

Luego hizo los Lagos, los Ríos, los Océanos y cuando ya las aguas crecieron y se pusieron a subir y bajar, a correr había nuevamente restos, pedacitos, migajas, desechos...

Creó entonces los Árboles y en cuanto la Tierra estuvo toda verde y respiró, tenía, una vez más, restos, pedacitos, migajas, desechos...

Todos esos restos, esos pedacitos, esas migajas, esos desechos... comenzaron a estorbarle y él se deshizo de ellos, los botó al fondo de un abismo.

Continuó su feliz tarea de creador: hizo la Distancia, hizo la Noche, hizo las Estrellas, hizo la Luna, el Día, la Nube, la Montaña, el Sol, los Vientos... Y cada vez le sobraron restos, pedacitos, migajas, desechos... que echó al fondo del abismo.

Y el hombre, él ella, tenía ganas de ser, tenía ganas de existir, pero Dios no lo hacía; estaba muy ocupado, o tal vez lo había olvidado. Ya, en aquel entonces, el hombre soportaba mal el olvido. Y tenía tantas, pero tantas ganas de ser, tantas ganas de existir, que decidió hacerse, crearse a sí mismo. Y se hizo, allá, en el fondo del abismo, con todos aquellos restos, pedacitos, migajas, desechos...

Es por eso que en cada hombre hay un poco de Tierra, hay un poco de Tiempo, hay un poco de Río, hay un poco de Árbol... Es por eso que cada mujer es

¹ P. Medina es Docente Investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional y del Posgrado en Pedagogía de la UNAM. patymedmx@yahoo.com.mx. Edgar Cortés es Poeta y Docente en la Escuela Superior de Administración Pública, Bogotá. Colombia. edgarcortesmendieta@yahoo.com. Moisés Mendelewitz es Investigador sobre Narración Oral, Narrador Oral Escénico, Fundador y Director de “El Grupo Sol Azul”. Instructor de Técnicas psico-corporales para el Desarrollo Humano, en Movimiento y Transformación/Río Abierto México, A.C. cuentos13@hotmail.com

un poco Distancia, es un poco Noche, un poco Estrella, un poco Luna, Día, Nube, Sol, Montaña y Viento (Buenaventura, 2002: 214-215).

¿Cómo pensar oralidad/es, historicidades y memorias, como acto de proyecto-promesas?

Al Intentar reflexionar sobre la oralidad, la pregunta inmediata es: ¿de cuál oralidad estamos hablando? como hecho comunicativo, que por utilizar como medio “la voz es pensada a través de la palabra “hablada”, esta implica una derivación sencilla nombrarla “como oralidad”, Pero, sin más se establece el sentido que **implica a la voz**, a la palabra, al hablar, así, desde una rápida definición, se establece que ésta es resultado de una comunicación en donde **esa voz** resuena, porque supuestamente existe : “una ausencia de escritura”. En la “expresión oral” el problema es mayor cuando intentamos preguntarnos por el acto y la acción, pues: ¿a qué voz nos estamos refiriendo? (Derrida, 1968 y 2001) (Barthes, 1982) (Paz, 1990)

Para comunicarnos a través de la palabra, al hablar, se necesita, una contraparte, otro, que en el mismo sentido de acción, requiere escuchar, pero en acto-actitud, en sentido y momento, en espacio y tiempo, es un estar atento..., es estar...a la escucha..., diría Jean Luc Nancy (2007). Agreguemos dos ingredientes más a esta compleja operación, pues tenemos el hablar, la voz, la escucha; pero a través de los efectos y actos del silencio y su alquimia, no es posible armar el sentido de la trama, la acción y el efecto de la oralidad, y el recuento de sí y consigo mismo, sin la presencia –sonora y afectiva- del silencio como acto y no como ausencia, como ritmo y como forma (Villoro, 2008).

Por tanto el silencio es acto y sentido, en la escucha la voz y la palabra; pero en qué circunstancias se construyen los referentes de las resistencias (Certeau, 2007); ello significa destacar la capacidad afirmativa, creativa y fundante de las resistencias. Entiendo que ello posee derivaciones epistemológicas sustantivas ya que las resistencias adquieren, para Certeau, una inteligibilidad propia. El aspecto mencionado, el fundamento específico de las resistencias a través de las prácticas del decir, del hacer, en el ejercicio de la memoria, frente a la escritura misma de la historia.

La práctica escrituraría ha asumido un valor mítico estos últimos cuatro siglos al reorganizar poco a poco todos los dominios donde se extendía la ambición occidental de hacer su historia y, así, hacer la historia. Entiendo por mito un discurso fragmentado que se articula con base en las prácticas heterogéneas de una sociedad y que las articula simbólicamente. En el Occi-

dente moderno, ya no es un discurso recibido el que desempeña este papel, sino un andar que sustituye una práctica: escribir. El origen ya no es lo que se cuenta, sino la actividad multiforme y murmurante de producir el texto y de producir la sociedad como texto (Certeau, 2007: 147).

En síntesis, podremos establecer dos referentes que sustentan a las concepciones en torno a la oralidad: 1) oralidad en cuanto a ausencia de escritura; 2) oralidad considerada como un “simple y autentico tipo y medio de comunicación” por su acción en el presente.

Este trabajo intenta articular los puntos múltiples de un trayecto-trayectoria, pues intenta complejizar, y no por simple estrategia enunciativa, sino por una necesidad epistémica, para colocar la discusión sobre la/s oralidad-es como profundos procesos de conocimiento, en tanto a sus alcances heurísticos. Este texto, busca solamente eso, volver a mirar, puntos, nudos, tramas, sentidos, es un inventario de dudas sin respuesta... que solamente nos ayuda a eso... a preguntar y a pensar...

Para ello requerimos de ciertos recorridos, bordeando y atravesando fronteras que nos conduzcan a re-pensar los procesos que sustenta nuestras opciones de conocimiento, en teoría social y en teoría pedagógica, pues la oralidad implica un complejo proceso de resistencia y conocimiento, de subversión y praxis, de re-conocimiento.

Pues, cuando iniciamos con la pregunta: Dígame por favor: ¿desde cuándo usted es maestra, profesora de esta escuela? O ¿cómo aprendió a tejer, dónde con quién? Don Celestino ¿cómo es que toca el violín en las fiestas de la virgen?

Prácticamente les estamos preguntando y en un hecho de reflexividad crítica, nos estamos cuestionando: [cómo] “...en el fondo del abismo, con todos aquellos restos, pedacitos, migajas, desechos...” cómo es que se ha construido como mujer luna docente-enseñante de caminos; como señora artesana-tejedora, fuego, como hombre violinista viento...

En el registro oral se encuentra la posibilidad de una alquimia de sentido, pues al “HACER MEMORIA”, se elabora el espacio y zona de comprensión, *se recrean las IDENTIDADES como formas de condensación de la MISMIDAD E IPSEIDAD*” a través de la NARRACIÓN y el SENTIDO.

Pero, cabe la pregunta: ¿cómo esas mujeres artesanas y maestras, fuego y trocitos de luna, el violinista-viento cimientan su andar por la MEMORIA, COMO POSIBILIDAD DE TRÁNSITO en la construcción DE LA PROMESA, hacia el PROYECTO de sí mismo/a y de sus pueblos amerindios y comunitarios, inscribiendo, en el CUERPO como LUGAR DE LAS VIVENCIAS, constituyendo los horizontes de las necesidades de PROMESA.

¿Quiénes necesitamos contar y ser capaces de contar-nos como trocitos de hojas y arboles, como MEMORIAS EN MOVIMIENTO. Así, para retornar a estas preguntas iniciales, qué voz y que escucha están presente en el silencio de la voces que narran su historia? ¿Cómo Saber escuchar, para que la oralidad respire...?

Hacer memoria...

*Todo es cifra
Y retorno
Las palabras engastadas
En los cuerpos
Las palabras colgantes
Digo piel
Como metáfora
Es
Memoria.*

Edgar Cortes Mendieta (2011)

El decir y el hacer de los sujetos se concreta en la identidad narrativa. El ejercicio de narrar lo vivido en ese volver a lo que ya no es pero que existe, alude a las mediaciones en la experiencia subjetiva que es la experiencia del ser temporal: En virtud de la temporalidad el hombre está obligado a ser sujeto, una experiencia de comprensión: Una narrativa identitaria; desde la hermenéutica, el sujeto es el autor de su vida en la medida en que la narre viviéndola.

Como autor, sería su propio texto, su propia vida narrada a través de esa mediación, de tres clases, con el mundo, con los demás y consigo mismo. El planteamiento es que la experiencia humana no es meramente biológica sino red simbólica de lo que llama proyecto y en ello va comprometida una inteligencia fronética, comprensión de la acción y comprensión del relato. "*La acción se encuentra siempre mediatizada simbólicamente*". Esto funciona como contexto y también funciona la comprensión de la acción como relato. Se narra una historia ya narrada, de la cual retomamos trazos, seguimos una huella. Puede ser que la historia esté ahí con nosotros y la vivamos, pero aún no haya sido narrada, la búsqueda de las palabras, del pasado, de ordenar y dar sentido a la vivencia, es la búsqueda del narrador. El sujeto siempre implica una historia, o bien, *La vida como un relato está en busca de un/a narrador/a*. (Ricoeur, 2006b).

El destino del tiempo es encarnarse en el presente, pero el relato pone en orden nuestra experiencia temporal para dar cuenta de la concordancia en la diversidad y fragmentación de la vida. La identidad narrativa nos constituye como sujetos.

Trama y sujeto: el sujeto de la trama, la trama del sujeto

En la trama de un relato oral es posible acercarnos al tejido narrativo que resuena como eco del sentido de existencia de una vida, en esta construcción co-participante entre quien habla y entre quien escucha, entre las preguntas y los episodios que se acompañan, entre los tiempos en que se narra la historia, lo sucedido y el tiempo presente que acontece, se produce una zona intermedia, un espacio de re-unión, de un estar haciendo, en los constructos intersubjetivos, en los gestos y miradas recíprocas.

En esta zona de intercambio y posibilidad se establecen núcleos, nodos de los tejidos del relato que en el encuentro con la historia propia y de otros abre puentes de significados y sentidos.

Como lugar: espacio alquímico de oralidades, de silencios y palabras, de imágenes, en que su compendio y transcurrir inevitablemente origina una propuesta ofrecimiento de constructo de realidad, que la experiencia histórica y social ha condensado en una manera de mirar, de estar en el mundo; por tanto en el relato se van creando zonas de intercambio y al mismo tiempo tejiendo zonas de promesas, de formas nacientes e inéditas de existencia, se crean espacios de perspectivas que dotan de nuevos sentidos, influyendo en la trama de la “historia de una vida”.

La narración cumple una función articuladora, es la trama, más que el hecho aislado, es el sentido y las acciones, son los puntos de encuentro que producen prescripciones a través de los juegos de metáforas y fábulas; también genera imágenes y descripciones. Por lo que este encuentro productivo amplía nuestras perspectivas y horizontes en otras formas de acción social. Toda narración de una historia, ubica la *posicionalidad* de los actores, es un tablero imaginario de relaciones, sucesos, momentos, “personajes”; trama-tablero, armazón fragmentario, contingente, en donde el proyecto identitario se reconstituye en la circunstancia, y en lo heterogéneo, produciéndose una síntesis, ya que en lo discordante se busca una coherencia, en el suceso de lo disipado se adjudica un acto de templanza, por tanto se lucha contra lo fragmentario de una historia a través de los hilos tejidos en la trama que une la circunstancia, lo contingente y la irrupción, conjurándolos con los amarres-nudos-sentidos de lo identitario y del proyecto-promesa. De tal suerte que al configurarse esta “zona de promesas” se acciona desde una retroacción del *recordis*-recuerdo² mismo.

2 El recuerdo sobre su sentido etimológico de “*recordari*”, derivado de *cor-cordis*, de retorno al corazón. Se constituye la relación entre el hecho y la emoción, la sensación: el “latir del corazón”, y “tener memoria de algo”, implica transitar de la situación al acontecimiento, y volver a pasar por el corazón. [Del lat. “*recordare*” prefijo “re-”-“de nuevo” y “*cordare*” que proviene de “*cordis*”-

Recordis en esta triple posibilidad, tanto del efecto retroactivo del recuerdo y la memoria que desde la *paseidad* se produce, como segunda dimensión: en un proceso presente y actuante; pero, como tercera dimensión: se generan elementos y procesos de anticipación, en donde la producción e interpretación del acto de narrar se trastocan: lo dado-pasado, como lo dándose-presente y lo posible, lo anticipado, lo todavía no producido; transmutando lo que en su momento podrá establecerse como horizonte, lo proyectado-futuro.

Esto es un efecto del encuentro producente de la memoria y del recuerdo, pensado como *paseidad*, ya que, el pasado puede ser definido en el presente, por lo que resulta más un tránsito, una relación en donde la memoria juega el papel de nexo, vínculo, proceso, más que almacén para guardar los recuerdos (Ricoeur, 1999a). La memoria concebida como acción social “no es, entonces, una restitución anacrónica del pasado, sino que es una reconstrucción del presente realizada y actualizada a través del lenguaje y de las prácticas sociales” (Vázquez, 2001: 29).

Estas temporalidades permiten comprender la dinámica social, por una parte está la que se establece como posibilidad: la contemporaneidad entre sujetos y pueblos; y la otra, la que se construye bajo los referentes de las tradiciones, lo que conlleva a generar diferencias en las experiencias de vida particular y colectiva. Lo que genera una relación corporal con el mundo, la cual compromete a los sentidos con su contexto, construido en narraciones que configuran al colectivo social que lo produjo y a sus integrantes articulados a partir de redes de pertenencia. (Giménez, 1997) Como señala Glockner (2001: 309): “...la cultura se trae inscrita en el cuerpo, se trae puesta, intelectual y orgánicamente hablando, y se revela tanto en una capacidad corporal como en una disposición mental”.³

El cuerpo humano es una categoría social, política e histórica, que se constituye como espacio de interacción entre los saberes y los corpus de conocimiento de los pueblos indígenas y aquellos que se sustentan en otros referentes. Cuestión que se complejiza en la relación y trama de la narración del yo del narrador, como el yo del escucha que al reconocerse, son liberados del trascendentalismo y de lo sustancial percatándose de que solamente la alteridad que produce la presencia de ambos y de uno/una frente al otro/a establece la posibilidad de auto-comprensión.

”corazón”] apelando a que es desde el corazón donde residen las facultades de la memoria, o bien las formas del despertar.

3 Glockner señala que el mundo campesino-amerindio se establece en “el tránsito entre el mundo material y el inmaterial, lo visible y lo invisible, que proviene de una antigua tradición en la que el paso de un estado a otro es posible debido a que conforman dos momentos (...) que participan de una misma realidad” (2001: 309).

Se concede a lo producente en el acto de narrar y en el de escuchar la *necesidad del* relato biográfico; hecho que se expresa en **los sonidos de la voz**, en los cuerpos de la escucha y en la complejidad de lo dialéctico de las relaciones entre la persistencia del sujeto a través de las formas identitarias que lo constituyen de forma maleable y posible, y las voluntades del permanecer, luchando entre semejanza y otredad, que en términos de construcción analítica es definida, en este caso por Ricoeur como la **mismidad**, en tanto posibilidad de anclaje. La contradicción y búsqueda en el trayecto de existencia se establece a partir de una inflexión, un contrapunto y contra sentido, en ese devenir de las trayectorias, las irrupciones y formas de reconstitución del sujeto, que se expande en donde se establecen los espacios de contradicción en el “mi mismo/a” hacia las operaciones del “si mismo/a”, este último proceso definido como “ipseidad”.⁴

Así, *mismidad* e *ipseidad* se configuran en las tensiones del andamiaje de la trama que componen, en muchos casos, la resolución del nudo mismo de la narración, del horizonte-desenlace posible, imprimiéndole dinámica y forma al relato mismo en su propia indeterminación, provocada por el potencial constitutivo del -alter- de la alteridad.⁵

Estamos ante los procesos complejos y profundos de las emergentes identidades personales y sociales, condicionantes del juego entre **mismidades** e **ipseidades** frente a las irrupciones de las alteridades. En este lugar de la interrogante se configura la acción y actuación de la memoria y de las memorias -en plural- para en la trama y urdimbre de la narración, al establecer los contornos de una historia y de sus correlatos: las historicidades como movimientos del sujeto en ese trayecto y tránsito...

Identities: mismidad e ipseidad: narración y sentido

*Gota de agua
Colgada de la hoja
A punto de caer
Así tu voz en mí
Un susurro lejano
En el vacío.*

4 La ipseidad una construcción de identidad que puede decidir, actuar, interpretar incluyendo al otro. La narrativa identitaria nos introduce hacia el sí mismo como puente, entre acción y ética. Mediante el actuar se construye lo intersubjetivo y, en la medida en que interiorizamos al otro nos construimos con él.

5 La mediación narrativa hace posible la construcción en el acontecimiento de una conciencia en la estima de sí y el reconocimiento simultaneo del otro.

**

*Presencia es agua detenida**En el cuerpo**Va y viene según**Tu capricho.*

*Para saber que existo toco la tierra**Para saber que existes te llamo.*

Edgar Cortés Mendieta

Si se busca a través de las narrativas, en este caso orales, establecer un conocimiento pensando en supuestas historias unificadas, sin el ejercicio del re-conocimiento del soporte de historicidad, adjetivándose y constituyéndose en denotaciones que categorizan de forma rígida y binaria a los sujetos, constituyéndolos en referentes únicos-esenciales, objetos identitarios con núcleos inamovibles, a saber: indígena y afro, frente a una supuesta población mayoritaria y mestiza, por tanto se ejercen distinciones atribuidas por condición de racialización y minorización, categorías que fragmentan los hilos entretejidos políticamente de las diferencias constituidas por la emergencia de alteridades histórico-sociales de larga trayectoria, que configuran una adscripción pretendida de un *nosotros, necesaria y contingente en sentidos históricos*; y de forma más preocupante, se señalan a las identidades como *estables-continuas-esenciales*, sin mayor cuestionamiento.

Si la Identidad social de sujetos o de actores es un proceso complejo de auto-adscripción a partir de la interiorización distintiva y contrastiva de una determinada matriz cultural (Giménez, 2000); proceso históricamente referido a las formas de nombrar -nos, se encuentra vinculado a las acepciones de diferencia. En esta triada que propone Ricoeur, entre la mismidad, la ipseidad y la alteridad.

De la condición de pertenencia emerge el discurso y una fuerte analítica teórica sobre los procesos identitarios, pues estos se establecen a través de redes que instauran los puntos de relación entre los sujetos y/o actores, verdaderas mallas significantes, discursivas, que funcionan como marcos y estructuras dinámicas produciendo representaciones y acciones colectivas que nos sitúan en el espacio social de relaciones.

En consecuencia, el despliegue del concepto de identidad no puede adscribirse a una concepción esencialista e inmanente, sino a una compleja comprensión histórico-política de sus contornos y márgenes, pues: “El concepto de identidad no es esencialista, sino estratégico y posicional (...) de manera directamente contraria a

lo que parece ser su carrera semántica preestablecida, este concepto de identidad *no* señala ese núcleo estable del yo que, de principio a fin, se desenvuelve sin cambios a través de todas las vicisitudes de la historia” (Hall, 2002: 3). A pesar de la insistencia, que señalan, entre otros, teóricos como Homi Bhabha (2007) y Stuart Hall (2002) en términos del necesario reconocimiento de los procesos históricos que configuran a los identitarios, como resultantes emergentes: “...las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas” (Hall, 2002: 4). Sin embargo, las expresiones de las identidades sociales son consideradas de forma polarizada, en muchos de los casos y por distintas teorías, ya sean como identidades *estratégicas* o como definiciones *primordiales*-inherentes, es decir, las primeras como construcciones e invenciones políticas de los actores, y las segundas, como “auténticas y esenciales”. En ambas formas de razonamiento no es posible establecer la conformación de las figuras de *otredad* y, lo elementos emergentes del sentido de irrupción de la otredad, -alter- de la alteridad.

Memoria como posibilidad de tránsito de la promesa al proyecto

El campo de discusión que subyace en las formas que adquiere este tránsito y dialéctica entre forma de mismidad y la expansión de otras maneras de concebirse a sí mismo/a en el trayecto de vida con otros/as, se establece en la alquimia de la memoria como capacidad de narrar, narrase y narrarnos simultáneamente, en un yo expandido.

La memoria como capacidad y **forma de relación y conciencia con y del movimiento temporal constituye una manera de “hacer presente” como acto** “lo que ya no es pero existe” (Medina y Cortés, 2011). Al constituirse en un acto se hace práctica, en tanto ejercicio y acción se establece a través de distintas calidades e inscripciones (corporales, musicales, orales, sonoras, gráficas, pictóricas). Al ser el proceso-memoria nuestra forma de vínculo, relación y nexo con el pasado, se produce en los lazos con otros/as y con nosotros/as mismos/as en la forma inédita de experimentar lo temporal.

Si, los contornos del proceso-espacio de la memoria se confeccionan de relatos narrativas, los recuerdos, implican recuentos y formas de registro de los acontecimientos, con efectos de *temporalizar* al retrotraerlos al presente; al contar estamos en un sentido de presencia, ocupando un espacio como lugar de apropiación, un territorio de narrar nuestras imágenes de lo experimentado-vivido, pero, al mismo tiempo en

una búsqueda por vislumbrar otros horizontes. El espacio de tejido de la narración se demarca en los contornos en los que se expresan las distintas versiones que cada uno/a de sus partícipes y constructores presenta en el hecho de escuchar y contar, re-presentado en el oír y el decir de sí mismos y de otros/as manifestamente o bien de forma latente, se bordea en el deseo y creencia, de lo que se es o se busca ser.

En la acción del recuerdo se ejerce la proyección de la mismidad y del sí mismo –ipseidad-, es decir son acciones sobre sí mismo, al contar con el otro, al narrar y tejer los hilos del recuerdo en el soporte de la memoria, al ser interpretaciones en los cruces de las vivencias transformadas en experiencias, con los nodos que se anudan entre los hilos de las historias: colectivas, laborales, regionales, sin importar el segmento o dimensión, al ser siempre sociales.

A esta acción y sus posibles formas de seguimiento y comprensión se apuntan las claves, los indicios hermenéuticos del sí, en tanto alcances de las formas, de las zonas de segundo orden –intermedias-, en donde se desdibuja la visión escencialista o bien, la de la precisión y veracidad del dato histórico, a cambio de comprender las formas inéditas de la creación misma, de la poética de la narración y su base: la trama.

Se encuentra también presente la idea de la dispersión total, de historia tan propia que resulta una invención del sujeto, en donde la alteridad en tanto constructo histórico se considera una propiedad irrepetible, sin posibilidad de esperanza colectiva, encapsulada en una singularidad diferencial de la ficción. Aunque, desde la visión de Ricoeur (2000), el acto de invención, de recuerdo, memoria y narración, constituyen una zona-corpus entre/ inter/ media, esa zona de promesas que al luchar frente a la dispersión equivalente a la contingencia de la vida humana/social, apela a la parte creativa y subversiva de la ficción en el relato y su trama narrativa, en donde la propia trama es una creación discursiva crítica, pero al mismo tiempo, puede configurar ideologías o bien elementos alienantes.

En tanto la trama narrativa construye sentidos, puede ser el eslabón de ***ipseidad*** entre: la memoria y la promesa. La primera mira hacia el pasado; la segunda, hacia el futuro. (Ricoeur 2006a) Pero ambas deben pensarse imbricadas en el presente vivo del reconocimiento de sí, gracias a algunos rasgos que poseen en común.

Los vínculos complejos que de forma articulada configuran los procesos de subjetivación identitaria, se establecen entre la condición de mismidad y el trayecto de reflexión e incorporación que ejerce *la ipseidad*,⁶ entre-en esa zona intermedia de la

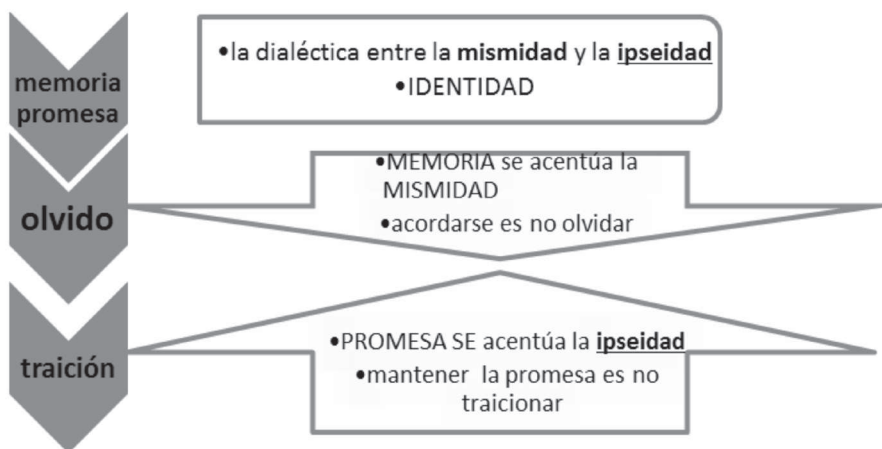
6 La ipseidad como una identidad narrativa, en primer lugar, que dialectiza la relación del mi mismo con la promesa, en la unidad temporal del relato. En segundo lugar, la ipseidad es atestación de si por la dialéctica con la alteridad. La ipseidad es capacidad activa de decisión en la alteridad.

memoria se establece otro eslabón imbricado, el de la promesa. Cuyas relaciones no son diáfanas, sino es a través de los silencios, de las voces, de las temporalidades que se expresan de modo diferente, pues: "...con la memoria, se acentúa principalmente la mismidad, sin que esté totalmente ausente la característica de la identidad por la ipseidad: con la promesa, la predominancia de la ipseidad es tan abundante que la promesa se evoca fácilmente como paradigma de la ipseidad" (Ricoeur, 2006a:145).



Ya que en la primera –memoria– su horizonte es el pasado, la segunda: la promesa, cuyo horizonte es “lo no dado y lo posible del futuro”, se establecen polaridades y exacerbaciones entre sí, en procesos secundarios y sobrepuestos, imbricados, percibidos como “amenazas e imposibilidades de trayecto e historia”, ya que la otra cara de la memoria sería el olvido, y en el caso de la promesa, su contraparte: la traición.

Finalmente, y este rasgo no es el menor, una y otra deben lidiar con la amenaza de un negativo constitutivo del tenor de sentido: el olvido, para la memoria; la traición, para la promesa: la infidelidad, el no cumplimiento de ella, el desvío del camino y, la cúspide de la promesa no cumplida: “la traición”. Connotaciones que producen un espectro mordaz que se encuentra en los registros de la memoria que efectuamos, atrapados entre el olvido-memoria, y el sentido promesa/proyecto.



Procesos y acciones que al ser narradas se establecen como contenidos, a veces fijos: “así fue... así es...”; o como contornos sociales de saberes y conocimientos negados, de proyectos sedimentados, de experiencias truncadas, pero reactualizadas en la memoria del presente, hechas acto y posibilidad. Convirtiéndose en verdaderos actos de sentido pedagógico-formativo y político actuante.

Cuerpo lugar de las vivencias: el horizonte una necesidad de promesa

Digo cuerpo
 Como nave.
Digo presencia
El nombre abarca todas
Y la sed. Es larga la mano enguantada del sueño
nos saluda
Y detrás del escenario vemos los hilos de la trama
La máscara y el río inmóviles en su fluencia incesante.
La vida es una puerta abierta
Al cielo de los pájaros inquietos que viven
En los sueños.

Edgar Cortés Mendieta (2011)

Hacer del mundo el lugar de la vivencia, implica expandir el presente en el que el tiempo se deshilacha pero también sus hebras recicladas constituyen la trama y la

urdimbre de los días, tejido que el sujeto retoma en el rediseño de su vida tanto individual y colectiva como proyecto.

Un proceso de producción de la vida social que va de la realidad al sujeto y del sujeto a la realidad, y en el que el sujeto nombra el mundo en el acto de nombrarse, constituye así con otros su tiempo y su espacio, en tanto: "...somos seres encarnados, en un cuerpo vivido antes que pensado" (Begué, 2009: 680). El cuerpo vivido estructura la vivencia como territorio del discurso y de la acción, del querer y del hacer, movimiento y expresión, silencio, sonido y memoria. Para Ricoeur, en la vivencia, el humano es agente y paciente, que afecta y es afectado en una relación entre la capacidad afectiva y el deseo de ser marcado por una intencionalidad, que surge de una conciencia construida como cuerpo.

La capacidad organizada de vivir proyecta la función simbólica de darle sentido a lo querido, esa manera de significar con la voluntad constituye el proyecto, ejercicio de la conciencia intencional práctica. Si recordar es volver a vivir, implica resignificar la vivencia en el orden de un nuevo tiempo, pero sobre todo con nuevas pieles de una identidad que permanece y cambia, al nombrar el mundo de acuerdo con los colores de su experiencia. Para las comunidades e individuos el proyecto es el redimensionamiento de ser sujetos de deseo en "cuerpos vividos".

En la función simbólica el giro del discurso hacia el movimiento, compromete al individuo con una postura ética: vivir en consecuencia con lo que se dice, y que la palabra vale en la medida que corresponde a una intención comprometida en las acciones.

La promesa va implícita en el hacer y en el decir. Un proyecto es un querer realizable por el valor de la palabra implicado, la palabra adquiere valor porque significa y está avalada por la experiencia del cuerpo vivido. La promesa es porque está inmersa en un compromiso y éste significa la práctica presente de un sujeto que se piensa desde el querer y desde el hacer, es decir desde el sí mismo.

Memorias en movimiento/ capacidad y presencia al decir-hacer, al contar y contarse

En el acto de recordar se ejercen y desarrollan capacidades al poder decir, al hacer al recordar y recordarse, recordándonos, el poder contar y contarse a sí mismo, reconociendo a otros, es decir en alteridad; por tanto el "sí mismo" como otro señalaría Ricoeur (1996). En esta empresa de narrar desde el presente, retrotrayendo el pasado-memoria hacia un futuro-proyecto-promesa, se establecen actos de sentido, actuantes y en sentido práctico.

Se narra algo para contarse, pero se cuenta, para ser tomados/as “en cuenta”, para estar en el acto y acción, para estar presentes en el presente. De ahí que necesitemos preguntarnos sobre: ¿Quién cuenta? ¿Quién necesita contar algo...? ¿Quién es el actor del relato? ¿Quién habla? ¿Quién está presente en el relato y con qué rostros: la memoria-mismidad, o la promesa en un exceso de ipseidad?

Así, la presencia, el recordar y narrar en la búsqueda de sentido, construyendo la persistencia y la *visibilización* como sujetos y “comunidades en movimiento” (Zibechi, 2006a), estallan en la necesidad de “hacer memoria” como intervención política transitando del reconocimiento a la demanda, de ésta a la exigencia —muchas veces de reparación—, al ejercicio de sus derechos fundamentales, entre ellos **el derecho a la memoria** como pueblos que se resisten, a pesar de todo, a ser población (Foucault, 2006).

Como necesidad humana y social hacemos **memoria**, como acción que circula “entre el decir y el hacer” (Dosse, 2009), el contar como forma de vida y de estar, pues se configura desde el presente en la elaboración de horizontes posibles, por tanto, al anidarse en las opciones de futuro: es una relación cultural y política con el pasado.

En las formas de la acción se encuentran las capacidades que desarrollan el pensamiento narrativo, del escucha y del hablante, en una capacidad de hacer y decir, a través del contar, pero no sólo contar eso transcurrido, sino potenciarlo a lo que transcurre y su capacidad de proyecto-horizonte.

En la posibilidad que subyace a esta forma de pensar y pensarse, implica no sólo el acto mismo sino que al contar-nos, nos encontramos frente a las posibilidades de “otras maneras”, otras formas de contar-se esa historia, en la dialéctica en movimiento y transformación. Por ejemplo, en la historia contada del inicio de nuestro primer epígrafe... se dice:

Hubo un dios que escapó a esa desagradable tentación divina de hacer al hombre, es decir al otro, a su imagen y semejanza. No era un Dios triste y vencido. Primero hizo la Tierra y cuando la vio redonda, hermosa y completa le sobraron restos, pedacitos, migajas, desechos... En seguida hizo el Tiempo y en cuanto el Tiempo se puso a andar quedaron restos, pedacitos, migajas, desechos... Luego hizo los Lagos, los Ríos, los Océanos y cuando ya las aguas crecieron y se pusieron a subir y bajar, a correr había nuevamente restos, pedacitos, migajas, desechos... Creó entonces los Árboles y en cuanto la Tierra estuvo toda verde y respiró, tenía, una vez más, restos, pedacitos, migajas, desechos... (Buenaventura, 2002: 214-215)

Este relato, rompe de forma central con la idea de la Creación Cristiana, frente a la concepción de que: “... *Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó*” (Génesis.1.27). Así esta historia de la instauración del Hombre a “imagen y semejanza de Dios”, es contado de otra manera, de forma magistral Buenaventura irrumpe como autor y narrador: “...*Hubo un dios que escapó a esa desagradable tentación divina de hacer al hombre, es decir al otro, a su imagen y semejanza*”. Rematando este autor con la idea de que: “No era un Dios triste y vencido. Primero hizo la Tierra y cuando la vio redonda, hermosa y completa le sobraron restos, pedacitos, migajas, desechos...”.

El poder de Buenaventura reside en hacer, decir, callar en su momento y, contar y contarse esta historia de otra forma, y al contarla de otra, y de otra muy otra manera, se transforman a su vez sus contornos de realidad y sentido, sus prácticas de identidad narrativa y sus concepciones de sí mismo –ipseidad- con él mismo de lo posible y, recupera la alteridad como otro y un sí mismo, creado y no creado, construido y creado por sí mismo.

Buenaventura se convierte en enunciador del acto creador del hombre, y en la auto-configuración de sí; renuncia a su posible papel de ser enunciado por otro, y reconoce las historicidades propias y de los otros....

En 2007, estábamos en Bolivia, Evo Morales se incorporaba de forma reciente a su cargo como presidente de este país; en la ciudad de la Paz, en una barda, estaba un grafiti, en el que se podía leer: **“Evo: la mujer no se hizo de la costilla del hombre. Firma: Eva”**. Otro hecho inédito de creación de sentido, pues en el libro de Génesis 2, 22, dice: **“...Y de la costilla que Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre** (Gn.2.22).

Así, en Bolivia, “Eva dialogaba con Evo, exigiendo otro lugar en la historia...”, contando y contándose otra historia, que levanta la promesa y la reconstituye en la capacidad de reconocimiento de la alteridad... Cobra voz, voz propia, escucha... desplegándose en **la relación entre dos tipos de identidad: a) la identidad inmutable del idem, del mismo,-mujer creada de la costilla del hombre” b) y la identidad cambiante del ipse, del sí, considerada en su condición histórica” Eva hablado a Evo**” (Cfr. Ricoeur, 2006a: 134)⁷. El hacer cosas con nuestros re-

⁷ “Teniendo en cuenta esta dimensión, es como la identidad personal, considerada en la duración, puede definirse como identidad narrativa, en el cruce de la coherencia que confiere la construcción de la trama y de la discordancia suscitada por las peripecias de la acción narrada. A su vez, la idea de identidad narrativa da acceso a un nuevo enfoque del concepto de ípseidad, el cual, sin la referencia a la identidad narrativa, es incapaz de desplegar su dialéctica específica, la de la relación entre dos tipos de identidad, la identidad inmutable del *idem*, del mismo, y la identidad cambiante del *ipse*, del sí, considerada en su condición histórica”. (Ricoeur, 2006: 13)

cuerdos, implica hacerse cargo también de nosotros/as mismas/os... (Cruz, 2007). Como señala un Grafiti; La Paz Bolivia, 2007: “Evo: la mujer no se hizo de la costilla del hombre. Firma: Eva”.

La voz... la escucha y... el silencio

[DIOS]...Continuó su feliz tarea de creador: hizo la Distancia, hizo la Noche, hizo las Estrellas, hizo la Luna, el Día, la Nube, la Montaña, el Sol, los Vientos... Y cada vez le sobraron restos, pedacitos, migajas, desechos... que echó al fondo del abismo (Buenaventura, 2002: 214-215)

Esos pequeños trozos de estrellas y luna, de día y de nubes, de montañas y de sol... son nuestras condiciones desde las cuales intentamos nombrar al *mundo*, creándolo, auto-nombrándonos y ubicándonos en él; actos que establecen figuraciones y configuraciones creadas y recreadas desde las categorías construidas por un *otro*, apropiadas por nosotros mismos, a partir de una pregunta constante: ¿quiénes somos? Acción de pertenencia y posibilidad de auto-reconocimiento a través de los ejercicios de **ordenamiento de la realidad**, cuestiones que nos vinculan con la definición y exigencia de conocimiento. Diría Bajtín: “*No soy YO quien mira desde el interior de mi mirada al mundo, sino que yo me veo a mí mismo con los ojos del mundo, con los ojos ajenos; estoy poseído por el OTRO (...) No poseo un punto de vista externo sobre mí mismo (...) Desde mis ojos están mirando los ojos del otro*” (Bajtín, 2000: 156)

Interrogantes y retos que nos sitúan frente al problema de: ¿Cómo nombramos? ¿De cuáles discursos nos hemos apropiado para acceder y hacer inteligibles lo que nombramos como diferente y, a los que nombramos como diferentes? (Larrosa y Skliar, 2001; Skliar, 2002, 2000) Para comprender la acción social, los procesos que han configurado “los *cómos*” de estas interrogantes se requiere el ubicarnos **en el terreno de las epistemes**, puesto que implican a las interrelaciones en y desde donde se configuran el conjunto de acciones que generan inteligibilidad –comprensión y aprehensión-, y al mismo tiempo pueden constituir relaciones develadas en un horizonte de posibilidades de un período, momento o época, que otorga “figura de mundo” (Villoro, 1992), estableciendo realidades discursivas. Dicha condición de inteligibilidad puede al mismo tiempo generar invisibilidad, proceso que Boaventura De Sousa Santos (2009) llamará *sociología de las ausencias*, propuesta que busca mirar los silencios del pasado, y las emergencias expandiendo el presente re-conociendo las historicidades.

Desde este lugar de la enunciación de la epistemología como necesidad que instaure la interrogante: ¿cómo conocemos lo que conocemos? Es decir ¿cómo nombramos lo que nombramos? ¿Cómo lo hacemos próximo o prójimo, cómo construimos la otredad y desde que parámetros nombramos y nos nombramos en esa relación? ¿Cómo contamos lo que contamos? y en el acto de investigar: ¿cómo construimos los episodios de oralidad, cómo elaboramos nuestras aproximaciones a la narrativa de otros? (Arfuch, 2007: 187-196).

De qué voz y desde cuál escucha interpelamos nuestra relación con el mundo, si como señala Barthes (1982: 273): “no existen voces neutras (...) Toda relación con una voz, es por fuerza amorosa, y por ello, es en la voz donde estalla la diferencia...”. (Cfr. Magri, 2010). Es en la promesa-proyecto, o en la supuesta mismidad de la condición identitaria cerrada, sin una apertura a la contingencia de la experiencia –a la calidez y la calidad de la voz–, a los modos de historicidad que acompañan al sujeto en la lucha por dar cuenta de sí mismo, y en la posibilidad de reflexividad creativa de establecer un “sí mismo como otro...” (Ricoeur, 1996)

Si como señala Nancy (2002, 2007): ...“oír” es comprender el sentido [...] escuchar es extenderse hacia un posible sentido que, por ende, no es inmediatamente accesible (Nancy, 2002: 18).

*Para oler hay que olfatear, para tocar hay que tantear, para gustar hay que saborear, para ver hay que mirar, para oír hay que escuchar. En el instante en que se oye algo se deja de escuchar. Olfatear, tantear, saborear, mirar, escuchar, es estar atento a algo que no es inmediatamente accesible, que tal vez nunca será accesible. Oír es oír algo, el gemido de una niña, el maullido de un gato, el chillido de un gozne. Escuchar es estar a la escucha de algo que está siempre al borde de ser. *Estar a la escucha es siempre estar bordeando el sentido, o en un sentido de borde, como si el sonido no fuera nada más que este borde, este límite, este margen* (Nancy, 2002: 21). *Oír es entender el sentido, abandonar el borde. Estar a la escucha es estar siempre bordeando el sentido, sin llegar a entenderlo. Para estar a la escucha hay que ser todo oído. Hay que estirar la oreja, moverse sin moverse del lugar, descentrarse. Estar a la escucha es una actividad pasiva, una pasividad activa. Requiere una atención sin curiosidad ni ansiedad. Una atención intensa. * *El silencio debe ser aquí entendido no como una privación sino como una disposición de la resonancia [...] como cuando en una perfecta condición de silencio uno oye resonar su propio cuerpo, su propio aliento, su propio corazón y toda su caverna resonante* (Nancy 2002: 33). * El silencio no es la falta de sonido, sin silencio el sonido no resuena. El cuerpo, convertido en

cámara de resonancia, habitado por el silencio, se torna sediento. Sediento, calma su sed en una fuente que lo vuelve más sediento. Lo sonoro existe en un tiempo - espacio que no es el tiempo cronológico ni el espacio geométrico. Existe como la ola existe en la marea. Con una presencia que se hace presente en el ir y venir, entrar y salir, acercarse y retirarse. (Gorlier, s/d).

El vaciamiento requerido que produce el efecto del silencio, no implica ausencia de voz, el silencio es una trama, es parte del tejido mismo de la trama narrativa, ahí donde en un dialogo tendría que aparecer otra... palabra... emerge el silencio... este silencio suplanta a la palabra... la palabra esta sobre entendida en él... que quiere decir algo... se comprende lo no dicho a través del callarse... significa más que silencio, éste significa que ninguna palabra, ni la propia palabra silencio, es capaz de designar, “lo absolutamente otro”.

Sólo el silencio muestra algo, como pura presencia, sin decir algo... Sólo podemos mostrar los límites del lenguaje y la existencia de algo que lo rebasa por todas partes (el silencio), así el silencio muestra que, a pesar de que las significaciones verbales enriquezcan, la presencia misma del mundo capacidad inherente de la misma palabra; en tanto que la poesía es el lugar intermedio, entre la palabra y el silencio... (Villoro, 2008). Así, el Silencio y la palabra, la memoria y la promesa-proyecto, provocan la capacidad de:

“Saber escuchar, para que la oralidad respire y la metáfora viva...”

Pues tenemos tantas ganas de hacernos a nosotros/as mismas/os...

...tantas ganas de existir, que decidimos hacernos, crearnos a sí mismos/as.

... *Y nos hicimos allá, en el fondo del abismo de la historia, con todos aquellos restos, pedacitos, migajas, desechos, de recuerdos, sueños y promesas de otros/as...*

[Es por eso que en nuestras memorias, existe:] ... *un poco de Tierra, hay un poco de Tiempo, hay un poco de Río, hay un poco de Árbol...*

[Por eso, cada voz y en su escucha, cada promesa-proyecto, son:] ... *un poco Distancia, un poco Noche, un poco Estrella, un poco Luna, Día, Nube, Sol, Montaña y Viento...*

(Buenaventura, 2002: 214-215)

Referencias

- Arfuch, L. (2007). *El espacio Biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Bajtín, M.M. (2000). *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*, México: Taurus.
- Barthes, R. (1982). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Bhabha, H.K. (2007). “Interrogar la Identidad. Frantz Fanon y la prerrogativa poscolonial”, en *El lugar de la Cultura*, Buenos Aires: Manantial.
- Begué, M-F. (2009). *El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III* (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 677-690. Disponible en: http://www.clafen.org/AFL/V3/677-690_Begue.pdf
- Buenaventura, N. (2002). “Creación del Hombre”, en *Cuando el hombre es su palabra y otros cuentos*, Colección Narrativa Colección Narrativa, Bogotá: Grupo Editorial Norma, pp. 214-215.
- Certeau, M de. (2007). *La invención de lo cotidiano. 1 Artes del Hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Cruz, M. (2007). *Cómo hacer cosas con los recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*. Buenos Aires: Katz.
- Derrida, J. (1968). *La Diferencia/ [Différance]*. Edición electrónica www.philosophia.cl, Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS.
- _____. (2001). *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona: Paidós /ICE Universidad Autónoma de Barcelona.
- Dosse, F. (2009) *Paul Ricoeur-Michel de Certeau. La historia entre el decir y el hacer*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Giménez, G. (2001). “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, año 11, no. 22, pp. 5-14.
- _____. (1997). “Materiales para una teoría de las identidades sociales” en: *Frontera Norte*, vol. 9, julio-diciembre de 1997, no. 18, pp. 9-28.
- Glockner, J. (2001). “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl” en Broda, J. y Báez-Jorge, F. (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Gorlier, J.C. (s/d). *I/ A la Escucha (Jean-Luc Nancy)*. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/51337219/I-escucha-nancy>
- Hall, S. (2002). “¿Quién necesita la identidad?”, en Buenfil, R.N. (Coord.), *En los márgenes de la educación. México a finales de milenio*, México: Plaza y Valdés, pp. 227-254. (Artículo original publicado en el libro Cuestiones de Identidad Cultural, coordinado por el mismo autor y Paul Du Gay, Londres, 1996, Sage, traducido por Alexis López).
- Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.
- Larrosa, J. y Skliar, C. (Eds.) (2001). *Habitantes de Babel. Política y poética de la diferencia*, Barcelona: Laertes.
- Magri, G. (2010). *Impresiones sobre la voz. Hacia una visión estética*, disponible en: <http://grupodeestudiosobrecuerpo.blogspot.com/2010/06/impresiones-sobre-la-voz-hacia-una.html>

- Medina, P. (2007). *Identidad y conocimiento. Territorios de la memoria: Experiencia intercultural yoreme mayo de Sinaloa*, México: Plaza y Valdés-UPN-CONACYT.
- Nancy, J.L. (2007). *A la Escucha*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Paz, O. (1990) *Vuelta 168* / 15 noviembre, México.
- Ricoeur, P. (1986). *Lo voluntario y lo Involuntario, El proyecto y la motivación*, Buenos Aires: Editorial Docencia.
- _____. (1996). *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI.
- _____. (1999a). “La marca del pasado”, en *Historia y Gráfica*, núm. 13, pp. 157-185.
- _____. (1999b), *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*, México: Siglo XXI.
- _____. (2000), *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México: Siglo XXI.
- _____. (2003), *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta.
- _____. (2006a). *Caminos del Reconocimiento. Tres Estudios*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2006b). “La vida: un relato en busca de narrador” en *Ágora. Papeles de Filosofía*, 25/2:, pp. 9-22.
- _____. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2009). *Historia y narratividad*, Barcelona: Paidós.
- Rossi, P. (2003). *El pasado, la memoria, el olvido*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires. Argentina.
- Santos, Boaventura de S. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Editorial Trotta. Bogotá Colombia.
- _____. (2009). *Una epistemología del sur*, Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO.
- Skliar, C. (2002). *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- _____. (2000). “Discursos y prácticas sobre la deficiencia y la normalidad. Las exclusiones del lenguaje, del cuerpo y de la mente” en Gentili, P. *Códigos para la ciudadanía. La formación ética como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Santillana. Consulta en: <http://www.canales.org.ar/Skliar-Santilla-1.pdf>
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*, Barcelona: Paidós.
- Vergara, L. (2006). “El Anheló de una Memoria Reconciliada: Paul Ricoeur y la representación del pasado. Ricoeur, Paul. La Mémoire, l’histoire, l’oubli, París, Du Seuil, 2000”, en *Revista Lindaraja*, no. 5, verano de 2006. Disponible en: <http://www.filosofayliteratura.org/Lindaraja/ricoeur/luisvergara.htm>
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno, Filosofía del Renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1999). *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós/UNAM.
- _____. (2008). *La significación del silencio y otros ensayos*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____. (2011) Reproducción del ensayo intitulado “La significación del silencio”. Serie «Voz Viva», Colección de la Dirección de Literatura, Descarga Cultura. UNAM. Disponible en: <http://www.descargacultura.unam.mx/rss/rssByPlayerList?playerList.id=27419>
- Wood, D. et al. (2000). “Interpretando la narrativa”, en Paul Ricoeur. *Indagaciones hermenéuticas*, Caracas: Monte Ávila.

Zibechi, R. (2003). “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”, en *Observatorio Social de América Latina*, no. 9, Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal9/zibechi.pdf>

SIGNIFICADO DE LA MEMORIA PARA EL CUIDADO DE SÍ MISMO

Valentina Cantón Arjona

-¿Por qué recordar?

-Para sobrevivir

Mi madre, exiliada.

La finalidad última de este texto es explorar los caminos que la noción de *epilemia heautou* (cuidado de sí mismo, inquietud de sí) puede ofrecer a la reinterpretación del patrimonio y la definición de la Educación Patrimonial entendidas, ambas, como vías privilegiadas para la construcción de sujetos históricos, soberanos, emancipados y resilientes. El cuidado de sí mismo constituye una categoría de análisis útil para aproximarse a la Educación Patrimonial desde una visión alternativa a la que parece imponerse la cual, bajo la apariencia de una falsa recuperación cultural, disfraza su interés por el valor mercantil del bien patrimonial (de la naturaleza que éste sea) y su usufructo (también de la naturaleza que este sea). De ahí nuestra apuesta por la memoria y las búsquedas de sentido desde los espacios y prácticas construidas por los propios actores.

La Educación Patrimonial es un campo emergente de la Educación que se propone la conceptualización, el desarrollo y la implantación de estrategias pedagógicas dirigidas al conocimiento, valoración, preservación, atesoramiento y difusión del patrimonio cultural. Se centra en el campo de la transmisión cultural y en el impacto que esta tiene en la formación de la(s) identidad(es), el sentido de pertenencia y el fortalecimiento de la resiliencia tanto individual como colectiva.

El museo, surgido en la Francia revolucionaria, por su intencionalidad y objeto de trabajo constituye el preámbulo de Educación Patrimonial, esta tiene su más reciente antecedente formal en el artículo 27 de la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural aprobada por la UNESCO en 1972, en el que se señala que los Estados Partes de la Convención promoverán programas de educación e información y “harán todo lo posible para estimular en sus pueblos el respeto y el aprecio por el patrimonio cultural y natural”.

En la década de los años 70 se desarrolla en Inglaterra un poderoso e inspirador modelo de la educación para el patrimonio, la *Heritage Education*, que establecerá pautas y lineamientos para el acercamiento al patrimonio y sus beneficios culturales, históricos y sociales e impactaría los desarrollos del tema en las naciones europeas y, en América, fundamentalmente en Chile. El eje de este modelo es la apreciación del

patrimonio cultural material a partir de criterios como su autenticidad, singularidad, estado de conservación, belleza.

En los años 80, se inicia una prolífica discusión respecto al patrimonio y su valoración. Entre las fuentes de esta discusión, debe subrayarse la vertiente crítica proveniente de los trabajos sobre el arte y la cultura de Pierre Bourdieu quien desvela los bienes patrimoniales como capital cultural en su estado objetivado:

El capital cultural en su estado objetivado posee un cierto número de propiedades que se definen solamente en su relación con el capital cultural en su forma incorporada. El capital cultural objetivado en apoyos materiales —tales como escritos, pinturas, monumentos, etc.—, es transmisible en su materialidad.

Una colección de cuadros, por ejemplo, se transmite también como el capital económico, si no es que mejor, ya que posee un nivel de eufemización superior que aquél. Pero lo que es transmisible es la propiedad jurídica y no (o necesariamente) lo que constituye la condición de la apropiación específica, es decir, la posesión de instrumentos que permiten consumir un cuadro o bien utilizar una máquina, y que por ser una forma de capital incorporado, se someten a las mismas leyes de transmisión. (Bourdieu, 1987: 13).

En México, a finales de los años 80 García Canclini ofrecería una clara clasificación de los distintos paradigmas de aproximación al patrimonio. El paradigma tradicionalista que, centrado en el valor que tienen los bienes en sí mismos, desde una posición sustancialista que da valor al patrimonio por que los es (en una definición tautológica de sí mismo), argumenta la pertinencia de su conservación independientemente de su uso y función social. El paradigma mercantilista, que atribuye al bien patrimonial un valor como mercancía, ya sea como objeto valioso reductible e intercambiable o bien como objeto devaluado por representar un obstáculo para el desarrollo. El paradigma conservacionista monumentalista, que exalta el valor simbólico del patrimonio como depositario de los valores nacionales más apreciados y la más representativa expresión de una cultura nacional en la cual pueden reflejarse, por igual, todos los individuos de una nación. Finalmente, el paradigma de más reciente aparición, el paradigma participacionista, que concibe el patrimonio en función de las necesidades de la sociedad y de la capacidad de apropiación que ésta tenga, como usuaria, de sus bienes patrimoniales. Apropiación que la empodera a partir de la reivindicación de lo propio. (García Canclini, 1987: 11)

Estas visiones críticas brindarían nuevos elementos para la interpretación del patrimonio que unidos a propuestas pedagógicas orientadas a la emancipación de los individuos y los pueblos, como la pedagogía de Paulo Freire, generan una nueva concepción, una visión crítica, de la Educación Patrimonial. Un ejemplo de esto son

las experiencias y teorización sobre el tema que se producen en Brasil desde finales de la década de los 80. Simonne Teixeira refiriéndose al desarrollo de la Educación Patrimonial en Brasil, señala:

En el Brasil, inicialmente restringida a los museos, esta propuesta metodológica y educativa viene a lo largo de los años ganando espacio. Algunas experiencias en Brasil han presentado excelentes resultados, fortaleciendo las identidades individual y social, relacionándolas a los contextos culturales en los cuales se insertan. La acción educativa, que tiene por base la cuestión patrimonial, es esencialmente política y se presenta como un fuerte instrumento de ciudadanía e inclusión social. (Teixeira, Simonne, 2006: 140)

Y, cita a Horta, precursor de la Educación Patrimonial en Brasil:

En términos conceptuales, podemos decir que la Educación Patrimonial es “um processo permanente e sistemático de trabalho educacional centrado no Patrimônio Cultural como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo. (...) é um instrumento de ‘alfabetização cultural’ que possibilita ao indivíduo fazer a leitura do mundo que o rodeia, levando-o à compreensão do universo sociocultural e da trajetória histórico-temporal em que está inserido” (Horta, 1999: 6).

Para, más adelante, concluir:

Desde mi punto de vista la Educación Patrimonial puede en este campo de disputa social contribuir para una diferente correlación de fuerzas entre los diferentes grupos y sectores que componen la compleja sociedad brasileña. Ya tratamos de cómo la idea de Patrimonio está íntimamente vinculada a una ideología que se dispone a la construcción de una narrativa de nación y de una identidad que le corresponde. Pese a la ruptura de los modelos totalizantes de sociedad, la fragmentación de los sujetos y los avances obtenidos con las reflexiones académicas respecto al tema, la idea “oficial” de patrimonio es la más corriente en la sociedad. Subvertir este modelo es fundamental para que la sociedad pueda establecer nuevas relaciones con la cultura material e inmaterial que esta produce. La Educación Patrimonial que se plantea y se aspira debe romper definitivamente con la fuerza coercitiva de los enunciados de la nación. Debe aceptar las rupturas y los nuevos lenguajes creadores, como lenguajes culturales actuales y dinámicos. (Teixeira, Simonne, 2006: 144)

Desarrollos posteriores en América Latina –Venezuela, Perú, Bolivia y, más tardíamente, México– reconocerán la posibilidad de entrar en interlocución con esta postura que, denunciando la apropiación por parte del mercado del patrimonio, abre la posibilidad de replantearse una Educación Patrimonial a partir del reconocimiento de elementos culturales “no petrificables”, esto es, a partir de los intangibles culturales y sus productores, fundamentalmente indígenas, y del contexto político de desigualdad en que se produce. Sucede entonces un cambio de ruta: la preocupación por lo histórico arquitectónico, por el monumento cultural o natural, será desplazada, en esta perspectiva, por el patrimonio cultural “vivo”.

Este desplazamiento nos hace recordar la definición de cultura que ofrece Guillermo Bonfil Batalla. La cultura es:

El conjunto de símbolos, valores, actitudes, habilidades, conocimientos, significados, formas de comunicación y organización sociales, y bienes materiales que hacen posible la vida de una sociedad determinada y le permiten transformarse y reproducirse como tal, de una generación a las siguientes.

Todos los pueblos, enfatizará Bonfil, todas las sociedades y todos los grupos humanos tienen cultura. (Bonfil Batalla, 2004: 29)

De ahí que, para él, el patrimonio constituya:

El acervo de elementos culturales –tangibles unos, intangibles otros– que una sociedad determinada considera suyos y de los que echa mano para enfrentar sus problemas (cualquier tipo de problemas, desde las grandes crisis hasta los aparentemente nimios de la vida cotidiana); para formular e intentar realizar sus aspiraciones y sus proyectos; para imaginar, gozar y expresarse.

Ningún acto humano (recordando siempre que el hombre es un ser en sociedad) puede imaginarse ni realizarse más que a partir de un acervo cultural previo. (Bonfil Batalla, 2004: 31)

El patrimonio, así entendido, pierde su valor como bien intercambiable, como mercancía, y revela su función cultural y de lazo social: como instrumento para la sobrevivencia y la consecución de la vida en comunidad, para el goce y el encuentro, para la construcción de futuro, la recreación del presente y la valoración del pasado.

En 1982, en la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales realizada en la Ciudad de México, “Mondiacult”, a la que asistieron los países en vías de desarrollo crecientemente interesados desde la década anterior en el fortalecimiento de sus culturas e identidades nacionales, se acordó una definición más amplia de cultura:

Todo el complejo de rasgos espirituales, materiales, intelectuales y emocionales que distinguen a una sociedad o grupo social. No sólo incluyen las artes y las letras,

sino también los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. (Mondiacult, 1982).

En esta Conferencia se subrayaba, por primera vez, la dimensión cultural del desarrollo “al asentar que sólo puede asegurarse un desarrollo equilibrado si se toman en cuenta los factores culturales como parte integral de las estrategias para alcanzar tal desarrollo. En consecuencia, estas estrategias deberían delinearse siempre a la luz del contexto histórico y cultural de cada sociedad” (Arizpe, 2009:40) Se iniciaba entonces un movimiento de reconocimiento y recuperación de las culturales locales, populares, como elementos patrimoniales “intangibles”.

En 2003, la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, UNESCO, aprobaría la Convención sobre la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, definiéndolo como:

Los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural.

Este Patrimonio Cultural Inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.

Considerándose expresiones del Patrimonio Cultural Inmaterial:

- las tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo Patrimonio Cultural Inmaterial;
- las artes del espectáculo;
- los usos sociales, rituales y actos festivos;
- el conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
- las técnicas artesanales tradicionales.

La Convención establecía el compromiso de los Estados Parte de salvaguardar el Patrimonio Cultural Inmaterial, promoviendo el respeto del Patrimonio Cultural Inmaterial de las comunidades, grupos e individuos, y la sensibilización en el plano local, nacional e internacional a la importancia del Patrimonio Cultural Inmaterial y de su reconocimiento recíproco. Se establecía, pues, el compromiso de diseñar y promover medidas dirigidas a garantizar la viabilidad del Patrimonio Cultural Inmaterial; entre ellas, la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión –a través de programas de enseñanza formal y no formal–, y la revitalización de este patrimonio, adoptando medidas orientadas a:

Favorecer la creación o el fortalecimiento de instituciones de formación en gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial, así como la transmisión de este patrimonio en los foros y espacios destinados a su manifestación y expresión; garantizar el acceso al Patrimonio Cultural Inmaterial, respetando al mismo tiempo los usos por los que se rige el acceso a determinados aspectos de dicho patrimonio; y crear instituciones de documentación sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial y facilitar el acceso a ellas.

Se trataba, en suma, de instaurar nuevas conductas sostenidas en la valoración y el reconocimiento del valor de las culturas populares –no dominantes, no hegemónicas– y de su Patrimonio Cultural Inmaterial, promoviendo respeto, apertura, empatía, aprecio por la diversidad, sentido de justicia, valoración de la participación, y disfrute y goce de la alteridad: de la existencia del otro y lo otro. Se trataba pues, de construir una nueva mirada hacia el otro y hacia uno mismo.

La Educación Patrimonial –pensamos– podría apuntar entonces hacia un nuevo entramado conceptual, esta vez construido a partir de las siguientes nociones:

- El particular entendido como síntesis de lo singular y lo universal, de la elevación de lo abstracto a lo concreto.
- La *epilemeia heautou* (o cuidado de sí mismo).
- El patrimonio –refiriéndonos al Patrimonio Cultural Inmaterial– como una construcción subjetiva con fundamento socio-histórico-cultural.

Bajo este entramado –apostamos– sería posible recrear conceptos y categorías que ofrecieran nuevos elementos para la comprensión del Patrimonio Cultural como:

- a. Un derecho: el derecho a la memoria. Un derecho individual y colectivo inalienable, en el que la memoria es un cuerpo patrimonial en sí mismo y un depósito activo de información. En el ejercicio de este derecho se realiza la síntesis entre lo universal y lo particular, ya que es característica de todo bien patrimonial el que, en su particularidad, se exprese como una variante de la universalidad del espíritu humano.
- b. El inspirador de un horizonte de riqueza común y catalizador para la realización de acciones productivas individuales y colectivas, presentes y futuras.
- c. Una categoría antitética al olvido, la represión, la ignorancia, el descuido, la urbanización salvaje, el despojo, la pobreza, la violencia, y la explotación y la depredación de los bienes históricos, culturales y naturales. Pues estos hechos dificultan y/o obstaculizan la legítima apropiación de

la cultura, el desarrollo de una conciencia ciudadana plena y el cuidado, conservación y enriquecimiento de la vida en comunidad.

- d. Un concepto abstracto cuya concreción depende de la articulación de acciones políticas, sociales y educativas, orientadas a reconstruir y enfatizar el sentido y la importancia del conocimiento, la interpretación, la transmisión y la preservación de las culturas locales, y del cuidado y aprovechamiento sustentable de la Naturaleza como oportunidad de goce, producción ordenada de riqueza y responsabilidad hacia las generaciones actuales y futuras.

Se trata en síntesis de pensar una Educación Patrimonial orientada a desarrollar nuevas formas de aproximación y de plena apropiación subjetiva de los bienes culturales heredados (materiales e inmateriales). Entendiendo que tal aproximación y apropiación subjetiva, sean éstas individuales y/o colectivas de los bienes culturales, solo pueden realizar cuando se instaura en el sujeto la noción de *epilemeia heautou*, cuidado, inquietud de sí. Veamos.

En el seminario “La hermenéutica del sujeto”, en la clase del 6 de enero de 1982, Foucault, recreando las interpretaciones de la *epilemeia heautou*, cuidado, inquietud de sí como actitud, como relación consigo mismo del sujeto, y como orientación de vida, recoge este concepto de la moral y vida filosófica griega, que se expresaría en una reinterpretación en el precepto socrático “conócete a ti mismo” derivado de la tradición que recomendaba “el cuidado de sí”, el “ocuparse de sí mismo”.

No se trata pues de someter al sujeto a su autoconocimiento en el sentido moderno en que el yo individualista aparece. Se trata de interrogar qué aparece en la *epilemeia heautou* ¿es útil para la vida?

En primer lugar, señala Foucault, es necesario considerar que la *epilemeia heautou* es una actitud con respecto a sí mismo, con respecto a los otros y con respecto al mundo; es una manera de estar y de considerar las cosas, un ascética que no requiere aislamiento ni soledad, ni implica renuncia, pues, precisamente, busca colocar la mirada del hombre del cara al mundo.

Pues, la *epilemeia heautou*, es una manera de mirar, desde el exterior, hacia uno mismo. No es pues mera introspección, sino mirarse desde el exterior, hacia el interior atendiendo a lo que se piensa y cómo se piensa.

Finalmente, la *epilemeia heautou* no es volcar la atención hacia uno mismo, sino ejercer acciones sobre uno mismo que nos transfiguran, nos transforman.

Este mirar hacia sí es, lo interpreto, una mirada hacia lo otro y los otros, pues la inquietud de sí “se define fundamentalmente como un modo de vivir juntos más

que como un recurso individualista” (Foucault, nota del edit. 47: 31) y, de ahí la importancia para considerar su utilidad en la aceptación y apropiación de eso que, como patrimonio, como herencia cultural, nos viene de los otros.

De ahí que supongamos que seguir la reconstrucción histórica de este concepto y su resignificación como memoria de la mirada del sujeto (hacia sí mismo, los otros, el mundo y hacia su propia mirada) es un ejercicio fundamental para entender el potencial psicagógico del patrimonio como concepto y como bien cultural, y para interrogarnos acerca de los caminos que un sujeto y su colectivo pueden seguir para recuperar la memoria de lo que son hoy (y no sólo no de lo que fueron) y lo que habrían visto que podrían ser en su utopía de sí mismos. Caminos que, por otra parte ayudarán también a refrescar las nociones de identidad y pertenencia hoy, centradas en el yo y sobreexplotadas por los formadores de “nuevos ciudadanos”.

La noción de *epilemeia beaoutou* nos permite tener una mirada de la pedagogía del patrimonio como una experiencia vital, una libre, responsable y emancipadora ascesis —de ahí su interpretación como psicagogía— hacia lo propio inmaterial (el Patrimonio Cultural Inmaterial). Una ascesis que, obligando a una nueva mirada hacia el sí mismo que produzca, también, la conversión de la mirada hacia el horizonte histórico de la comunidad. Se trata de una pedagogía de la memoria individualcolectiva que hace de su Patrimonio Cultural Inmaterial su viejo y nuevo instrumento de conformación, sobrevivencia y reproducción, y su capacidad generadora de resiliencia, resistencia a la deformación, social.

Bajo esta consideración, el quehacer de la Educación Patrimonial, y el cómo hacer la Educación Patrimonial, puede enmarcarse en el llamado “paradigma de la complejidad”:

En la perspectiva de un pensamiento auténticamente ecológico, apto para ‘pensar juntos’ diversidades y antagonismos, para descubrir los elementos de pertenencia a una común red vital y, por ende, apto también para responder al sugestivo interrogante de Gregory Bateson ‘¿Qué estructura conecta al cangrejo con la langosta, a la orquídea con la primula y a estos cuatro conmigo? ¿Y a mí con ustedes?’ (Frabboni y Pinto, 2006: 90).

Y se define como “una pedagogía de la razón”, cuyos fundamentos son:

- La superación dialéctica pues “es una pedagogía que se manifiesta a favor de las vertientes culturales desclasadas y/o negadas, que se presentan como “otros” horizontes de superación respecto de los paradigmas de cultura legitimados en cada espacio sociocultural concreto” (Frabboni y Pinto, 2006: 105).

- La interdisciplina, pues “exige un riguroso marco interdisciplinario para el discurso educativo con el objeto de asegurarle los preciosos aportes de terrenos epistemológicos (biología, psicología, didáctica, antropología, sociología, urbanística, disciplinas morales e históricas, etc.) fundamentales para apostar por las ciencias pedagógicas como terreno científicamente encargado de interpretar/resolver los intrincados senderos de la experiencia educativa”. (Frabboni y Pinto, 2006: 106).
- El compromiso ético-social, pues “en los contextos educativos (formales: la escuela; no formales: la familia, los entes locales, las asociaciones, las iglesias; informales: la cultura de mercado, los mass media) deben crearse las condiciones formativas para que la elección del “modelo” pedagógico, y la consiguiente intervención educativa, sean el fruto de una vasta toma de conciencia y de una decisión participada: de amplia y auténtica implicación comunitaria. Pedagogía del compromiso, entonces, como modelo capaz de actuar en la historia para hacer efectiva en ella la infinita riqueza de la vida y de la experiencia” (Frabboni y Pinto, 2006: 106).

Pues entiende la educación como un compromiso activo con la memoria, es decir, con los bienes históricos, culturales y naturales heredados, y con la necesidad y capacidad de conocerlos, atesorarlos, conservarlos y actuar sobre ellos de manera racionalmente transformadora. Lo anterior obliga a trabajar sobre el patrimonio cultural, sus formas de producción, sus productores, sus propietarios –si los hubiera legítimos- y su articulación con otras nociones y objetos de estudio como la eticidad, la ciudadanización, las nociones de identidad, pertenencia y resiliencia; el aprecio por la diversidad que toda alteridad contiene. De ahí, que definamos la Educación Patrimonial como:

La acción intencional, organizada y sistemática dirigida a la formación de sujetos que se realiza a partir de la identificación, conocimiento, interpretación, valoración y apropiación, consciente y emancipadora, de su patrimonio cultural; patrimonio que es históricamente determinado y a través del cual se concreta y expresa su particularidad individual/colectiva, se generan efectos de creación de identidad y sentido de pertenencia y se fortalece la resiliencia individual y social. (V. Cantón, 2009).

Referencias

Arizpe, L. (coord.) (2011). *El patrimonio cultural cívico. La memoria política como capital social*, México: Cámara de Diputados-Miguel Ángel Porrúa.

- _____. (coord.) (2006). *Retos culturales de México frente a la globalización*, México: Cámara de Diputados-Miguel Ángel Porrúa.
- _____. (2006). *Culturas en movimiento. Interactividad cultural y procesos globales*, México: Cámara de Diputados-Miguel Ángel Porrúa.
- _____. (2009). *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades*, México: CONACULTA-Miguel Ángel Porrúa.
- Becerril Miró, J.E. (2003). *El derecho del patrimonio histórico-artístico en México*, México: Porrúa.
- Bonfil Batalla, G. (2004). “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”, en Florescano, E. *El patrimonio nacional de México. Tomo I*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 28-56.
- Bourdieu, P. (1987). “Los tres estados del capital cultural”, en *Sociológica*, México: UAM- Azcapotzalco, núm 5, pp. 11-17.
- Cantón Arjona, V. (2009). “El patrimonio colectivo como campo de problematización sociomoral y formación ciudadana. Una aproximación preliminar”, en Vidales, I. (coord.), *Formación ciudadana. Una mirada plural*, Monterrey: CAIEP, pp. 193-208.
- _____. (2009). “La Educación Patrimonial como estrategia para la formación ciudadana”, en *Correo del Maestro*, no. 154, año 13, marzo de 2009, pp. 31-38. Versión electrónica en: www.correodelmaestro.com/.../incert154.htm
- _____. (2009). “Notas para una aproximación a la Educación Patrimonial como creadora de identidad y promotora de la calidad educativa”, en *Correo del Maestro*, no. 161, año 13, octubre de 2009, pp. 39-45. Versión electrónica en: www.correodelmaestro.com/.../2incert161.htm
- Feyerabend, P.K. (1987). *Contra el método, esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, México: Ariel.
- Florescano, E. (2004). *El patrimonio nacional de México. Tomo I*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *La hermenéutica del sujeto*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Frabboni, F. y Pinto, F. (2006). *Introducción a la pedagogía general*, México: Siglo XXI.
- García Canclini, N. (1987). “¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social”, en *Antropología*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 15-16, pp. 11-24.
- Horta, M.L.P. et al. (1999). *Guia Básico de Educação Patrimonial*, Brasília: IPHAN/Museu Imperial.
- Lefebvre, H. (1980). *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid: Alianza.
- Semprun, J. (2004). “Les mémoires recalcitrantes”, en: Barret-Ducrocq, F., *Le Partage*, Paris: Bernard Grasset/Editions UNESCO, pp. 152-163.
- Teixeira, S. (2006). “Educación Patrimonial: Alfabetización cultural para la ciudadanía”, en *Estudios Pedagógicos*, XXXII, no. 2, pp.133-145.

REPENSAR LO INDIVIDUAL Y LO COLECTIVO: SOBRE IDENTIDAD, (POS) MEMORIA E HISTORIA

Sigifredo Esquivel Marín y Verónica Marcela Vargas¹

Estamos viviendo tiempos convulsionados. Los regímenes de significación se desvanecen o en todo caso mutan, nada es como parece. Y lo que aparece se disuelve en la indecisión y la ambigüedad. Las viejas teorías que daban cuenta y razón de las cosas al estilo de un rompecabezas o modelo para armar simplemente ya no responden en lo más mínimo a las nuevas configuraciones sociales. Y aunque la historia se suele repetir como farsa, dicha repetición está signada por el retorno de la diferencia. En tal contexto, se impone la tarea de repensar los conceptos de individuo, colectividad, identidad, memoria e historia desde la ausencia de paradigmas reconfortantes. No todo es tan malo, es más ni siquiera se podría decir que es “malo” o “negativo” si no es desde las narrativas a las que nos tenía acostumbrados la modernidad ilustrada y post-ilustrada. “Provisionalidad” y “caducidad” adquieren nuevas connotaciones, dejan de ser la excepción del saber y del pensar. Ahora no hay concepto que esté libre de interrogación.

1. La memoria, o el espacio ausente que deja su disolución constante, muestra la presencia de su oquedad. La memoria se despedaza, se fragmenta. El rescate del pasado se disloca. El pasado plural de los vencidos no sólo queda silenciado por un poder que aplasta cualquier reivindicación de justicia. El olvido, la desesperanza y la apatía son estrategias de los vencedores; recordar y olvidar selectivamente. Desde la óptica del poder la memoria es contra-memoria, formatear y sustituir los recuerdos “reales” por contenidos “virtuales”. Como en *El Show de Truman*, que protagoniza Jim Carrey, un vendedor de seguros, con una vida maravillosa que se derrumba cuando se da cuenta de que no es más que un personaje mediático, literalmente, su vida es filmada día y noche y transmitida en vivo a todo el mundo. La película nos representa el juego de la verdad como una puesta en escena donde el recuerdo tiene la potencia de sobrevivir a cualquier estrategia de exterminio. La memoria es múltiple, multifocal, evanescente. Es un juego de memorias y contramemorias, de interpretaciones y recreaciones, de dominación y alternancia, de emergencia y supervivencia. El trabajo de la memoria frente a la historia oficial es complejo y difícil. Romper con el silencio y la injusticia. Empero casi nunca se trata de una confrontación directa, pocas veces hay con-

¹ Sigifredo Esquivel Marín es filósofo y ensayista, Verónica Marcela Vargas es terapeuta e investigadora social. Ambos son profesores-investigadores de la Universidad Autónoma de Zacatecas

tienda frontal. La insurrección de la memoria es nómada, utiliza la estrategia de la guerrilla. La memoria múltiple encarna la resistencia, pero una resistencia activa, afirmativa. La memoria ha sido el espíritu de la resistencia hecho historia, cuerpo e imaginación.

2. Mientras que la historia conoce el pasado, la memoria lo actualiza. Mientras que para los antiguos la memoria era un sentido interno, un sentimiento que la historia ordenaba el conocimiento de los hechos, en cambio la memoria moderna comienza a partir de la impugnación siempre problemática de sí misma. Maurice Halbwachs, en *La mémoire collective* dice que “la historia comienza cuando acaba la tradición” (1925). La memoria individual es una perspectiva sobre y desde la memoria social, y ésta, más que amoldar o moldear aquélla, la forcejea; sin asirla por completo, forja los contornos de sus transformaciones.² La memoria nos remite a la necesidad de una comunidad afectiva que retrotrae el presente hacia un pasado imaginado, deseado, vivido y/o padecido. En todo caso, la memoria (individual y colectiva) actualiza las vivencias en un sujeto o sujetos determinados, por ende, jamás se puede concebir la memoria sin una carga afectiva, simbólica y subjetiva. La memoria activa el recuerdo, no exime, por consecuencia, cierta carga paradójica, ambigua, extraña. Para Halbwachs el individuo comparte dos tipos de memoria: una individual y otra colectiva. Cuadro vivo de acontecimientos y hogar de tradiciones, la memoria colectiva es plural, mientras que la historia colectiva intenta ser hegemónica. No hay una memoria universal, sino que toda memoria se soporta en un grupo específico de individuos y porta una herencia finita e intermitente. En tanto ser social, el humano no es sino a partir de la memoria colectiva que lo religa bajo una duración compartida. En la óptica de la memoria colectiva hay temporalidades múltiples y heterogéneas. Por consecuencia, un mismo acontecimiento puede afectar de manera distinta a los individuos agrupándolos y reagrupándolos en colectividades que pueden tener sobre el mismo evento una lectura radicalmente distinta. Los sujetos colectivos cada vez resisten menos al influjo y reflujo del tiempo. Ahora la memoria ya no se configura como un espacio de duración y perduración de la subjetividad. En su virtualidad contemporánea, la memoria ya no logra inscribirse en una continuidad social, lo social deja de ser aquí un todo y se transmuta en una aparición evanescente y fragmentaria. Multiplicidad de representaciones inconexas, la memoria muestra hoy todo su talante

2 Desde sus primeros trabajos, Halbwachs se opone radicalmente a la concepción psicologista de la memoria, y en su importante obra *La Mémoire collective*, también rechaza radicalmente la historia como Historia universal, puesto que no hay una memoria que trascienda a los grupos sociales (Halbwachs, 1925).

problemático al ubicarse en la bisagra, un tanto aporética, de lo continuo y lo discontinuo, la regularidad social y el cambio, el recuerdo y la cicatriz. La memoria no se opone al olvido, así como el individuo no se opone a la sociedad. No es que la memoria colectiva sea el marco de la memoria individual —como algunos teóricos sociales ingenuos piensan— más bien la memoria individual es el escorzo y apropiación creativa de la memoria social. Remembranza y rememoración, la memoria implica una mirada sobre el pasado que se efectúa como construcción del presente desde un pasado vivo. Lo anterior significa que la memoria más que restaurar el pasado recrea el presente con materiales del pasado. Ahora, cada vez más, y cada vez de manera más vertiginosa, el pasado se fractura. El fin de la historia se efectúa de forma perversa como dislocación de cualquier estructura de subjetivación autobiográfica y estructuración de la historicidad. Y sin embargo, en las ruinas de la historia, el pasado todavía puede emerger. La emergencia del pasado en el trauma y el espacio simbólico forcluido aún anima estrategias de resistencia y autocreación.

3. El fracaso de la idea de progreso de la modernidad tecno-científica ha llevado de la preocupación del futuro a la recuperación del pasado, de ahí la atención de los estudiosos a la memoria, oralidad e historia colectiva plural. De manera un poco confusa —sin lugar a dudas vivimos tiempos de enorme confusión— a mediados de los años ochenta se impone la noción de *posmemoria* en consonancia con las visiones posmodernistas y su lectura apresurada de nombrar todas las cosas nuevamente bajo el prefijo de lo *post*. El post y todos sus ismos cargan con una herencia acrítica de una periodización latente emanada de las narrativas modernas de superación e inicio de algo nuevo. En todo caso, la noción de posmemoria busca desentrañar el sentido ético-político de productos y sucesos culturales marcados por las experiencias más traumáticas de violencia, exterminio y genocidio del siglo XX y principios del XXI. La posmemoria asume los lugares comunes de la crítica académica de los estudios culturales, los estudios de género, los estudios subalternos, los estudios postcoloniales; el problema con “los lugares comunes” de los estudios de la academia políticamente correcta es que termina por perder todo talante crítico y corrosivo en aras de discusiones especializadas. En un diccionario sobre el asunto se puede leer que: “La posmemoria se contextualiza en el marco de los estudios académicos autobiográficos que se imponen en departamentos de estudio de género y de etnicidad en los Estados Unidos en las décadas de los setentas y ochentas, y está muy influida por el psicoanálisis y los estudios feministas. Estas investigaciones combinan la rememoración del pasado familiar y el estudio de objetos culturales amparados por nuevos modos de realizar inves-

tigación académica que autorizan el uso de la primera persona” (Szurmuk, 2010). La creciente subjetivación de las ciencias sociales e históricas se puede interpretar como un repliegue de lo público a lo privado. Según Bauman la pérdida del espacio público es el escenario de las sociedades contemporáneas. El neologismo posmemoria se oferta en la bolsa valores intelectuales como una mercancía novedosa que genera adeptos ávidos de seguir reciclando el colonialismo académico interno. Más allá de las discusiones de la posmemoria y las ideas “post”, discusiones sintomáticas, la fractura de una modernidad finisecular exhibe una indigencia difícil de paliar con discursos que mimetizan —y trivializan— la crisis.

4. La historia social, las autobiografías personales, el magma de la historicidad y el imaginario colectivo van urdiendo la densa trama de la identidad. Estamos antes de estar, somos antes de venir aquí: “Venir al mundo es como ser arrojado en un libro, en el cual hay ya otros personajes y otras historias y entrar en contacto con una realidad cuyas reglas están parcialmente escritas. Nuestra presencia cambiará la trama, tal vez también el final, pero jamás podremos prescindir de las páginas que preceden nuestra entrada en escena” (Maurizio Andolfi). Pero la escena es ahora otro, siempre es otra. La escena clásica se transmuta (scena romana o σκηνή griega). Deja de ser ese cobertizo enramado de sentido y aquello que se representa en el escenario ya no tiene un guión preestablecido. La mutación y permutación sucede sin un orden y esquema previo. Aún hay en lo social un montaje y una realización escénica, pero ahora ya no obedece a un texto teatral o sigue un guion cinematográfico. Nos queda la improvisación, la copia y el reciclaje de argumentos trasnochados. En su excepcional obra *La Presentación de la persona en la vida cotidiana*, Erving Goffman (2006) llevó hasta sus últimas consecuencias las metáforas teatrales para explicar el comportamiento de las personas en una realidad específica. Regresa la noción de persona a la antigua idea de sujeto dramático que actúa un libreto. Goffman parte de una distinción básica en la interacción de los individuos, entre escena y tras-escena. En el escenario existen todas las interacciones explícitas y detrás domina todo lo que se oculta o se guarda. La interacción social es un performance creado para una audiencia determinada. No obstante el enfoque dramático presupone que hay una realidad que se desdobra en una escena actuada. Detrás del teatro de la verosimilitud habría, tras bambalinas, un teatro de la verdad. La vida puede o no ser un juego, pero la interacción —sentencia Goffman— sí lo es. El enfoque dramático destaca que las acciones humanas, y con ello las personas, constituyen formaciones expresivas. Recibimos y emitimos impresiones que van configurando más y más expresiones. Las interacciones sociales son la puesta en acto de la dramaturgia social de la vida cotidiana.

na. Ahora que se tiende hacia una creciente banalización de la expresividad, las cálidas temperaturas de la sociedad del espectáculo llevan al ser humano al grado cero de la expresión. La distinción entre teatro y bastidores se borra o se vuelve irrelevante. Los códigos de significatividad cada vez se vuelven más irrelevantes, los marcos de actuación también se diluyen. Todo se diluye. La autenticidad de la identidad de una persona es algo que se puede construir, deconstruir, formar, reformar y transformar de continuo. Aunque en la práctica dicha deconstrucción tiene límites bien precisos debido al conformismo generalizado, la apatía y los fuertes procesos de estupidización colectiva. El teatro posmoderno o de la modernidad tardía cada vez tiene un repertorio dramático más pobre.

5. En la era contemporánea del individualismo narcisista posmoderno, el individuo se disuelve como los átomos de la física moderna. Los componentes de subjetivación están siendo formateados por el mercado y la sociedad de consumo. Desde esta perspectiva la historia de vida ha dejado de ser un vehículo de mediación entre el sujeto y el espacio en el que pertenece y que podía responder de esta manera a ciertas prácticas discursivas ordenadoras. Hoy la historia de vida se espacializa, a la vez que pierde su núcleo de historicidad temporal. Del presentismo se transita a la fugacidad de lo inmediato. Y en caso de haber un proyecto de vida es ahora en la inmediatez más rotunda. El individuo, o mejor dicho, lo que queda de él, ya no se comprende como producto y, a la vez, como productor de una historia. El trabajo terapéutico apenas puede dar cuenta de los nuevos juegos de subjetivación, puesto que, en la mayoría de los casos, está pertrechado en una muralla conceptual a prueba de fuego, es decir, a prueba de cualquier tipo de refutación; aunque en descargo de la mayoría de terapias clínicas, se corrobora el cierre categorial y autista en muchas de las teorías, interpretaciones y lecturas de la realidad socio-histórica. El auge de terapias alternativas se puede ver como un síntoma de la fragmentación del espacio social en tanto espacio político y del sujeto en tanto vector existencial de sentido. En este encuentro, que sería más exacto decir, encontronazo, entre la historia y la historicidad, emerge un hueco que debería conformar la identidad. Y aquí es donde la indigencia del saber psicológico, sociológico y filosófico queda al descubierto. Pues las estrategias para pensar la integración e interacción sociales resultan inútiles para mostrar la emergencia de nuevos tipos de vínculos inter e intrasubjetivos. Del yo plástico hemos pasado al yo de unícel desechable. En los desechos de la subjetividad también se hacinan y apilan las ruinas y cenizas de venerables instituciones como la familia, la iglesia, la ciudadanía y el Estado. Desde hace mucho tiempo que el sistema familiar dejó de conjuntar lo individual con lo social. La miopía de los estudiosos habla de una

sociedad en crisis, una educación en crisis, una modernidad en crisis, etc..., pero cuando todo está en crisis y la crisis deja de ser una coyuntura, por ende, dicha caracterización resulta completamente superflua.

6. Los seres humanos somos por naturaleza seres relacionales. Pero, ¿qué o quién funda la relación cuando ya no hay un vínculo garantizado por el espacio político de la socialización abierta? ¿Cómo nos conectamos con el otro ahora que asistimos a la desaparición o mutación radical de la familia y demás instituciones? Ahora que la interacción humana se “organiza” de acuerdo a criterios y modalidades de un sistema neoliberal que ha desplazado a la sociedad civil por la sociedad de consumo. Cuando el teatro de las relaciones se desmaterializa, se virtualiza, se evapora la densidad de los referentes simbólicos que atan al sujeto a un destino preestablecido. Lo cierto es que ese destino siempre fue más una ilusión que una construcción. Pero el problema es que el individuo queda agobiado con una carga que no soporta o a muy duras penas logra llevar a cuestas. La infantilización de la sociedad en la que vivimos no es sino otro síntoma visible de la abdicación de una conciencia social crítica. Las relaciones del individuo con sus objetos primarios –por utilizar la jerga psicoanalítica– han sido formateadas por la sociedad de consumo y su lógica implacable de producción de deseo. Por tanto los vínculos que se tienen con el mundo están mediados por la resignificación de una primera infancia lobotomizada por el consumo.
7. De ser plausible lo anterior, se puede comprender la debacle psicosocial del mundo contemporáneo: la salud se vuelve mercancía y el sujeto la hebra más frágil del entramado. En consonancia con la era de la virtualidad, el sujeto individual y el sujeto colectivo se evaporan, y cuando afirman su soberanía política en el espacio social, lo hacen de manera intermitente e incierta. El terrible impase de la terapia familiar se puede ver en la incapacidad para impulsar procesos de negociación y reconciliación en un mundo donde a la socialización se la ha extirpado la participación política que construye una comunidad y una agenda común. Lo común, lo comunitario brilla por su ausencia. Repensar el vínculo entre lo individual y lo colectivo desde su relación política nos permite sortear el marasmo en que se encuentra hoy las ciencias sociales, la historia, los estudios culturales y muchas áreas de las humanidades y la crítica. Hay que ir de la política de la subjetivación a la subjetivación de la política, y de ahí, al replanteamiento de una nueva praxis subjetiva-colectiva. Esto implica repensar la teoría desde un posicionamiento estratégico con proyectos de vida alternos a los que nos impone la realidad hegemónica. ¿Qué significa repensar la teoría desde nuestros contextos plurales? Pregunta abierta, que para concluir, dilucidaremos algunas hipótesis programáticas.

8. Hay un camino arduo por recorrer, en México, y la región latinoamericana, tenemos que transitar del colonialismo interno que ha dejado cadenas invisibles, casi invencibles, puesto que ni siquiera se asumen como tales, a la resistencia activa en la teoría y en la práctica, que desde hace un par de décadas se ha ido fraguando en un amplio espectro —no exento de contradicciones, ambigüedades y limitaciones— como pensamiento de la liberación, subalternidad, post y de-colonialismo, estudios culturales, etnomarxismo, indigenismo, etc.... Las luchas por la emancipación y autonomía (nociones deudoras de la narrativa moderna ilustrada) tendrían que ir más allá del “espíritu de venganza”, que según Nietzsche está movido por la reacción, el rencor y la esclavitud más profundos (“De la redención”, *Así habló Zaratustra*); “el espíritu de venganza” se muestra de las más diversas formas en las prácticas discursivas, incluso adquiere expresiones que parecen afirmativas y contestatarias, pero en realidad son o tienen efectos profundamente reactivos y van desde la autoflagelación y conmiseración de sí hasta la chabacanería intelectual y la evasión teórica que se regodea como radicalidad anti-occidental y globalifóbica. “La conciencia del subalterno está sujeta a la catexis de la élite, que es borrada cuando se la revela y que es irreductiblemente discursiva. En los ensayos más teóricos se trata principalmente de un asunto de *conciencia negativa*. Aunque la *conciencia negativa* se concibe aquí como una etapa histórica peculiar de los grupos subalternos, no hay razón lógica por la cual, dado que este argumento está inevitablemente historizado, tal perspectiva *negativa* en lugar de la visión positiva fundante de la conciencia- no pueda ser generalizada como presupuesto metodológico del grupo. Una interpretación de la *conciencia negativa*, por ejemplo, la percibe como conciencia, no del ser de los subalternos, sino del de sus opresores” (Spivak, 1985). La conciencia social negativa de los estudios subalternos de Spivak nos recuerda la dialéctica negativa de Adorno, que, aunque se asume como conciencia desdichada y trágica de un sujeto en ruinas, no deja de ser concebida como el negativo fotográfico de la dialéctica positiva hegeliana; dado que la conciencia negativa subalterna es deudora de las significaciones de la conciencia social hegemónica.

Parafraseando, otra vez, al filósofo del martillo, la voluntad de creación discursiva tiene que animar nuevas prácticas políticas en el pensamiento y la acción. El nacionalismo o el localismo que se vende hoy bajo nuevo ropajes teóricos, lejos de darnos más autonomía intelectual, fortalece los guetos de la exclusión incluyente que la versión multiculturalista neoliberal (¿acaso habría otra?) ha difundido a través de sus universidades, revistas y demás aparatos socio-ideológicos —por decirlo con el viejo estilo de Althusser. En este sentido, se impone —nada que descubra el hilo

negro de las cosas— recuperar la tradición ensayística hispanoamericana desde una relectura del marxismo no etnocéntrico, y en sintonía con los movimientos sociales y revolucionarios, así como con las herramientas conceptuales del postestructuralismo, la hermenéutica y la filosofía del lenguaje. La tarea de pensar por cuenta propia se erige a partir del reconocimiento de la geopolítica del saber que sitúa toda discursividad como texto social. La cartografía del presente tiene que retomar un magma de historicidades plurales y vivas que no haga de la memoria y de la identidad figuras discursivas de clausura sino todo lo contrario, trampolines de subjetivación y recreación de los imaginarios sociales.

Referencias

- Andolfi, M. (2003). *Manual de psicología relacional. La dimensión familiar*, Bogotá: Silueta Ediciones.
- Bowen M. (1991): *De la familia al individuo*, Buenos Aires: Paidós.
- Flügel, J. (1972.): *Psicoanálisis de la familia*, Buenos Aires, Argentina. Paidós.
- Framo L. J. (1996). *Familia de origen y psicoterapia*, Barcelona. Paidós.
- Gaulejac V, y Rodríguez, S. (2005). *Historia de vida. Psicoanálisis y Sociología Clínica*, Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Goffman, E. (2006). *Presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Grinberg, L y Grinberg, R. (1974). *Identidad y cambio*, Buenos Aires: Paidós.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*, consultado el 17 de febrero del 2012 en: classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_soc_memoire.html
- Minuchin, S. y Fishman H.Ch. (1988). *Técnicas de Terapia Familiar*. México: Paidós.
- Spivak, G. (1985). “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”, en *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Oxford: Oxford University Press.
- Szmurk, M. y Mckee, R. (2010). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México: Instituto Mora-Siglo XXI.
- Whitaker, C. (1982). *El crisol de la familia*. Buenos Aires: Paidós.

HACIENDO TERRITORIO A TRAVÉS DE LA MEMORIA. EL PAISAJE COMO ENCLAVE POLÍTICO: HACIA UNA PEDAGOGÍA CRÍTICA DE LA MIRADA COLONIAL EN LA PATAGONIA, ARGENTINA

Raúl A. Díaz¹

Introducción

Me complace jugar con el error ‘semiótico’ que consiste en mostrar a los alumnos y alumnas una foto, en este caso, de un ‘paisaje’, para que cuando todas/os digan que es tal o cual cosa, por ejemplo, el Volcán Lanín o el Lago Puelo, reír y referir a la llamada por Roland Barthes la “trampa de la imagen”. Entonces digo, no es el Lanín o el Puelo, son fotos del Lanín y del Puelo. En seguida intento explicar el trabajo de la representación colonial para construir, digamos, atracciones merecedoras de ser contempladas.

Cuando regresaba hace unos meses de un Congreso a mi querido sur desde el prolífico norte me encontraba viajando en bus a Buenos Aires por los parajes cercanos al Paraná en Entre Ríos. Entre-dormido abrí los ojos y para regocijo de mi alma el paisaje del amanecer me colmó de goce. Instantes después, sorprendido, me reí de mí mismo. Caí en la cuenta de que lo que me regocijaba no eran los arbustos, los bañados, los colores, sino el paisaje, algo así como un “imperio de signos”. Yo, había caído en la trampa de la imagen, al punto que una vez más confundía el referente con su vista, tomando lo real ingenuamente sin reconsiderar su aparente visibilidad.

Patagonia es una marca registrada en lo que a mitos y paisajes se refiere. Uno no llega a imaginarse el arduo, inmenso y por tanto inconmensurable trabajo que la representación hace (el trabajo que se hace con la representación) para convertir a la punta de una montaña, las aguas ‘puras’ o por caso, la cola de una ballena (logotipo del Puerto Madryn) en índices-íconos de las provincias de Neuquén y Chubut y por extensión, de toda la Patagonia argentina.

Parecen simples logos, una muestra de los paisajes y la fauna que se verá: una poderosa transformación que la iconografía brinda al estereotipo, y este a la política y la poética de la representación.

Voy a insistir con el regocijo del alma que me producen los paisajes. Voy a menudo de Cipolletti (chacras, canales, árboles frutales) a El Bolsón (cerros, lagos, retamas y chochos) siguiendo la ruta que bordea el Limay, (su famoso Valle Encantado).

1 Antropólogo, Director del Centro de Educación Popular Feminista Intercultural, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue.

A veces, cuando voy en bus suelo viajar en el primer asiento del ‘camello’ para gozar, si la película o los vídeos pop que ensordecen la mirada me lo permiten.

Una actividad es necesaria para disfrutar el paisaje siendo vidente. Mirarlo. Y para mirar, como con cualquier otro sentido hace falta ver, saber ver selectivamente, para lo cual, en algún lado, hay que aprender a ver; léase una ser alumno de la oculta ‘pedagogía del paisaje’. De resultas, el gozo del paisaje me viene de haber aprendido a ver y este escrito muestra que aún estoy aprendiendo. Quiero decir que vengo a ver por una pedagogía del paisaje en la que me eduqué ingenuamente para el gozo, para saber disfrutar.

Aprendí, acerca de lo que hay que ver y de lo que no hay que ver. Por ejemplo, ver un paisaje y no un basurero o un ‘piquete’, aunque ahora también éstos se han incorporado en el currículum de las atracciones turísticas sobre la pobreza. Se sabe, está lo lindo y lo feo, o lo que merece ser mirado. Lo feo, a veces es redituable.

La visión es una construcción histórica y el paisaje, como veremos, también. Ver paisajes es un modo de hacer historia ya que ver y mirar conforman un régimen de visibilidad, un saber, y por tanto una estrategia por la que el poder se constituye y circula. En ese orden de visión se constituyen sujetos que miran paisajes, sujetos paisajísticos. Yo mismo, mi propia performance como observador: un observador técnica e ideológicamente conformado para desear, gozar y recurrir al paisaje como una exaltación de la vida.

Patagonia, paisaje, imperio

Así como cada ninguno de nosotros esta fuera o más allá de la sujeción geográfica, ninguno de nosotros se encuentra completamente libre del combate con la geografía. Ese combate es complejo e interesante, porque trata no solamente de soldados y de cañones sino también de ideas, formas, imágenes e imaginarios (Said, 2004).

Said, al revisar ideas de Raymond Williams recupera del mismo el concepto de “estructuras de sentimiento” para referirse a aquellas que soportan, conforman y aseguran las prácticas imperiales. (Said, 2004: 50) Su enfoque advierte sobre la urgencia de situar las coordenadas culturales en la topografía imperial.

Quiero asumir que mi sentimiento, digamos paisajístico, forma parte de la “caleidoscópica cualidad de la experiencia imperial que ha creado su textura básica” (Said, 2004: 58) Y con esto quiero decir que tengo la intención de desarmar ideológicamente la trama colonial, la doble naturaleza que asiste al paisaje como espacio y

como experiencia, por lo que seguidamente retomo el desafío que este autor propone apelando a una teoría que revele las conexiones entre imperio y cultura.

Patagonia es un espacio complejo de relaciones de poder, cuyo locus imperia- lista no deja de sorprender. La marca registrada de la pureza y la virginidad natural con la que las vistas de Patagonia son referenciadas o marcadas no son sino estrategias de elusión de la conquista imperial de la misma; tanto simbólica como económicamente.

El paisaje, es uno de los enclaves con que el imperio abraza el territorio: porque el paisaje tiene agua, recursos energéticos, minerales, biodiversidad y claro, placer, placer para instalar hermosas y románticas vistas. Se dijo, que el paisaje no tiene dueños, pero las vistas sí.²

Y así como Said lo trata respecto de la ópera Aída, un oriente fabricado para y por las estructuras de sentimiento metropolitanas, Patagonia resulta importante como lugar de promesa, de poder. (Said, 2004: 186), un lugar que se ocupa visitándolo turísticamente pero en el que se puede constatar la alianza entre capital, espacio e identidad. Patagonia es audiencia para las metrópolis y escenario de ocupación territorial. En definitiva, nuevos modos de construcción de hegemonía que tienen efectos en las subjetividades y en las identidades colectivas a partir de relevar códigos de exhibición y representación, todo ello en el marco del imperio globalizado.

Entre el mito ‘decadente’ o en desuso de un imaginario de nación y mediante las industrias culturales es donde entra a jugar *lo local*, eufemismo que oculta las dimensiones de clase, cultura, género (etc.-). Así, *lo local* se configura, por un lado como lo particular *genuino* y por el otro como lo particular *exótico*, por lo cual en un doble movimiento se nutre la creación de lo auténtico y se retroalimenta aquello que merece ser exhibido.³

2 Para una breve referencia tengamos en cuenta que “En la ARGENTINA hay vendidas y en venta 16.900.000 hectáreas a EXTRANJEROS. Si a eso le sumamos el proyecto de privatizar bancos como el Nación, que hoy tienen en sus manos 14.500.000 hectáreas de chacareros endeudados, éstas pasarán a manos de la banca extranjera, suman un total de tierras vendidas e Hipotecadas de 31.400.000 hectáreas. Para compararlo en dimensiones, algo así como “toda la provincia de Buenos Aires”, en manos de capitales extranjeros. Además, la familia Bush acaba de adquirir más de 30.000 has. en la Provincia de Córdoba, muy cerca de una fuente de agua dulce muy potable, la que está en los planes de los adquirentes exportar como agua...Premiun a Europa...”. Fuente: Mabel García. <http://www.my-forum.org/descripcion.php?numero=360&nforo=310524>

3 Estos procesos son analizados en la ponencia “Patrimonio, Performance y representación. Una mirada crítica acerca de museos y atracciones turísticas desde el contexto de la Patagonia argentina.” de Raúl Díaz, Gabriela Nemiña y Alejandra Rodríguez de Anca enviada al GT33 del VIII

Nos referimos a espacios de conformación en los que dinosaurios, volcanes, y vasijas van de la mano de la tradición que procura encontrar públicos que miren (y gasten), por lo que lo visto se vuelve real por eso mismo; léase el fetichismo como dinámica de representación por estereotipo.

Las vistas y los marcadores que esta marca registrada ofrece no son en realidad descripciones de la naturaleza, sino proyecciones, como dice Said de la función de la Egiptología: “lugares vacíos y carentes de vida... que había que hacerlos hablar”. (Said, 2004: 196). De todos modos, como W. Mitchell (2002) advierte, la relación entre paisaje e imperio no implica un modelo deductivo sino uno que provoque indagaciones y pregunte por las tensiones, las complicidades. Esto lo afirma Mitchell describiendo cómo en algunos casos, por ejemplo en la pintura alemana, la relación entre paisaje e identidad puede ser un gesto de nacionalismo anti-imperial, por lo que la complicidad no carece de hibridez.

Esto nos lleva desde la pedagogía crítica al “desafío descolonial”: entrelazar el imaginario de naturaleza pura concentrado en la mirada de paisaje a los procesos de la globalización y a los modos de neocolonización. Guillermo Gutiérrez (2003) se pregunta cómo Scalabrini Ortiz lo hacía respecto de la Nación, si Patagonia es ¿una región ‘sin realidad? Aludiendo a las formas históricas de su construcción simbólica como espacio sin habitantes. Dice, Gutiérrez:

La base de esta operación discursiva fue la resignificación de los espacios que se planificaba conquistar. Se trataba de explicitar, con argumentos “científicos”, lo que en realidad eran determinaciones de política económica y también de política, a secas. En el caso de la Patagonia esta resignificación fue totalizadora, ya que se concretó sobre: población y naturaleza. El núcleo de esta operación, de neto corte ideológico, fue la reinterpretación de una categoría, el desierto. Este término, que en el pasado colonial se refería básicamente al pensamiento de “lejanía”, pasó a ser sinónimo tanto de espacio sin gente, como lugar estéril, sin vida. (Publicación electrónica. Bariloche, mayo 2003).

He tratado a Patagonia ‘marca registrada’⁴, siguiendo a Roland Barthes (2007) como un Imperio de Signos, un espacio lleno de mitos que la hacen hablar, una vez

RAM (Reunión de Antropología del Merco Sur a realizarse en Buenos Aires, Argentina desde el 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009).

4 “Patagonia marca registrada: análisis de imágenes para la invención de un régimen de representación en el sur argentino”, presentada a las IV Jornadas Patagónicas de Comunicación y Cul-

que las prácticas culturales se vuelven técnicas para construir mitologías y estetizar el espacio que el mito anestesia. Al respecto, dice Said que “*este proceso utiliza lo narrativo para disolver recuerdos incómodos o para ocultar la violencia—lo exótico permite reemplazar la aplicación directa del poder por las seducciones de la curiosidad— porque la presencia imperial domina la escena...*” (Said, 2004: 216)

Tenemos, por un lado la generación de plusvalías simbólicas⁵, es decir el valor extraído y apropiado del paisaje, y por el otro, la cuestión de la ideología (la censura), particularmente sensible en el mundo de lo correctamente político con el que se vende Patagonia en los mercados.

En efecto, ya no es posible ni creíble cualquier asunto o estereotipo, por ejemplo, una Patagonia conquistada y reprimida por las armas como muestra del avance de la civilización, o la exposición de indios, vivos en las exposiciones universales o muertos en las vitrinas o cajones de los museos.

En vez, pero no menos colonizador y acumulador, se asiste al fetiche de lo natural que va al encuentro de la mirada occidental con la diferencia de ser un lugar, adjetivado de diversos modos con el que los creadores de imágenes de Patagonia o para Patagonia incitan al protagonismo de preservación, ecologista y partícipe de un desarrollo sustentable y ya no depredador.

Patagonia, paisaje, poder

Disciplinas como la historia del arte, la arquitectura, la geografía y la antropología han producido aproximaciones teóricas al tema del paisaje. Yo retomo ahora, en una primera aproximación, los de W.J.T. Mitchell (2002) y D. Cosgrove & S. Daniels (2007).

Mitchell, parte de integrar y superar las visiones contemplativas (lo que es el paisaje) e interpretativas (lo que el paisaje significa) proponiendo en cambio un enfoque que pregunte por lo que el paisaje hace: cómo éste trabaja como una práctica cultural.

El paisaje como un *médium* cultural tiene entonces un doble rol en lo que respecta a algo como la ideología: naturaliza una construcción social y cultural, representando un mundo artificial como si fuese simplemente un he-

tura. Territorios. Apropiación del espacio público. Lo físico. Lo simbólico. 9, 10 y 11 de octubre de 2008 - General Roca - Río Negro.

5 Por razones de espacio excluyo acá una cartografía de las inversiones inmobiliarias en Patagonia, y de las apropiaciones de lagos, cuencas, montañas, bosques todos los otros recursos naturales.

cho dado e inevitable, y también hace que dicha representación se vuelva operativa al interpelar a quienes la sostienen de un modo más o menos determinado en relación con su “estar dado” en tanto vista (paisaje) y sitio (lugar). (Mitchell, 2002: 2)⁶

Una foto o una mirada al paisaje son parte de un proceso semiótico, de un trabajo de la representación para producir ‘naturaleza’, y al mismo tiempo o por eso mismo naturalizarlo como vista. Localizado en ‘nuestro’ sur lo natural se inviste además como una naturaleza pura. Por ello, más natural aún, casi híper e incluso sobrenatural. Al introducir su libro, Mitchell dice:

Un registro de paisaje entendido de esta manera (...) debe trazar el proceso por el cual el paisaje se vuelve evasivo y oculta la legibilidad que le es propia y se naturaliza, y debe entender ese proceso en relación con lo que podría llamarse las ‘historias naturales’ de sus observadores. Lo que hemos hecho y estamos haciendo a nuestro medio ambiente, y lo que el medio ambiente a su turno hace con nosotros, cómo naturalizamos lo que hacemos entre cada uno de nosotros (contexto/nosotros) y cómo esos haceres mutuos se actúan en los medios de representación que denominamos paisajes son los contenidos reales de Paisaje y Poder. (Mitchell, 2002: 2)

En esta perspectiva que intenta historizar la mirada, uno de los temas claves es la pregunta acerca del surgimiento de lo que podría llamarse la percepción del paisaje. Asignado por la mayor parte de la literatura académica a la emergencia del pintorrequismo del siglo XIX, Mitchell en cambio, presenta un recorrido diferente haciendo hincapié más que en el origen de la experiencia paisajística en la idea de médium en una red de códigos culturales. El paisaje es considerado así como un denso trabajo de representación, como dice Mitchell el lenguaje silencioso y sagrado del paisaje. En esto el autor se separa de visiones, digamos más arquitectónicas, como por ejemplo la de A. Whiston Spurr (1998) quien a pesar de afirmar que el paisaje es un lenguaje, y presenta interesantes perspectivas de análisis, lo hace, a mi entender, sin avanzar sobre una visión romántica y utilitaria.

Resulta interesante, por las posibilidades de aplicación que provoca, el sumario que presenta Mitchell de los géneros de representación pictórica de paisaje: ideal, bello, sublime, heroico y pastoral. Esto me impulsa a una lectura de las imágenes y

6 Las traducciones en este texto son mías con la supervisión de la Dra. Ana Inés Heras Monner Sans, a quien le agradezco su colaboración.

textos con los que Patagonia es marcada, registrada, y comercializada a través de campañas nacionales, regionales y provinciales. Incluso, me presenta el plan de estudiar cómo las localidades o municipios, por un lado, y las provincias por el otro compiten todas ellas entre sí usando algunos de estos géneros en detrimento de los otros.⁷

No obstante, lo importante, conceptualmente, es adentrarnos en el tratamiento que Mitchell hace de la dinámica propia del paisaje como trabajo de representación. En su planteo, el paisaje es ya representación. No es que la pintura represente al paisaje, sino que éste es representación por derecho propio, y como medio posee una estructura semiótica funcionando como una especie de mercancía de valor simbólico ilimitado, a la que siempre es posible sacarle un poco más de valor.

Volviendo sobre mí advierto que aquello que yo miraba en el viaje con el que abrí el relato, como lo que veré en lo sucesivo, no son los bañados, volcanes o hielos en sí mismos, sino además y fundamentalmente representaciones.⁸

Dice Mitchell, que el paisaje es un medio físico y multisensorial compuesto de tierra, agua, piedra vegetación, cielo, sonido, silencio, luz y oscuridad, y en el cual se codifican valores y significados culturales. Tanto, agrega, ya sea porque un lugar es transformado en un paisaje o arquitectura, o porque se lo encuentra en un lugar como en estado natural. (Mitchell, 2002: 14)

Como lo plantean otros autores/as, cada uno de esos elementos es a la vez una máscara, por ejemplo los árboles, cuyos significados pueden rastrearse en el imaginario de diversas épocas y circunstancias. Respecto de los árboles (y también de los desiertos y otros ‘paisajes’) tanto Davies (2007) como Donadieu (2006) dan cuenta del deseo de bosque y de los sentidos que el vocablo ha tenido en diferentes períodos históricos.

El paisaje, como toda mercancía fetichizada, es un ‘jeroglífico social’, un emblema de las relaciones sociales que oculta. Aparece como fuente de pureza y valor espiritual con vida propia (como la mesa que se levanta sobre sus patas para bailar en la metáfora de Marx), y que se muestra como si no tuviera dueño, como si estuviera ya allí, dada. Dice Mitchell:

7 Nos hemos aproximado a esta problemática en “La interculturalidad visitada: imagen y representación de patagonia en las ferias de turismo.” Ponencia presentada en el Simposio Políticas de Interculturalidad puestas en cuestión, en ocasión de las nuevas situaciones educativas en América Latina. Río Cuarto, 21 y 22 de agosto del 2008. (En colaboración con Morena Díaz).

8 Es difícil en este asunto no conceder al postmodernismo la idea de simulacro o hiperrealidad.

No es solamente una escena natural, y no es simplemente una representación natural de una escena, sino una natural representación de una natural escena, un trazo o ícono de la naturaleza en la misma naturaleza, como si la naturaleza estuviese estampando y codificando sus estructuras esenciales en nuestro aparato perceptual. Quizás esta sea la razón por la cual damos especial valor a los paisajes con lagos que reflejan una imagen. El reflejo exhibe la Naturaleza representándose a ella misma para sí misma, desplegando una identidad de lo Real y lo Imaginario que certifica la realidad de nuestras propias imágenes. (2002: 15) ²

Al revisar ahora desde este enfoque el slogan *Patagonia Natural* y las fotografías que siempre y con pocas variaciones lo ilustran, se puede ver cómo en el trabajo de representar la naturaleza, ésta ya es tomada como paisaje; es decir, no es la representación sobre el paisaje sino éste mismo el que acude ya “naturalizado” a la representación. El slogan o la imagen testifican la existencia de paisaje reproduciendo el circuito en que este circula como mercancía, una mercancía cuyo valor reside en producir más valor: el goce, por ejemplo. Por eso, la crítica no sería tanto a la representación del paisaje, a las imágenes ilustrativas presentes en el discurso turístico, sino a la función que cumplen en la reproducción semiótica de la Patagonia natural.

Además, el proceso de fetichización de la naturaleza (su naturalización) se extiende desde la fantasía, el amor-odio que la ambigüedad de todo estereotipo conlleva (Bhabha, 2002) y esto implica reconsiderar los *slogans* bajo la idea de su apelación al goce y la aventura.

Punto de vista y naturaleza universal

Decíamos, retomando una referencia de Mitchell que el paisaje, en tanto vista, no tiene dueño; que lo que se ve, no es de nadie, es de todos, aunque a menudo haya que pagar para verlo, incluso en los parques nacionales. No importa que el espacio esté apropiado, por ejemplo por indígenas o por inversores extranjeros, la vista me pertenece y le pertenece al paisaje, y aunque nos expulsen del lugar seguiremos diciendo que el paisaje no es de nadie, que las vistas no pueden privatizarse⁹. Aún así nuestra mirada va a ir al encuentro del paisaje, y aunque con incomodidad de espía hurgue-

⁹ Tomo por caso Lago Escondido, la propiedad del multimillonario John Lewis entre Bariloche y El Bolsón. Son 14.000 hectáreas con una mansión de más de 3.000 m² cubiertos y en ampliación; lago que sólo podrá apreciarse haciendo un rodeo de cuatro días de caminata en lugar de los 25 kms. que separan la mansión de la ‘mítica ruta 40’.

mos más allá del límite permitido para nuestra presencia, la vista viene a nosotros cual escena que se entremezcla con el público. La marca Patagonia como dijo una mujer entrevistada en su local de venta de indumentaria deportiva, no es de nadie, es de todos.

Quiero ahora reflexionar sobre el sujeto que mira, en realidad el sujeto del paisaje, que no se muestra porque no se ve a sí mismo en el acto de mirar, en la mirada que ve. Sí, me veo mirando el paisaje cuando me pongo para la foto tanto para atestiguar lo real, como para darle objetividad al futuro de la misma cuando sea compartida en el álbum ‘familiar’. La prótesis ocular (el ojo- la cámara) que media como recurso para la captación y posterior exhibición disloca el hecho de que la vista es una producción cultural, una pieza más en el sistema de representación paisajística, un sistema con valores propios, del que uno de ellos es su capacidad de ‘vivir’ en las postales o fotografías. Y por el contrario, aunque yo (la persona que toma la foto) no esté en el cuadro resulta claro que fui quien produjo la ‘captura’. Sea como sea, siempre que yo muestre mi foto, se sabe que ha habido contacto, por lo que se aprecia tanto lo que se ve en la foto como el gozo del que fue hasta ahí. Mi propio disfrute pasa a consumirse en el mercado del deseo y del placer: es una interpelación a ver.

En el caso de las postales puestas en circulación por operadores turísticos, el sujeto de la producción tiende a desaparecer, con la intención de hacer valer al paisaje por sus propios medios, volviendo al o la fotógrafa sólo un medio de dar testimonio de aquello que va a circular con derecho propio, y que está en *lugar de*, o sea la fotografía que está en lugar de, por caso, el Volcán Lanín.¹⁰ Planteo entonces, la necesidad de revisar el ‘trabajo de la mirada y del observador no sólo en la fotografía de paisaje, para lo cual lo que introduzco aquí es sólo un comienzo de análisis.¹¹

Este enfoque acerca de la mirada de paisaje cuenta en la arquitectura y en la geografía cultural interesantes desarrollos. Joan Nogué (2007) desde este abordaje plantea que:

10 Mientras escribo esto se organiza la segunda ceremonia de recuperación biocultural del Mawiza llamado Lanín de parte de comunidades y organizaciones mapuce. Es sintomático para mí, ya que habiendo ascendido al mismo hace 10 años, hoy debo volver a mirarlo, y en todo caso descender o bajar todo lo que mi afán viril de aventura subió en aquel momento. Asunto que me pareció oportuno explicar a quienes como yo acudimos al cierre de la primera ceremonia. Sobre recuperación biocultural reflexiono en “Producción de saberes para la defensa territorial indígena: entre la epistemología, la identidad y la política.”, ponencia enviada al XII Congreso de ARIC, Florianópolis, julio de 2009.

11 Entre muchos textos decisivos en esta línea está el de Jonathan Crary (1992)

Entendiendo, pues, el paisaje como una mirada, como una ‘manera de ver’ y de interpretar, es fácil asumir que las miradas acostumbran a no ser gratuitas, sino que son construidas y responden a una ideología que busca transmitir una determinada forma de apropiación del espacio. (2007:12)

Plantea además que la mirada y el paisaje en sí mismo son modos de organizar y experimentar “el orden visual de los objetos en el territorio” (2007:12). Esto conlleva, dice, procesos de naturalización y normalización de las relaciones sociales y del orden territorial.

Al recuperar el concepto de ‘formas de ver’ de John Berger, Denia Cosgrove enfatiza el carácter de aprendizaje que conlleva disponer de esta práctica (‘social’ podría agregarse). Dice Cosgrove que el acto de ver es una actividad generada culturalmente por lo que las formas de ver (con las que vemos) son propias de los modos culturales en los que se abren y cierran espacios de visibilidad, y se naturalizan las prácticas del mirar. Así:

Las geografías de lo que se puede ver están por norma general más reguladas que las de lo que se puede escuchar, oler, sentir o saborear. El poder que las convenciones de visibilidad ejercen sobre la ubicación en el caso de la desnudez se ilustra por el hecho de cómo nos sentiríamos la mayor parte de nosotros manteniendo una conversación telefónica desnudos. Las barreras u obstáculos que se ponen a la visión y a la inversa, la penetración de la visión en el espacio son factores determinantes y significativos del paisaje material. (Cosgrove, 2002:72)

Comparando el lenguaje con la visión Cosgrove distingue varios términos en diferentes idiomas mostrando la complejidad lingüística disponible para el sentido de la vista partiendo de que “un vistazo es diferente de una mirada fija y la vista es diferente de la visión”. Con relación a la forma de ver paisaje plantea que se recorta un área desde una posición estratégica que puede ser un sitio elevado, en la que lo visto es entonces ‘panorama’.

En cualquiera de estos casos, la ubicación sirve para separar físicamente al espectador del espacio geográfico contemplado. Y, como denota el término «posición estratégica,» el paisaje establece una relación de dominio y subordinación entre el espectador y el objeto de visión que están emplazados en distintos lugares. La posición estratégica privilegia al espectador del paisaje

a la hora de seleccionar, componer y poner un marco a lo que ve, es decir, el espectador ejerce un poder imaginativo al convertir el espacio material en paisaje. (Cosgrove, 2002: 68)

Intento articular el tema de la visión (Díaz, 2009) con los planteos de Dona Haraway (1991) quien nos ha incitado con las ideas de conocimiento situado y perspectiva parcial a una disputa por una noción comprometida de objetividad. Así, ésta deja de ser la o una verdad universal, que, dice ella “adivinen a quien favorece”, para ser una que se resuelve, se construye, se explicita a partir de un conocimiento enraizado y corporizado. Ahora bien, el proceso epistémico y la razón sintiente¹² que esto implica se basa en la reflexividad, pero no una que *confiesa* el punto de partida sino uno que se construye en disputa con otros y que puede articularse o no con ellos. Fuera de todo empirismo y reflexión puramente comprensiva o interpretativa Haraway apunta al planteo del punto de vista como construcción, como resultado y no como punto de partida.

Para esta concepción, digamos post-interpretativa, me interesa introducir, aunque sea brevemente, el sustento metodológico de mi trabajo. Me refiero a la etnografía performativa, pero también a una etnografía crítica, en el sentido de que más allá de las lecturas y escrituras etnográficas se pueda *hacer* algo con ellas¹³. En mi caso, esto consiste en el intento de revisar mis propias miradas, mi propia experiencia de paisaje como primer escalón para poder entrar en diálogo con otras performances del espacio-territorio y sus vivencias, tal como me sucede a menudo, al ser interpelado por las visiones mapuche que debemos reconstruir como ocupación tanto simbólica como comunicativa del espacio.¹⁴

Es decir, construir el ver, o el lugar desde donde se va a mirar. Y en esto va implícita la revisión de la posición estratégica que definía Cosgrove más arriba. Haraway disputa con la mirada “imperial” del ojo que todo lo ve pero que nunca es visto. Un ojo, un observador que no se ve a sí mismo, sino sólo que mira. Tal como lo dirá Marie L. Pratt una mirada desde un promontorio, distante, superior, dominante.

12 Ver porf ejemplo: Diana Maffía, Conocimiento y emoción. En http://dianamaffia.com.ar/archivos/conocimiento_y_emocion.doc;

13 Retomo este enfoque entre otras propuestas las siguientes: Denzin, N. (2004); Tuhiwai Smith, L. (2001); Smith, G.H. (2004); Monclus P. y Pujol Tarrés, J. (2013); Mujeres de precarias a la deriva (2004).

14 Me refiero a diversos trabajos de mapeo cultural en comunidades cuyas autoridades son acusadas penalmente por usurpación, y para cuya defensa se producen Informes que necesitan revisar los conceptos de ocupación tradicional y o ancestral.

Esta puesta en tensión por otra objetividad, que es denominada como “objetividad fuerte” y derivada del punto de vista feminista (concepción desplegada inicialmente por Sandra Harding) se distancia de la débil “objetividad”, una que es irremediablemente débil por la parcialidad inconsciente de su perspectiva. En referencia a los avances de Norman Denzin respecto de la etnografía performativa, Gutiérrez Monclus y Pujol Tarrés (2007) plantean la encrucijada que reside en construir una particular forma de aproximación al objeto de estudio, escogiendo y argumentando desde una perspectiva epistemológica que debe a su vez ser elaborada y políticamente situada:

La crítica filosófica post-estructuralista ha realizado una importante crítica al cartesianismo que ha devuelto al yo a las pasiones del cuerpo, tal y como denunciaba Nietzsche. Podemos encontrar una amplia literatura que reconoce el carácter corporal (i.e., los trabajos de Foucault), irracional (i.e., Derrida, 1989), o sexual (i.e., de Lauretis, 1984) del sujeto.

Intento desde estos parámetros, digamos ‘disidentes’, una doble aproximación al paisaje como objeto de estudio. La primera tiene que ver con comprender que no hay nada inocente en pararse frente a una vista, que nuestra visión y estructura de sentimiento se asienta en parámetros eurocéntricos, y como lo veremos androcéntricos, entre otros centrismos. Formas de ver y sujetos de visión que encarnan relaciones de dominación y conquista. Sobre esta base, por ejemplo, es que pueden leerse los relatos de los conquistadores, exploradores, y científicos europeos que han establecido tanto lo exótico como lo inmenso (la miología de Patagonia), y por cierto lo apropiable de estos territorios. La segunda tiene que ver con mi propia lectura de paisajes, al menos no dejar de mirarlos, pero hacerlo de otro modo. No es una reflexión sobre lo que le pasa a los demás, sino en todo caso, de lo que siento y procuro resolver. Por esto, la construcción del objeto de estudio tiene que ver con construir mi propia mirada, una que no sea totalmente gobernada por el ver desde ningún lugar, esa mirada ubicua, sino otra que, como lo dice Donna Haraway difracte el objeto:

La difracción no produce un desplazamiento de «lo mismo», como sí hacen la reflexión y la refracción. La difracción es una cartografía de la interferencia, no de la réplica, el reflejo o la reproducción. Un modelo difractado no indica dónde aparecen las diferencias, sino dónde parecen los *efectos* de la diferencia. En tanto que tropos, para las promesas de los monstruos, lo

primero invita a la ilusión de la posición esencial y fija, mientras que lo segundo nos habitúa a visiones más astutas. (Haraway, 1999:126)

Precisamente, ella se refiere, no a la muerte del sujeto ‘cartesiano’ emprendido por los ‘muchachos’ post-estructuralistas como gusta llamarlos, sino un trabajo desde la ‘barriga del monstruo’. Un trabajo no desde la nada, como si hubiera un punto en el espacio a salvo de las parcialidades, sino desde dentro mismo del paradigma de la modernidad, y del papel de la visión y el observador en la construcción del mundo, tanto cultural como natural. Separación esta última, que es clave, aunque no la única de la episteme moderna. Por el contrario, Haraway apunta a una revalorización epistémica y política de la puesta en relación (y no de la separación) entre el orden social y el natural:

En este sentido, la naturaleza es el lugar sobre el que reconstruir la cultura pública. La naturaleza es también un *trópos*, un tropo. Es figura, construcción, artefacto, movimiento, desplazamiento. La naturaleza no puede pre-existir a su construcción. Esta construcción se articula sobre un determinado movimiento, un *tropos* o «giro». (Haraway, 1999:123)

A esta epistemología feminista y amoderna, como dirá Haraway, me gustaría acoplar las epistemologías indígenas, en las cuales, respecto del paisaje, no existe algo así, al menos denominado de este modo en el idioma mapuzungun. Yo, entonces no le llamaría paisaje, y voy por la invención de un término para esa performance en la que el paisaje-naturaleza, con sus *protectores* y *elementos* habla cuando se le pregunta, y o advierte de algo también cuando no se le pregunta. Pero, en realidad no me habla a mí, ya que no le pertenezco, sino a quienes pueden establecer un diálogo con ella; estoy haciendo referencia a los diálogos que mapuches establecen para entrar a determinados territorios, y a como piden permiso también, para que nosotros podamos entrar.

Cuando me refiero al doble movimiento de negación y afirmación en la aproximación al objeto paisaje, lo hago consciente de la significación que Haraway procura:

Creo que la respuesta a esta importante cuestión política y analítica está en dos giros relacionados entre sí: 1) despojamos de las historias rituales de la historia de la ciencia y la tecnología como paradigma del racionalismo, y 2)

repensar los actores implicados en la construcción de las categorías etnoespecíficas de naturaleza y cultura. (Haraway, 1999: 124)

Más adelante Haraway desarrolla ampliamente algunas de estas categorías epistémicas, ella las llama figuras, espacio real, espacio exterior, espacio virtual y espacio interior. En síntesis, una, ‘otra’ cartografía etnoespecífica que tiene mucho en común con la epistemología indígena (no obstante no puedo advertir cuánto y de qué modo Haraway dialoga con ella). De todos modos, instala una relación inter.-epistémica de gran alcance. Además, el punto de vista epistemológico que ella construye, lo amoderno, resulta clave para la posibilidad de este diálogo en procura de una articulación –no una unidad– con lo que las culturas indígenas tratan de decirnos respecto de la naturaleza:

“Por el contrario, ser un «otro inapropiado/ble» significa estar en una relación crítica y deconstructiva, en una (racio) nalidad difractada más que refractaria, como formas de establecer conexiones potentes que excedan la dominación. Ser inapropiado/ble es no encajar en la *taxon*, estar desubicado en los mapas disponibles que especifican tipos de actores y tipos de narrativas, pero tampoco es quedar originalmente atrapado por la diferencia. Ser inapropiado/ble no es ser moderno ni ser postmoderno, sino insistir en lo amoderno.” (Haraway, 1999: 126)

Finalmente, esta reconstrucción de la/mi mirada del paisaje-naturaleza, o de ese nombre que habrá que inventar, deberá tener, pienso, mucho de lo que en el sujeto cyborg puede implicarse. Con la concurrencia del concepto de aparato de producción corporal parecería complacerse varias de estas inquietudes: “En el vientre del monstruo, incluso los otros inapropiados/bles parecen ser interpelados –llamados por interrupción– a una localización particular a la que he aprendido a llamar posición de sujeto cyborg.” (Haraway, 1999: 126)

En esta línea de articulación entre feminismo, tecnociencia y conocimientos indígenas, su reciente propuesta de *especies compañeras* (Haraway, 2006) podría enlazar a la naturaleza/paisaje como una de esas ‘especies’ más.

Hemos querido apuntar un compromiso metodológico de articulación entre epistemologías feministas e indígenas. Este es un desafío que tenemos por delante, más aún si se pretende también el anudamiento de estas perspectivas con otras disidentes.

Ver paisaje, dominarlo, penetrarlo

Podemos vincular lo anterior a la pregunta de cómo el paisaje es también producto de una mirada androcéntrica y en Denis Cosgrove hay una veta importante ya que analiza la mirada de paisaje desde un punto de vista feminista. Aprender a ver la naturaleza, aprender una forma de ver lo natural, aprender el tipo de relación que podemos establecer, todo ello se conforma a través de una pedagogía de la mirada sustentada en la dicotomía de que la esencia de lo humano, la razón, la reflexión, la contemplación misma es propiedad del sujeto, y en particular de un sujeto objetivo y omnisciente, que produce cultura y humanidad sirviéndose de lo natural para este proyecto 'humanista'. En el otro polo, lo natural despojado de cultura y sociedad queda como el territorio de lo pasivo y de lo mudo; territorio sobre el que se asienta el estereotipo que equipara lo natural a lo femenino, en esa particular ambivalencia del estereotipo que señala Homi Bhaba con ambas dosis de misterio y de temor. Dice Cosgrove:

Mientras que las formas que adopta el patriarca para presentar la feminidad son variadas y contradictorias —así se la presenta como irracional, inexplicable e insensata con tanta frecuencia como sentimental, dulce y dócil— la subordinación de la naturaleza al poder controlador de la razón e ingenuidad masculina es un tropo constante. Críticos y artistas feministas han intentado reformular las asociaciones modernistas entre el paisaje, el cuerpo y la feminidad, y lo han hecho enfatizando el cuerpo como constructo social y su potencial creativo y señalando las posibilidades de volver a ver la naturaleza en términos de cuerpos masculinos y masculinidades alternativas. (2002: 74)

Para la mirada patriarcal que nos constituye nada mejor que mirar —conquistar— la naturaleza y hacerla servir a los deseos androcéntricos vistiéndola con el ropaje de la seducción y la atracción. En esto el paisaje —y en ello el *pintorequismo* ha desplegado toda su estética— es la contraparte de la conquista y la invasión militar; mezcla de guerra, coerción y paternalismo. La mirada desde 'ningún lugar' (Harding) da vida a lo natural, lo engendra como parte del placer occidental, porque en la interacción entre abordaje y sometimiento juega la masculinidad hegemónica. Además, de modo narcisista lo inhóspito y estéril, lo inmenso y misterioso, el placer y la aventura (o sea Patagonia) puede regenerarse como paisaje para el ego (en clave masculina y heterosexual) occidental. Citamos nuevamente a Denis Cosgrove:

Con frecuencia se ha criticado el placer intensamente visual que implica la representación y visión de la naturaleza como paisaje por tratarse de una expresión irreflexiva del poder patriarcal expresado en un erotismo masculino explícitamente heterosexual. La asociación de las formas topográficas lisas y serpenteantes líneas «de la belleza» del paisaje pintoresco con el cuerpo femenino tiene una larga historia. El problema va más allá de lo puramente representacional: la explotación de la «tierra» virgen por la agricultura y las prácticas de extracción a gran escala se han legitimado desde hace tiempo apelando a la ciencia racional con un lenguaje de conquista, control y subordinación. (...) Mientras que las formas que adopta el patriarca para presentar la feminidad son variadas y contradictorias – así se la presenta como irracional, inexplicable e insensata con tanta frecuencia como sentimental, dulce y dócil – la subordinación de la naturaleza al poder controlador de la razón e ingenuidad masculina es un tropo constante. (2002: 76)

Cosgrove no se limita a señalar la dependencia de la mirada de paisaje de las imágenes dicotómicas de la epistemología occidental. Articulando la tríada paisaje, territorio e identidad plantea que la escena visible hace algo más que simplemente reflejar la imposición de distinciones culturales previas, sirve para regular y poner orden en las relaciones sociales.

Resulta sugerente entender que el sentido de la vista fue logrando autonomía de los otros sentidos en lo que respecta a su valor cultural a partir de los siglos XVIII y XIX debido a su implicación con los dispositivos de la epistemología occidental, madurada previamente pero que consolida la mirada imperial de la que nos habla Marie Louise Pratt. Para la cultura occidental los sentidos más sensuales, a saber el tacto, el gusto y el olfato son los que corresponden a las mujeres. Esto hace que para ver el paisaje hay que acceder a lo público y descuidar en este par dicotómico lo privado. Pienso, que la idea es que frente a un paisaje la mujer no ve lo que ve el hombre. En cambio estos últimos con sus predisposiciones ‘superiores’ basadas en la vista y el oído (sic) van por los ámbitos públicos con erudición, exploración y gobierno, y con la capacidad de ver el paisaje en su majestuosa naturalidad femenina, y sacar cuanta foto se pueda. Ironía que de no ser tomada en serio dejará incólume

Concluyendo este apartado cabe aclarar que no podemos hacer acá un estudio profundo de la genealogía de imágenes sobre Patagonia, en particular aquellas producidas y puestas en circulación en las ofertas del turismo. No obstante podemos considerar que la producción de imágenes de paisaje conformó una parte considerable de la colonialidad del saber y, que de modo cruzado con otros discursos del

poder geopolítico sobre estos espacios conformaron redes coloniales y sexistas del mismo.¹⁵ Colonialidad del saber que implica una colonización de la mirada, a partir de una rigurosa pedagogía de la imagen y de las tecnologías de la visión, que como lo plantea Cosgrove fueron una extensión del paisaje rural de Europa a la de los países colonizados.

Las tecnologías de la visión que transforman la Europa rural en paisaje se aplicaron a estos «otros» espacios. Se educó a soldados, marineros, exploradores científicos, así como a artistas en las técnicas de observación, topografía y bosquejo de paisajes. Sus representaciones eran poderosos elementos para enviar conocimientos de los países exóticos «distintos» a los centros imperiales que elaboraban y reforzaban las geografías imaginativas del imperio. (2002: 83)

Sin embargo, dice esta autora que no se trasladaron estas convenciones de modo unilateral, sino que también en una cierta hibridez abrieron campos de nuevas tecnologías y formas de ver. Será imprescindible en la continuidad de este trabajo sobre Patagonia remitirse a Michel Foucault y Martín Jay, quienes procuran esclarecer las articulaciones entre la visión y el ejercicio represivo del poder. No obstante, es preciso advertir sobre las reelaboraciones y o reapropiaciones que dentro de esa prisión de la visión hacen los/as sujetos desde sus distintas posiciones, haciendo del paisaje un territorio que puede y debe disputarse.

Para finalizar este apartado, nos interesa mostrar cómo lo anterior se ve claramente en la publicidad del Ente Oficial Patagonia Argentina. Dice en la página de inicio en español, con el encabezamiento La Patagonia Argentina:

En el extremo sur del continente americano, entre la imponente Cordillera de los Andes y el océano Atlántico, se despliega en toda su extensión la región más austral del mundo. Conjunción perfecta de lagos, ríos, montañas, valles y estepa infinita, la Patagonia Argentina invita a vivir la inigualable sensación de descubrir la magia al sur del mundo. Una eterna sucesión de imponentes paisajes, el contacto con la naturaleza en su máxima expresión y la posibilidad de practicar un sinfín de actividades que colmarán las expectativas tanto de las almas intrépidas como de las más contemplativas, hacen de la Patagonia Argentina un destino inagotable, un lugar único donde la naturaleza desnuda sus secretos y manifiesta su magnificencia en todo su es-

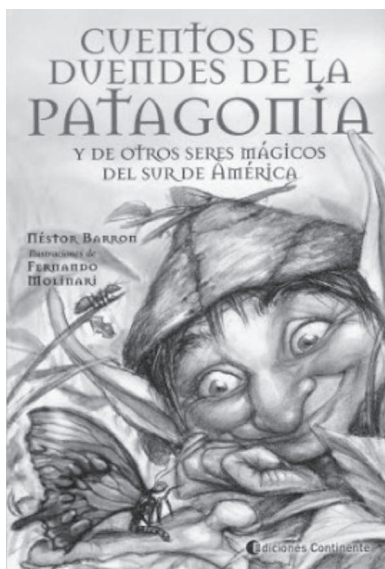
15 Ver para estos conceptos: Lander, E. (1993); Walsh, C. (2004).

plendor. A partir de este momento te proponemos comenzar a palpar un viaje por estas tierras de ensueño y seducción. Patagonia te está esperando.

No es necesario subrayar y aclarar la posición de enunciación de este tipo de discursos. Es evidente como la narrativa hegemónica sobre Patagonia se asienta en una red de mitos todos ellos prisioneros de la marca registrada Patagonia que ya presenté. Al reunirlos en la marca le asegura y aumenta al paisaje su plusvalía simbólica, explotando los recursos *naturales* de la visión hétero centrada. La representación de Patagonia como metáfora de mujer, una que desnuda sus secretos para la palpación, el ensueño y la seducción. Que Patagonia *está esperando*, ('pasiva' podríamos agregar retomando el lenguaje androcéntrico) interpela a una fantasía que se alimenta de sorpresas e inmensidades, de territorios mágicos y misteriosos. Metáfora que la ciencia moderna instituyó desde sus inicios con Bacon y que ha justificado la 'penetración' y descubrimiento de esos misterios que la naturaleza encierra.

Marca Patagonia es, en tanto nudo de poder y de saber una representación construida en clave androcéntrica y eurocéntrica que interpela desde una renovada neocolonización al invocar descubrimiento, conquista, autenticidad para el goce del ego occidental, uno que encontrará virginidad y sublimación lejos, muy lejos, en el confín del mundo. Podría decir, ¡vaya infidelidad la de nuestra mirada!

Patagonia Naturaleza al natural y su paisaje mítico



La *naturaleza* de Patagonia, como vimos, no viene sola, viene acompañada del paisaje y en esta geografía cultural emergen múltiples geo-símbolos para la atracción del turismo. Decir que emergen no es del todo preciso, ya que la naturaleza misma despliega su performance y abre un depósito de regímenes de visibilidad y de objetos para ser mirados, entre otros, bosques, montañas, ballenas, etc.- Lo natural, un dispositivo en términos de Foucault, podría decirse.

Una Patagonia imaginada cuyos efectos de poder nos aprisionan en el sinsentido de prescindir de paisajes. En otros trabajos hacemos una exploración por algunos de los

mitos que otorgan un plus a lo atractivo de su naturaleza virginal, como por ejemplo Butch Cassidy, el Faro del Fin del Mundo, por no hablar de los dinosaurios y las bodegas de vino. Patagonia es un inmenso significante sobre el que se asientan una pluralidad de imágenes que construyen su sentido al amparo de los mitos fundadores que hoy se consolidan en y por el discurso turístico. Pero no sólo en este discurso, las políticas culturales, y también las económicas y sociales se cobijan bajo el turismo como perspectiva de desarrollo, promoviendo prácticas, instituciones y políticas que obliteran otras perspectivas de vida y de interacción cultural entre los pueblos y la naturaleza y entre los pueblos originarios y la sociedad en su conjunto. Eso deriva en lo que podríamos llamar los usos del significante Patagonia para las propuestas y acciones de la clase política, como un sentido de pertenencia que intenta morigerar los desequilibrios entre las provincias y dentro de éstas.

Respecto de la mitología en que se escuda la comercialización, se podría decir que las representaciones de Patagonia, retomando mitos vigentes en el repertorio de Europa, se inician con los escritos resultantes de los primeros viajes de exploración, principalmente entre los siglos XVII y XVIII, se continúan luego con los viajes científicos que circunnavegan el atlántico con algunas incursiones al continente durante el siglo XIX, y a las que siguen las que ofrecen los libros de viajeros y escritores, fundamentalmente los de Chatwin y Theroux. Luego, creemos que hay que hacer referencia a los libros de fotografía, entre ellos lo de Aldo Cessa y Federico Kirbus y como cita obligada al texto de los ‘aguafuertes’ patagónicos de Roberto Arlt, compilados en el libro *En el país del viento*.

El trabajo sobre los mitos lo hacemos a partir de Roland Barthes quien propone en el *El mito hoy* (capítulo agregado a la primera edición de su libro *Mitologías*). Allé analiza el proceso de naturalización que en el mito se constituye como mensaje. Así, negando sus condiciones de producción y sus bases históricas, sociales, culturales e ideológicas el mito aparece como una forma de ocultación. Dice Barthes:

Al devenir forma, el sentido aleja su contingencia, se vacía, se empobrece, la historia se evapora, no queda más que la letra. Encontramos aquí una permutación paradójica de las operaciones de lectura, una regresión anormal del sentido a la forma, del signo lingüístico al significante mítico. (1999: 209)

Barthes, para desnaturalizar ese alejamiento de la contingencia opera mediante un análisis semiológico basado en los componentes denotativo y connotativo, viendo

en éste último la ideología que en el sentido literal del primero aparece en su ‘inocencia’. Justamente es mito porque la historia pasa al estado de naturaleza.

Nos va a interesar desplegar a fondo esta vía ‘semioclastica’ tal como Barthes denomina a su intento de denuncia con análisis fino de la ‘norma burguesa’. Acor-tando ahora el camino, por razones de espacio nombramos sumariamente algunas de estas formas míticas, las que encriptados en textos, imágenes y performances nos dan como resultado la marca registrada Patagonia: natural inalterada desierto fin del mundo el viento soledad inmensidad infinito exploración aventura dinosaurios gigantes misterio magia. Esta es una pequeña muestra del valor simbólico e icónico con los que los mensajes de Patagonia circulan. Y para la circulación misma valga la “mítica ruta 40”, una desde la que el paisaje, como el horizonte, siempre viaja con uno.¹⁶

Palabras finales

Si se me permite en una tónica más personal y narrativa quisiera culminar con algunas reflexiones desde los lugares en que habito, la Patagonia. Al decir de James Clifford, los productos puros enloquecen. Un vertiginoso asalto de la neomodernidad se apropia hoy del resto del mundo. Montañas, lagos, parques, huellas paleontológicas y marcas de identidad cultural son reapropiadas para el espectáculo multicultural. El público, lo sabemos no sólo es el que viaja: los/as locales nos montamos sobre el escenario para vernos a nosotros mismos, un espejo no por ilusorio menos reconocido, y por supuesto disputado.

Guiones desesperados en la guerra de la mirada, imágenes retocadas o reen-focadas en la competencia de la experiencia de viaje, plasmas de densidad inusual para los lugares sin nombre, conversiones apresuradas al mercado poscolonial de lo virtual y de lo visual. Exhibir la mimesis de la mimesis local o regional en un robo de identidad para que sea revendida como consumo, pero también como eso que nos pasa con la alteridad: comprobar que hay una realidad que se parece a su copia, hacer creíble lo que los ojos ven o quieren ver, revestir al cuerpo ya no de las rasgaduras insensibles de la basura a evitar, un orden lanzado al control devastador de la identidad. Una subjetividad cómplice de la *colonialidad*, sin neo-funciones o dispositivos, sólo para desear partículas que se aglomeran en las metrópolis del sentido. El control de la vida, lo que nos da vida: lo que hay que ver.

Así llegamos a lo que tenemos por el sur argentino: una Patagonia enfermada por la voluntad del norte por disculparse de sus conquistas, o por hacerse la desenten-

16 Es un comentario sobre el anhelo de inmensidad que por extensos tramos puede apreciarse desde la ruta, y que para quienes provienen desde países sin horizontes resulta una atracción que no deja de ser fotografiada.

dida de los virus que propaga con los hallazgos de autenticidad que ponen en su boca, como pescar un pez que ya ha sido pescado y vuelto al agua cristalina y mineral.

Así se ponen en relación las culturas: se inventan ficciones de diferencia, se producen imágenes de alteridad, se conectan los deseos de pureza, se barren los residuos que no entran en las pantallas planas.

Se accede a una interculturalidad no menos contracturada que perversa en la que la parte cultural es la cancelación de la adversidad del otro, y en la que los nervios del cuerpo local se estiran hasta el desgarro porque acá es creíble lo increíble.

¿Cómo creernos a nosotros mismos cuando nos miramos actuando para aquellos que nos quieren castos de identidad? Estamos en cíclicas poses de aquello que si no somos podríamos ser, un intento por salir de las fotos, y esta vez sí, tener un poco, no mucho de autenticidad.

Así, la Patagonia, que nunca fue propiamente ‘nuestra’ es reapropiada en flujos de intensidad enloquecida por descubrir lo que se pretende que seamos. Hacerse espectadores de la Patagonia requiere de una pedagogía de la mirada atenta a los mitos que prefiguran lo que habrá de verse.

Entre-dormido de tanto escribir me levanto, salgo y miro el paisaje, esta vez descansa apenas la culpa, porque las letras se llevan parte de la retórica del espacio, y el aire viene a mi puro sin tanta ideología.

Referencias

- Barthes, R. (2007). *El Imperio de los Signos*. Barcelona, Seix Barral.
- Cosgrove, D. (2002). *Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista*. Boletín de la A.G.E. N.º 34, págs. 63-89
- Cosgrove, D. & Daniels, S. (2007). *The Iconography of landscape*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Crary, J. (1992). *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. The MIT Press. Massachussets.
- Davies, Douglas. (2007). The evocative symbolism of trees. En: COSGROVE Denis & Stephen DANIELS op.cit.
- Denzin, N. (2004). *Performance, Ethnography: Critical Pedagogy and the Politics of Cultura*. Sage.
- Donadieu, P. (2006). *La sociedad paisajística*. La Plata. Edulp.
- Dussel, I. (2007). “Argentina en las exposiciones universales (1867-1911). Huellas de la cultura material de la escuela en la constitución de un orden escolar ‘digno de ser mirado’ “. Congreso Internacional de Historia de la Educación, SAHE. Buenos Aires, 2007.
- Gutiérrez, G. (2003). “Patagonia, ¿una región sin realidad? Resignificación de un ecosistema desde la economía y la política. Proceso histórico, consecuencias y riesgos”. Disponible en: <http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/g/gutierrez/patagonia.pdf>

- Gutiérrez Monclus, P. y Pujol Tarrés, J. (2007). “Propuestas para una difracción crítica del trabajo etnográfico”. Disponible en: <http://psicologiasocial.uab.es/fic/ca/book/es/2007/07/26>.
- Haraway, D. (1993). “Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial”, en *De mujer a género*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Haraway, D. (1999). “Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bies”, en: *Política y Sociedad*, no. 30, Madrid, pp. 121-163.
- Lander, E. (1993). “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.
- Mitchell, W.J.T. (1987). *Iconology. Image, Text, Ideology*, Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (2002). *Landscape and Power*, Chicago: The University Chicago Press.
- Mujeres de precarias a la deriva (2004). “De preguntas, ilusiones, enjambres y desiertos. Apuntes sobre investigación y militancia desde Precarias a la deriva”, en *Desde algún lugar de la metrópoli madrileña*, Mayo de 2004. <http://www.sindominio.net/karakola/precarias/pregunta-senjambres.htm>
- Nogué, J. (2007). *La construcción social del paisaje*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Pratt, M.L. (1997). *Ojos Imperiales*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes,
- Said, Edward (2004). *Cultura e Imperialismo*, Barcelona: Anagrama.
- Smith, G.H. (2004). “De la concientización a la acción transformadora: Si las respuestas están dentro de nosotros, ¿qué estamos haciendo al respecto?” Universidad de Auckland -Nueva Zelanda Traducción de Gabriela Herzceg para Cepint. Mimeo. Gutiérrez Monclus P. y Pujol Tarrés, J. (2013). “Propuestas para una difracción crítica del trabajo etnográfico”, en <http://psicologiasocial.uab.es/fic/ca/book/es/2007/07/26>
- Tuhiwai Smith, L. (2001). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Malaysia: University of Otago Press.
- Walsh, C. (2004). “Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización”, en *Boletín ICCI-ARY Rimay*, año 6, no. 60, marzo del 2004.
- Whiston Spirn, A. (1998). *The Language of Landscape*, London: Yale University Press.

PARTE IV

COLECTIVOS PEDAGÓGICOS EN EL ANDAR LA PALABRA HACIENDO HISTORIA ORAL. *Procesos de Formación*

Presentación
Patricia Medina Melgarejo

Como parte de las intenciones en la arquitectura de éste, nuestro libro, se encuentra el propiciar el lugar del diálogo y favorecer el intercambio entre distintas disciplinas del campo de las ciencias sociales -historia oral, pedagogía, historia cultural, literatura, antropología, filosofía, comunicación-, para examinar y recrear a partir de nuestros espacios de producción sobre **“otras formas de hacer historia, desde los territorios -tejidos y huecos- de la memoria/olvido, pensando en la doble reflexividad de los relatos-testimonios a través de la acción tejedora de la oralidad y el tiempo”**.

Como **maestras/os que hacemos historia**, un ejercicio que articula este espacio y andamiaje de dialogo **entre e inter/disciplinario** se sitúa en la explicitación de nuestro actuar en la formación de distintos sujetos educativos y escolares, en donde se proponen, contenidos formativos; pero también: órdenes y desórdenes, lógicas de sobre-posición y de análisis de las imbricaciones de las historicidades y memorias. Procesos necesarios de ser definidos en los espacios vitales de acción e intervención, de transmisibilidad y producción en los ámbitos pedagógicos de la experiencia.

Como proyecto político-pedagógico, la formación de los actores en la producción de realidades sociales en la apertura de horizontes, implica reconocer a la oralidad, a la historicidad en las tramas de las Memorias como procesos que se constituyen en el accionar de los sujetos en el presente. Para dar contenido y sentido a esta concepción de **apropiación del presente** como acto educativo se genera la reflexividad pedagógica de la sistematización de experiencias educativas, a través de un intercambio analítico de las formas de la enseñanza crítica de la historia y de la historia oral, ya sea como disciplinas y profesiones en espacios universitarios, en el terreno de la investigación social y educativa, o bien en la acción de la formación de docentes, en la creación de organización barrial y popular, en Comisiones de Patrimonio, o en los casos de las “Comisiones de la Verdad” en juicios políticos. Cabría reflexionar sobre: ¿Cuáles son las contribuciones de la historia oral para potenciar el pensamiento histórico y el pensamiento pedagógico? ¿Cómo potencializamos los procesos de historicidad en las prácticas e investigaciones pedagógicas? ¿Cómo contribuye reconocer

a las oralidades, historicidades y memorias en el campo de la pedagogía, la educación y las ciencias sociales?

La creación de espacios que compromete no sólo al campo de la educación y de la pedagogía, en tanto que una de sus tareas y prácticas sociales implica la configuración de subjetividades; lo que significa una apertura al sentido de la historicidad de los procesos y, a la comprensión de la inclusión de los propios sujetos como producto y productores de sí mismos como actores sociales.

De los colectivos de historia oral: formación *haciendo historia*

En el Horizonte de los procesos pedagógicos de apropiación de la oralidad, memoria e historicidad, en sus tránsitos encontramos la labor de los profesores –maestros que hacen historia– que junto con jóvenes realizan la tarea de la (re)construcción colectiva de la historia utilizando fuentes orales, como búsqueda social para apropiarse del pasado recientes del cual forman parte.

Con la narración y la palabra como prácticas que hacen comunidad, se fortalecen propuestas de aprendizaje de la historia oral a través de sus fuentes y métodos, ampliados desde los debates en el campo pedagógico e histórico. Se genera un espacio de interacción entre el lugar de la acción pedagógica de la Historia Oral al formar sujetos y, el espacio de su aplicación y desarrollo desde la creación de Colectivos de Historia Oral: **haciendo historia, caminando la palabra en la formación de sus propios integrantes**. Elementos que abren otras interrogantes: ¿Cuál es el fin de aprender historia oral y sus retos en su enseñanza? ¿Cuáles son las experiencias pedagógicas de dichos colectivos?

Los Colectivos que cobran rostros como asociaciones, talleres, grupos, entre otras figuras de presentación, tienen una amplia trayectoria en México y América Latina.¹ Desde 1980 se ha gestado la experiencia en *Bolivia del Taller de Historia Oral Andina THOA*, con la participación de **Silvia Rivera**², proyecto que genera un amplio debate en la región sobre los sentidos políticos de la Historia Oral.

Gerardo Necochea, recapitula las inserciones desde México, en 1988, ubicando distintos eventos en 2005 y 2010, hasta la creación de la Red Latinoamericana-

1 Se invita a reflexionar sobre trabajos como: L. Barela (2004) en el Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires. El Programa de Historia Oral Barrial de la municipalidad de Córdoba, Arg, en: <http://www.cordoba.gov.ar/cordobaciudad/principal2/default.asp?ir=62>. Se encuentra el Proyecto Allen, Río Negro, Argentina, <http://www.proyectoallen.com.ar/3/>, entre otros más.

2 Véase el siguiente blog, que contiene una serie de entrevistas sobre este interesante procesos del THOA. <http://nilavigil.wordpress.com/2012/06/08/thoa-taller-de-historia-oral-andina/>

na de Historia Oral en 2011.³ Cabe señalar que en el segundo encuentro nacional de historia Oral en Colombia en 2010, al participar de su convocatoria, uno de los elementos más interesantes que aportó esta experiencia, fue la colaboración de los Colectivos de Historia Oral que se hacían presentes, cuya labor al mismo tiempo posibilitaba el desarrollo del propio evento.

En Colombia participan distintos Colectivos, como: Memoria y Palabra -2007-⁴, Tachinave -2005- y el Colectivo de Historia Oral-Colombia -1999-. Este último grupo coordinado por Fabio Castro y Deyanira Pilar Daza, quienes comparten la búsqueda por comprender los pasados recientes en una apropiación política del presente.

La conformación del **Colectivo de Historia Oral (Colombia)** data desde 1999, a través de la gestación de colectivos de docentes y estudiantes convocados a la realización de “trabajo escolar con Fuentes Orales en el aula” en Bogotá. Experiencia que transita por múltiples encuentros y producciones como el trabajo: “Aprender investigando con fuentes orales” (Castro, Forero y Daza, 2003). Convocan y participan, ya como El Colectivo de Historia Oral (Colombia),⁵ en el Encuentro Internacional de Historia Oral “Oralidad y Archivos de la Memoria”, 2005. Para 2010, como ya fue mencionado, se convierte además de Colectivo, en un espacio convocante del Segundo Encuentro Nacional de Historia Oral, en donde la expresión de otros colectivos, como Tachinave fue decidida.

Buscando solamente indicios, huellas y rastros, es que presentamos a continuación al **Colectivo de Historia Oral Tachinave**, de la Universidad del Valle, en Cali Colombia, que desde el año 2005 desarrolla un intenso y comprometido trabajo de formación académica a través de la coordinación del Maestro (*que hace historia*): Germán Fejoo Martínez.

Al acercarnos e intentar compartir la experiencia del colectivo, **Tachinave** nos coloca en condiciones de responder, siempre de manera parcial como lo implica todo acto profundo de aprendizaje/saber, reconociendo las contribuciones de la historia oral para potenciar al pensamiento político pedagógico a través de sus epistemologías y de sus procesos de formación.

3 Red Latinoamericana de Historia Oral espacio académico de América Latina sobre la historia del presente. http://www.relaho.org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=4&Itemid=4&lang=es

4 Memoria y Palabra, se conforma como grupo de trabajo-2007. Cfr. <http://memoriaypalabra.blogspot.mx/>

5 La participación de este colectivo, puede consultarse en: <http://colectivohistoriaoral.wordpress.com>

Dejemos que sus propios integrantes nos cuenten parte de su historia y nos brinden algunas de sus producciones, haciendo historia oral, **como fuerza desde donde se alimenta la dignidad y la resistencia.**

Referencias

Castro, F., Forero, D., y Daza, D. (2003). “Aprender investigando con fuentes orales”, en *Revista Nodos y Nudos*, vol. 2(14), UPN-Colombia. http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/nodo14_10roIn.pdf

**SEMILLERO DE INVESTIGACIÓN: COLECTIVO DE HISTORIA
ORAL TACHINAVE, UNIVERSIDAD DEL VALLE, CALI-COLOMBIA.
EXPERIENCIA DEL ANDAR PEDAGÓGICO**

Germán Feijoo Martínez¹

*La palabra como aguja hilvanadora de sueños...
Por la generación de políticas de amistad
que nos conduzcan a la redención del amor,
por la historia viva y
sobre todo por la consecución de la paz*

El Colectivo de Historia Oral Tachinave, a partir de su creación el 7 de Junio de 2005 como semillero de Investigación adscrito al Departamento de Historia en la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, en Santiago de Cali, Colombia, tiene como objetivo la formación de quienes lo conforman en el marco de la realización y fomento de proyectos en relación con la Historia Oral de distintas comunidades a escala local, regional y nacional; comprometiéndose con la *resemantización* de los sentidos de interpretación de la Historia desde las comunidades y barrios populares donde viven la gran mayoría de estudiantes y licenciados y licenciadas que conforman el grupo, con un trabajo de calidad Humana y académica; con facultades y reconocimiento en la construcción y realización de proyectos de Historia viva que den confluencia en los diálogos públicos con las distintas comunidades y grupos sociales. El objetivo general del Colectivo de Historia Oral Tachinave, es aportar con elementos académicos tanto metodológicos y conceptuales en la construcción de la historia de la ciudad y el País a partir de la memoria social en el Siglo XX y el presente, haciendo visible el aporte de las y los participantes en la recreación de una historia viva, al vincular el discurso y la práctica de la historia oral, con el ejercicio de trabajar con la arcilla de la memoria social; nos proponemos develar las identidades y espacios, que se caracterizan por la pervivencia de personas y colectivos distintos, estamos haciendo que las propuestas de trabajo, confluyan en un análisis que dé cuenta de las relaciones económicas, sociales, políticas, culturales y los procesos históricos, que desde nuestra propuesta colectiva, hoy requieren una resemantización como compromiso de la academia en relación con la sociedad.

1 Profesor Universidad del Valle, Departamento de Historia. Fac. Humanidades. Director Colectivo de Historia Oral Tachinave. Santiago de Cali. Colombia.

La importancia de trabajar en el marco de la historia oral, vinculando conceptos como los de memoria, oralidad y la identidad, hace que se puedan recuperar aspectos tan sencillos como los de la cotidianidad local, regional, nacional; además de conocer los distintos estilos de vida, sistemas de valores, creencias y costumbres, como parte fundamental en el ejercicio de reconstruir una historia de la ciudad, el barrio o la comunidad. La recuperación de la memoria colectiva es un eje transversal que hace parte de nuestra propuesta de trabajo, éste en su contenido metodológico nos da la posibilidad de recuperar los testimonios, las historias de vida y las vivencias de las personas; estilos de vidas que nos permiten visualizar y acercarnos, directamente a distintas concepciones que sobre la ciudad se tejen.

Teniendo en cuenta los aportes conseguidos a través de la Historia Oral, decimos que se hace urgente pensar en la elaboración de proyectos y propuestas de trabajo que permitan evidenciar el conjunto de relaciones dentro de la ciudad y el País, como espacios construidos, y a la vez, contribuyentes de rasgos culturales, que son importantes en la pervivencia de las personas y la pluralidad de colectivos que en ella encontramos y con los cuales compartimos. El Colectivo de Historia Oral **Tachinave** consecuente con su misión se vincula, una vez más, con los grupos sociales caleños y vallecaucanos, para estudiar cómo se ha generado la construcción de cultura y sociedad en Cali y en el País en el Siglo XX y el presente. Porque no en vano se ha reconocido al Valle del Cauca y a Cali como la zona con mayor expresión étnica del País. Específicamente, ofrecemos un puente académico que fortalecerá el diálogo de saberes entre los afrodescendientes, los indígenas, los blancos - mestizos y demás grupos sociales que conforman los habitantes del País, para constituir las bases fundamentales que nutran los diálogos interpúblicos básicos para la construcción de sociedades donde el conflicto se resuelva sin desaparecer a los otros, como sucede cotidianamente. Consideramos que la investigación participativa debe convertirse en principio regente de todos los saberes disciplinarios desde los cuales se deben crear los espacios de reflexión y articulación de todos los esfuerzos para que todos y todas aprendamos a asumir, reconocer y respetar las formas de vida de las comunidades y demás grupos sociales que conforman el País. Por iniciativa del Colectivo de Historia Oral **Tachinave** se está propiciando este espacio académico, y de contacto directo, para resaltar las contribuciones: económica, social, política y la riqueza cultural que han aportado al Estado nacional colombiano grupos sociales como los indígenas, mestizos y los afrodescendientes.

Este espacio de encuentro maneja una clave fundamental: la investigación - participación, a través de la cual y de manera conjunta, podemos contribuir a preparar escenarios necesarios para generar una convivencia en sociedad digna y de

aceptación de la importancia de la cultura de los grupos sociales que habitan en Cali y el Suroccidente colombiano.

Quienes integran el grupo *son arte y parte* de las investigaciones que realizan, por lo que utilizan el método reflexivo de investigación que los hace conscientes de ser actores-actrices de los procesos que estudian por ser miembros de las comunidades donde aplican la historia oral como método para investigar y comprender la historia viva de los grupos humanos a los que pertenecen.

Con todos y todas las personas que integramos el colectivo hemos conseguido la fuerza para torcerle el pescuezo a la violencia cotidiana de la ciudad que habitamos, al canalizarla mediante la cultura, porque hemos conseguido entender que debemos salirnos de las lógicas dominantes de la acumulación incesante y mezquina del capital y enfrentar la brutalidad del narcotráfico, las autoridades y el mal gobierno como un intento desesperado de conseguir movilidad social y acumular dinero de muchos y muchas de las personas que nos rodean; la vida nos ha permitido reventar la indignidad de un Estado que nos traicionó al prometer empleo, vivienda, salud y educación, y no cumplir, dejando a su suerte a gran parte de la población de la ciudad y el País. Con las miradas participativas en los problemas de los grupos sociales intervenidos y el poder de los jóvenes hemos fulminado el gesto indiferente y apático de quien deja hacer; con ganas le hemos dicho a la gente de nuestro entorno que nos importa su vida y sus historias que harán la Historia; invocamos llegar a participar, humildemente, en la resolución del largo conflicto político armado en Colombia con un diminuto aporte que, se vería reflejado en la Historia de los de debajo de la ciudad y sus barrios, conflicto que ha sembrado de dolor y muerte el territorio colombiano. No hay pena ni olvido que resista a quienes no quieren seguir encadenados a la resolución violenta del conflicto. La liberación tiene precio y es hacer los duelos para matar el dolor.

Entre los proyectos realizados por el grupo con el método cualitativo de investigación, hemos hecho énfasis en la forma de hacer Historia llamada Historia Oral, a través de ella hemos recolectado historias de vida, historias de barrios, testimonios entre otras fuentes, en los diferentes sectores del Sur occidente Colombiano.

Hemos realizado trabajo etnográfico y comunitario en varios barrios de la ciudad de Cali, como el Alfonso Bonilla Aragón, Manuela Beltrán, Marroquín, Consejo ancestral comunitario Playa renaciente, en la comunidad de San Jorge en el Departamento del Valle del Cauca. Los proyectos llevados a cabo ha sido avalados y financiados por entidades como: La Gobernación del Valle, la Cámara de Comercio de Cali y la Red Nacional de Mujeres Afrodescendientes Kambirí. Algunos de los proyectos realizados por el grupo son: El tren de los curados. Acompañamiento al colectivo Descarrilados del Instituto popular de cultura de Santiago de Cali, realizado

en el 2005; Tertulias de Oriente. Distrito de Aguablanca: Torrente de vida, memoria y recuerdo en el olvido. Espacios para la recuperación de la memoria social y de las prácticas culturales. Financiado por la Cámara de Comercio de Cali, realizado desde enero a diciembre de 2006; Puente Ortiz. Etnografía e historias de vida realizadas en el centro histórico de la ciudad de Cali, 2007; Acciones colectivas, memoria, identidad y relaciones de poder en los dirigentes Sindicales en tránsito a líderes populares en el Valle del Cauca a través de la Historia Oral, 1965-2005, realizado en convenio con la Gobernación del Valle y la Universidad del Valle, años 2006-2007, primera fase y, actualmente nos encontramos en la segunda y última fase del proyecto. Otra de las investigaciones realizadas fue: Ser mujer Afrodescendiente en Cali, financiada por La Red de mujeres afrocolombianas Kambirí y por la Unión Europea, diciembre 2007, agosto 2008. En el momento nos ocupa la realización del proyecto, Historia Oral de la ciudad de Cali, para el cual estamos realizando historias de barrio para ser compiladas en una próxima publicación. En actividades de extensión apoyamos los pregrados de Historia, licenciatura en Historia y Ciencias sociales, también la maestría en Historia de la Universidad del Valle. Dictamos conferencias, charlas, conversatorios y talleres en eventos interinstitucionales y barriales sobre el tema de la Historia Oral, asimismo, apoyamos a colegios y escuelas en la elaboración de sus planes curriculares y en docencia. Al interior del colectivo mantenemos el semillero de investigación con una dinámica de formación colegiada entre sus integrantes que discute algunos temas vinculados a las propuestas investigativas. A esta dinámica pueden vincularse estudiantes de tesis que nosotros dirigimos o que nos envían desde otros profesores o grupos. Ofrecemos un seminario cada semestre sobre historia oral abierto en el que participan estudiantes de la universidad. Hemos invitado a investigadores o líderes comunitarios o funcionarios para apoyar dichos seminario que en muchas ocasiones sacamos de la Universidad para ser realizado en las comunidades con las cuales trabajamos.

El colectivo ha creado el primer archivo de historia oral en todo el suroccidente colombiano, está ubicado en el centro de documentación del departamento de Historia y está compuesto por los siguientes fondos: a) fondo grabaciones de historia oral: en soporte casetes y cds producidos entre los años 1998 al 2012; b) fondo fotográfico y filmico, c) fondo de transcripciones: en soporte papel se han transcripto un número importante de entrevistas. Como muestra de nuestro trabajo realizado presentamos a las licenciadas en Historia e integrantes del colectivo de Historia Oral Tachinave con los siguientes artículos: “Comunidad Ancestral La Playa Renaciente” Permanencia De Una Identidad. Siglo XIX. Escrito por Diana Marcela Mendoza Salazar; en el cual parte de la experiencia de trabajo con el grupo de investigación al

interior de la Comunidad Ancestral La Playa Renaciente desde el año 2008. En el cual recoge las voces de las personas mayores y líderes y lideresas de la comunidad, que han tejido historias de organización y lucha por generar recursos de vida para lograr paliar las duras consecuencias de vivir en las playas del río tutelar de la ciudad de Cali. El siguiente artículo es de Rosa Elena Rodríguez Tímaná, denominado: “Los pies en el río y las guaduas al hombro”. Educación Comunitaria y Territorial en Cali. En el trabajo se destaca la larga duración de la lucha por la tierra que tiene continuidad en la lucha por la vivienda en los barrios de la ciudad, a la par que identifica las prácticas culturales que caracterizan la educación autogestionada y comunitaria de los y las habitantes del Concejo Ancestral Playa Renaciente.² Un trabajo más: se presenta: “Artesanía de Recuerdos”, está a cargo de la historiadora Madelaine González Marulanda, en el que efectúa un estudio histórico acerca del hacer artesanal y la importancia que para nuestra cultura puede llegar a tener la artesanía, como elemento que está representando en diferentes expresiones que constituyen la identidad que construimos como sujetos sociales en la ciudad de Cali. El siguiente artículo: “La Foto de mi Calle”, de la Licenciada en Artes Visuales Tatiana Ibeth López Valderrama, quien presenta un trabajo desarrollado en la Comuna 1 de la ciudad, a partir de la reconstrucción de la memoria social de los habitantes de los diferentes barrios que la comprenden; quienes haciendo uso de sus fotografías, permiten crear un trabajo del proceso de construcción comunitaria. Finalmente, se encuentra el artículo de Sirley Viáfara Balanta, denominado: ¡Al son que me toquen bailo! El Baile y la memoria musical de la salsa en Cali [1980-2010]. Se reconoce nacional e internacionalmente a la ciudad de Cali a través de las representaciones de los bailarines y los músicos que crean y viven en torno al fenómeno cultural musical denominado comúnmente La Salsa, a pesar que en la ciudad se escuchan diversos géneros musicales, es ésta música representa a la ciudad en términos identitarios musicales. Sirley como bailarina profesional, licenciada en Historia y joven investigadora se ha dedicado a incluir y demostrar que el tema de las/os bailarinas/es debe estar en la historiografía.

Se debe advertir que a través del trabajo del grupo de investigación Tachinave se ha logrado que todos sus integrantes empleen una manera de pensar abierta, que guía su proceder y determina su concepción de realidad que marca su inserción social. En los casos estudiados por el colectivo, los actores sociales son parte de los barrios y comunidades cuyas realidades, en muchos casos, son lacerantes. Así, las

2 Cabe señalar que Rosa Elena Rodríguez y Diana Marcela Mendoza, obtuvieron con las investigaciones realizadas la máxima distinción para trabajos de grado en la Universidad del Valle: tesis laureada.

representaciones de *nuevos ciudadanos* y la emergencia de las llamadas *nuevas identidades*³ se oponen a las construcciones tradicionales históricas de identidad que se han erigido sobre estereotipos que transversalizan desde el cuerpo hasta sus prácticas culturales, políticas, sociales y económicas, produciendo caricaturas que encubren a los sujetos, en imaginarios de identidades fragmentadas en su cotidianidad llena de barreras sobre todo económicas que les impiden su libre desempeño como habitantes de los sectores más pobres de la ciudad, que permanecen sin empleo, sin seguridad social y por fuera de los mercados capitalistas, en un claro ejemplo, que encubre la relación capital salarios dignos con estereotipos fenotípicos y genotípicos, religiosos que obligan – no sin resistencia- al ochenta por ciento de las personas que habitamos la ciudad a permanecer en la más agobiante pobreza. Nos encontramos en nuestras sociedades latinoamericanas, ante un muy largo periodo de transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales, generadoras de contradicciones que se manifiestan en tenaces luchas que afectan a los Estados y hacen surgir nuevas realidades históricas que desintegran antiguas realidades, lo que enuncia la combinación de desarrollos históricos desiguales, de ahí la urgencia de seguir construyendo colectivos como semilleros de investigación, como Tachinave, para seguir haciendo historia, haciéndola.

3 Es de aclarar que, la memoria social ha sido articulada aquí en dos momentos denominados: de procedencia y estratégicas, manifiestos en la vida cotidiana de cualquier persona y grupo social o comunitario.

COMUNIDAD ANCESTRAL “LA PLAYA RENACIENTE”: PERMANENCIA DE UNA IDENTIDAD DESDE EL SIGLO XIX

Diana Marcela Mendoza Salazar¹

El presente artículo² parte de la experiencia de trabajo con el grupo de investigación Colectivo de Historia Oral Tachinave desde el año 2008 al interior de la Comunidad Ancestral La Playa Renaciente, ubicada en el área rural del municipio de Cali en la Vereda Cauquita del corregimiento Navarro (Colombia). El acompañamiento, el estar presente, adentrarse en la comunidad y escuchar lo que los y las mayores por décadas frecuentemente han repetido a sus hijos/as, nietos/as, familias y vecinos/as; fue lo que permitió observar que esta comunidad como otras de Colombia y de Latinoamérica a partir de los procesos de expansión urbana, industrialización y migraciones del campo a la ciudad durante el siglo XX, han vivido en una constante reivindicación y lucha por la estabilidad al interior de los espacios, ya sea ante el desalojo o por la intervención de entes externos con interés particulares en sus territorios.

La Comunidad Ancestral Playa Renaciente logró consolidar su estatus de organización étnico-territorial por medio de la aplicación de la ley 70 de 1993³, en la conformación del Consejo Comunitario Ancestral de Negritudes La Playa Renaciente con el fin de obtener una titulación colectiva del territorio habitado. El Consejo Comunitario se constituye como la forma jurídica que legitima su asentamiento, pero ello no garantiza su permanencia a orillas del río Cauca en el área rural de la ciudad de Cali, y no la garantiza porque la comunidad no ha conseguido la permanencia en el territorio a través de las formas jurídicas sino por la transmisión generacional a generación de una identidad ancestral construida y reconstruida por las mujeres y hombres a través de la oralidad.

Cali es la capital del departamento del Valle del Cauca, éste se encuentra ubicado al suroccidente colombiano. La geografía de esta región se caracteriza por estar atravesada por las cordilleras central y occidental; compuesta por regiones costeras,

1 Licenciada en Historia- Universidad del Valle, Cali-Colombia.

2 Este artículo hace parte del resultado del trabajo de investigación relacionado con las Representaciones Culturales Femeninas en la Comunidad de las Playas de Puerto Mallarino en Cali-Colombia 1920-1970; realizado en co-autoría con Rosa Elena Rodríguez Timaná para optar por el título de Licenciadas en Historia en la Universidad del Valle.

3 Con la ley 70 de 1993, se responde al artículo transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia; se destaca disposiciones, por la adjudicación a comunidades negras la propiedad colectiva sobre tierras baldías ocupadas y legitimadas organizacionalmente por medio de Consejos Comunitarios. (Mosquera, León y Rodríguez, 2009: 789-812).

montañosas y valles; atravesada por diversos ríos que desembocan en el río Cauca, una de las zonas fluviales más importantes de la región. El río Cauca tiene una longitud de 1.204 km (Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca, 2007: 19), desde hace varios miles de años éste río como sus tributarios, sirvieron como fuente de supervivencia de varias culturas prehispánicas de la región, permitiendo intercambios socio-culturales entre ellas. Su importancia, en cierta medida, radica en que el río Cauca fue geográficamente estratégico en el desarrollo comercial de la región del suroccidente Colombiano y también ha jugado un papel preponderante en el proceso de desarrollo urbano de Cali, por ser ésta una ciudad que fue refundada en el siglo XVI cerca de sus orillas y que inició sus actividades comerciales en las primeras décadas del siglo XX con la explotación de esta arteria fluvial.

Al oriente de Cali, en las riberas del Río Cauca se encuentra *Juanchito*, que hasta bien entrado el siglo XX hacían parte de él, las dos orillas del río y los espacios circundantes a éstas; dicha área estaba circunscrita a “El Guabito”: una de las haciendas que conformaban casi la totalidad del territorio de la ciudad desde su fundación⁴. En este lugar, a finales del siglo XIX, se encontraba ubicado el Puerto Mallarino⁵ que fue el núcleo de embarque y descargue de mercancías cuando la navegación a vapor estaba en función en la región del Valle del Cauca a finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX.

La comunidad está compuesta étnicamente por personas en su mayoría afrodescendientes, pero también habitan personas mestizas que provienen de varias regiones de la zona central andina y del suroccidente colombiano. Los/as habitantes de la comunidad afirman que el asentamiento en las Playas de Puerto Mallarino se formó a finales del siglo XIX con el establecimiento de la navegación a vapor por el Río Cauca y la fundación del Puerto Mallarino, y que los primeros pobladores/as fueron afrodescendientes que habían vivido el proceso de esclavización y sus descendientes. Este razonamiento fue interiorizado y apropiado, incluso por migrantes que llegaron a Cali en diferentes oleadas migratorias durante el siglo XX y ha permitido una cohesión cultural e identitaria basada en lo que la comunidad ha denominado: “*Ancestral*”.

4El municipio de Cali durante el siglo XVIII estuvo configurado por el establecimiento de unidades productivas, inicialmente de carácter esclavistas, denominadas “haciendas”, compuestas de vastas extensiones de tierras cuyos propietarios eran tradicionalmente descendientes de los primeros terratenientes que tuvo Cali desde su fundación en el año 1536. (Véase Colmenares, 1997).

5 Al puerto Mallarino, puerto fluvial sobre el río Cauca se le adjudicó este nombre en honor al que en el periodo 1855-1857 fue presidente de Colombia encargado, Manuel María Mallarino y que había nacido en Cali.

Lo que ha permitido que el discurso de la ancestralidad étnico-territorial se mantenga, es la identificación de la comunidad con un pasado de luchas y resistencias de los afrodescendientes durante el proceso de abolición del esclavismo, y en ese sentido, tanto la oralidad como la continuidad de las personas en el asentamiento territorial, ha sido un instrumento fundamental en la transmisión de este reconocimiento identitario.

Para demostrar ello, es necesario retomar el contexto discursivo del siglo XIX. En la primera mitad del siglo XIX la región del suroccidente colombiano experimentó una crisis económica, según E. Vásquez (2001), por las consecuencias de la guerra de independencia⁶, la decadencia de la actividad minera en el Chocó y el Pacífico, y la crisis del régimen esclavista. Vásquez afirma que estas reformas fueron:

[...] inspiradas en una concepción liberal basada en la libertad individual que sirvió de fundamento a la lucha por la abolición de la esclavitud, en el libre mercado que apuntó a desatar las trabas coloniales al comercio interno, la libertad de empresa e insertar al país en el comercio internacional, además de los intentos de secularización expresados en la separación de la Iglesia del Estado y en la educación laica. (Vásquez, 2001: 12).

Estos discursos libertarios se erigieron bajo el influjo del lenguaje proveniente de la Revolución Francesa y adoptado por las élites criollas que abanderaron los procesos de las independencias en el continente americano. En esta perspectiva, menciona Hobsbawn: “[...] el vocablo ‘libertad’, que antes de 1800 no era más que un término legal denotando lo contrario que ‘esclavitud’, también había empezado a adquirir un nuevo contenido político” (Hobsbawn, 1991: 107).

En este contexto, en el suroccidente colombiano sucedieron dos de los cambios socio-económicos más importantes en la primera mitad del siglo XIX, la separación de la unidad económica mina-hacienda y para la segunda mitad de este siglo, la abolición del esclavismo en 1851, que había estado presente en la región desde los primeros años de la colonia, pero que “sólo hasta el siglo XVIII [...] llegaría a ser la modalidad preponderante de las relaciones de trabajo en la región” (Zuluaga y Bermúdez, 1997: 13) dentro en la mina y la hacienda como sistema económico constituido.

6 Cali fue importante durante el proceso de independencia por su ubicación geográfica y por ser cuna del primer ejército libertador, partida de tropas, aporte económico y humano en varias batallas. (Autores Varios, 1960: 42)

Bajo el proceso de manumisión vivido por los afrodescendientes en el suroccidente colombiano, Vásquez comenta que:

Hubo un incremento marcado de las migraciones de los negros esclavos durante 1821 y 1851 debido a las declaraciones de libertad y manumisión de los esclavos, realizadas en 1816 y 1821. Algunos esclavos participaron en la campaña libertadora debido a la promesa de libertad y otros aprovecharon para realizar rebeliones [...]. (Vásquez, 2001: 12).

Estas rebeliones fueron identificadas por Benedict Anderson (2007) en el contexto de la conformación de los Estados Americanos, en donde existían prevenciones a los levantamientos de indígenas y esclavos, ello se evidencia al retomar Anderson una opinión de Simón Bolívar en la que afirmaba que “una rebelión negra era mil veces peor que una invasión española” (Seton-Watson, citado en Anderson, 2007, p.79).

Un ejemplo del imaginario que elites criollas tenían sobre la población esclavizada, para el caso de Venezuela, es que ésta era “propensa al vicio y la independencia” (Anderson, 2007, p. 79). Este tipo de visiones acerca de la población negra, también la identifica Peter Wade para el periodo de finales del siglo XVIII y principios del XIX en el caso colombiano afirmando que: “En la preocupación obsesiva por el color y la condición social que caracterizaba a esta sociedad de castas, sólo una cosa era segura: ser negro o indígena era malo, ser blanco era bueno” (Wade, 1997: 40).

Esta concepción sobre el/la afrodescendiente ligada a la procedencia étnica, de alguna manera era paradójica, por un lado estaba estigmatizada por la condición de esclavizado y paria de la sociedad y por otro lado infundía el temor por su tendencia a “la independencia”. Sin embargo, es innegable que ninguna de las dos visiones era positiva desde la perspectiva de la élite criolla.

Ese aliento revolucionario de las poblaciones esclavizadas devenía de luchas libradas en el contexto del proceso de la manumisión, algunas de ellas fueron estudiadas por Zuluaga y Bermúdez en el trabajo “La protesta social en el suroccidente colombiano siglo XVIII” donde exponen los casos del Palenque del Castigo, Palenque de los Cerritos, Palenque de Mocoa, entre otros casos. Estos autores afirman que:

[...] al negro esclavo no le bastaba la superación de la esclavitud como relación personal con el amo por la compra o adquisición de su libertad; tampoco tenía mecanismos para superarla o fingirla en cautiverio. La mejor opción que se le presentara era la de construir una comunidad con algún

ejercicio de territorialidad, que le brindara posibilidades de establecer relaciones de socialización, organización del parentesco y participar de la construcción de una cierta sociedad civil, la solución era el levantamiento y la huida para construir palenques. Estos, aunque en las motivaciones más inmediatas fueran producidas por temor al castigo, por el deseo de construir pareja con una persona esclava de otro amo, [...] o por seguir a un pariente, al final lo que mostraba, era el anhelo de crear o construir una comunidad propia. (Zuluaga y Bermúdez, 1997: 26).

Esta lógica permitió que bajo la dinámica de los levantamientos rebeldes y la construcción de palenques, los/as afrodescendientes se configuraran, en palabras de Anderson, como una comunidad imaginada, porque aunque no se conocieran unos/as a otros/as en la inmensidad del territorio habitado, la condición de esclavizado/a permitió que “En la mente de cada uno [vivieran la imagen de su comunión]” (Seton-Watson, citado en Anderson, 2007: 23) y pudieran tener referentes de hombres y mujeres que aunque no se distinguieran entre todos y cada uno de ellos/as, compartían una misma situación, ser esclavizados.

El debate sobre la abolición de la esclavitud generó enfrentamientos en el Valle del Cauca entre las elites liberales, a las que les interesaba el crecimiento agrícola de la región por medio de una mano de obra más amplia “con base en relaciones liberales más libres” (Vásquez, 2001: 15) y los hacendados que, como menciona Vásquez, bajo justificaciones religiosas se oponían a cualquier modificación de la estructura social que fuera en detrimento de sus intereses económicos.

La abolición del esclavismo en 1851, no significó la liberación inmediata de los esclavizados en las haciendas del Valle y menos un cambio en la mentalidad y las prácticas que de este fenómeno devinieron. Sin embargo, con anterioridad se había dado una pérdida del dinamismo entre la mina y la hacienda que confluyó en el paso de la unidad económica de la hacienda al ingenio.

Bajo el ideario de la modernidad, que durante el siglo XIX permitió consolidar la idea de progreso, llegaron a la ciudad personas con la visión de mejorar las condiciones en su calidad de vida: quienes disponían del capital, en su mayoría extranjeros y quienes trabajaron para éstos, que en gran medida eran afrocolombianos descendientes de esclavizados que se asentaron en las planicies vallunas, algunas de estas personas se fueron ubicando en las orillas del río Cauca en cercanías a la ciudad Cali, en sitios como el Hormiguero y Juanchito, por ser éstos, lugares estratégicos en el intercambio comercial intensificado con el inicio de la navegación a vapor en el río Cauca para el año de 1888 y que se prolongó por cerca de 42 años.

Al respecto menciona el antropólogo Oscar Olarte que:

Durante la independencia los negros participaron en ambos lados de la contienda, bajo el engaño de promesas libertarias, cosa que sólo ocurrió en 1851. [...] Ya para entonces las negritudes habitaban los alrededores de las ciudades pues la cuadrícula urbana estaba ocupada por los blancos, mestizos y algunos pardos e indígenas de la servidumbre.

Las negritudes se distribuyeron a lo largo del Río Cauca que era la gran vía de comunicación. En su ribera surgieron Puerto Tejada, Santander de Quilichao, Puerto Mallarino, Caloto, Robles y otras poblaciones donde existían enclaves de negros. (Olarte, citado en Moncada, 2000: 8)

Los lugares de las zonas rurales de la ciudad de Cali, cercanos a la ribera del Cauca, se desarrollaron como zonas de paso y de gran actividad comercial por hacendados, comerciantes, esclavizados y mulatos libres que permitían el abastecimiento de víveres dada su cercanía a la urbe. Acorde al origen del asentamiento y población de las playas de Puerto Mallarino y su vinculación con el proceso de esclavización, comenta Leonardo Mosquera, presidente del Consejo Comunitario de Negritudes La Playa Renaciente:

Aquí cada quien cuando fue llegando, primeramente, según eso, los esclavos que llegaron aquí de las haciendas cañeras que habían anteriormente, entonces muchos esclavos se fueron volando del yugo de la esclavitud y se fueron metiendo a los palenques, [...] ellos fueron haciendo los palenques y ahí se fueron difundiendo, así fue llegando gente que se fue quedando en la comunidad, se fueron quedando hasta que se fue fundando ésto. Eso fue en 1887, esto era monte⁷ anteriormente y la gente ha ido limpiando”. (Mendoza, Mendoza & Mosquera, entrevista personal realizada el 20 de febrero de 2010, Cali)

En ese mismo orden de ideas, otro relato oral de Azalia Mendoza, habitante de la comunidad, afirma que,

⁷ La palabra monte hace referencia a extensiones de terrenos cubiertos por vegetación que usualmente no están ocupados.

[Mis papás fueron] de las primeras personas que llegaron a este sitio cuando todavía [no] se daba como ahora que Siete de Agosto, Andrés Sanín⁸, no. Mi mamá cuenta que todo esto era un sólo sector, eran como lagunas. Mis [papás] vienen de caucanos⁹, o sea, en esa época por el río llegaba mucha gente que se desplazaba y venía del Cauca y por parte de mi papá los ancestros, dicen que es como de [descendencia] de esclavitud, algo así porque él hablaba mucho, el abuelo de nosotros fue operario de las máquinas del tren era el que alimentaba la caldera, el papá de mi abuelo, como el bisabuelo de nosotros, si, era él el que mencionaba que ellos habían sido [esclavos]. (Mendoza, Mendoza & Mosquera, entrevista personal realizada el 20 de febrero de 2010, Cali).

A partir de estos testimonios se puede evidenciar que los/as habitantes de la comunidad identifican el origen de la comunidad con el pasado de los/as afrodescendientes esclavizados que habitaron en la región y este discurso devino de los primeros pobladores del asentamiento, cuyos descendientes, junto a otros/as migrantes hoy conforman la Comunidad Ancestral Playa Renaciente.

En su trabajo sobre el asentamiento de El hormiguero¹⁰, “Esperando Canoas”, Carolina Ángel Idrobo, menciona:

Alonso Olmos es otro de los jugadores que esperan su turno para regresar al río, sus días cuentan la historia del Hormiguero. Nació río abajo en la población de Juanchito, pero las corrientes del Cauca lo llevaron hasta el Hormiguero en 1937, años después de que La Hacienda Cañasgordas otorgara a sus esclavos la libertad y las tierras de la ribera del río como lugar estratégico para su subsistencia, cuando aún quedaban negros que llevaban la marca de carbón con las iniciales de sus patrones en el cuello o mejillas; cuando todavía se confundía el nombre de esta población entre Alisal y Hormiguero; cuando los ancianos conocían el mito de un Capitán Salazar, que pasó durante la guerra de los mil días con su tropa por los polvorientos callejones del Alisal, dejando sus mochilas en una esquina que rato después

8 Siete de Agosto y Andrés Sanín fueron barrios fundados en el oriente de Cali a mediados del siglo XX, cercanos al espacio donde está ubicada La Playa Renaciente.

9 Gentilicio de las personas nacidas en el Departamento del Cauca.

10 El Hormiguero se encuentra ubicado en el sur-oriental del municipio de Cali a la altura del río Cauca, Hace parte del Corregimiento (poblado que no alcanza la categoría de municipio) que lleva el mismo nombre.

se inundó de Hormigas, el Capitán exclamó “Qué Hormiguero” y los abuelos se lo contaron a sus nietos; cuando el río se corría unos metros para acomodar su cauce, casi siempre cediéndole tierra al Valle y arrancándole un poco al Cauca. (Ángel, s.f.: 2)

Estos relatos permiten evidenciar la manera en que el contenido de los discursos ha sido transmitido de generación en generación por medio de la oralidad y que se presenta retratado dentro de un pasado esclavista. La continuidad de este discurso en el tiempo, ha permitido que la Comunidad Ancestral Playa Renaciente tenga una identidad y un desarrollo de sus prácticas culturales, a partir de un arraigo ancestral basado en la conciencia de un pasado de luchas étnico-territoriales devenidas del proceso de esclavización vivido en el suroccidente colombiano. Al hablar de la tradición oral Motta menciona que:

La tradición oral es necesariamente un testimonio oral y su validez se fundamenta en el hecho de que es transmitido de boca en boca por medio del lenguaje; es un testimonio que comunica un hecho que no ha sido verificado, ni registrado por el mismo testigo, pero que se lo ha aprendido. (Motta, s.f.: 37)

En ese sentido cabría preguntarse entonces ¿Cómo la permanencia de las prácticas socioculturales genera una noción de ancestralidad que permite la reivindicación en procesos de resistencia comunitarios? y ¿de qué manera la oralidad al interior de una comunidad específica funciona como una forma de transmisión de saberes y fundamentación de la noción de historicidad?

La comunidad de la Playa Renaciente, generación tras generación ha mantenido unas prácticas socioculturales particulares que se fueron adaptando a los componentes culturales que trajeron consigo las personas que participaron en sucesivas oleadas migratorias acaecidas en Cali durante el siglo XX; dichas prácticas incluyen el trabajo relacionado con el comercio de guadua¹¹ y extracción de arena, gestión de recursos económicos y alimenticios con relación al entorno habitado, desarrollo de unidades familiares matrifocales y una religiosidad basada en elementos católicos y prácticas mágicas.

Estas prácticas han permitido a la comunidad generar una identidad espacial vinculada al medio natural en el que se ubica y la resistencia ante agentes externos al lugar (entes gubernamentales) con intereses particulares que han atentado contra la

11 Planta perteneciente a la familia del bambú (gramíneas o Poaceae).

permanencia en el territorio por encontrarse la población ubicada al margen del río Cauca en una zona inundable y lo que ha permitido a comunidades como La Playa Renaciente o el Hormiguero, consolidarse y tener una permanencia en el discurso de una identidad ancestral basada en un pasado esclavista, ha sido la continuidad generacional de la población en el territorio por medio del establecimiento de palenques en las cercanías de las riberas del Río Cauca, el establecimiento de un auge comercial como camino de paso en las áreas rurales circundantes a Cali y la posterior llegada de la población al asentamiento desde finales del siglo XIX con el surgimiento de la navegación a vapor.

Estas tres condiciones permitieron el flujo de población afrodescendiente por la vía navegable y su asentamiento en las riberas del Río Cauca, de ahí que la prolongación en el territorio de algunos/as descendientes de los/as primeros/as pobladores/as que tuvieron un pasado de esclavizados/as, permitió que éstos transmitieran oralmente sus experiencias de generación en generación y las extendieran a las personas que llegaron en las diferentes oleadas migratorias del siglo XX.

Las personas migrantes, a partir de la fragmentación cultural ocasionada por la partida del lugar raizal y la incursión a una población nueva, interiorizaron y amalgamaron su pensamiento con dicho discurso y se identifican actualmente en él.

En ese sentido, la Playa Renaciente es una extensión de una comunidad imaginada de pasado esclavista, que a partir del discurso oral, ha permitido la permanencia de una identidad ancestral basada en dicho pasado. La documentación existente:

(...) sobre el establecimiento del puerto fluvial en dicho territorio como lo muestra el diario del viajero Félix Serret o el Acta de visita a los puertos del Río Cauca, practicada por el Inspector del río Magdalena y sus afluentes (1921), permite evidenciar que a principios del siglo XX existía un caserío establecido en el lugar “[Puerto Mallarino es] como un caótico lugar donde las empresas de navegación fluvial tenían afincadas sus bodegas y oficinas a pesar de estar sobre un terreno bastante bajo, expuesto a inundaciones y poblado por un caserío paupérrimo, el cual se comunicaba de orilla a orilla mediante una barca cautiva de acero que transportaba constantemente pasajeros, leña, ganado y gran cantidad de víveres procedentes de Candelaria¹².

12 Acta de visita a los puertos del Río Cauca, practicada por el Inspector del río Magdalena y sus afluentes” En *Gaceta Departamental*, Cali, N° 108, julio 5 de 1921; Págs. 10062-10066. (Palacios, Enrique citado en, Galindo, 2003: 144).

Se evidencia que a principios del siglo XX existía un caserío en el lugar. En este punto de la discusión, pierden relevancia las cuestiones sobre si la información transmitida por la población es falseada o no, o quién fue el primer poblador de las Playas de Puerto Mallarino, el nombre exacto del primer esclavizado o descendiente que llegó, porque como menciona Anderson en su debate sobre Gellner, “Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas” (Anderson, 2007: 24) y en este caso particular la tradición oral ha sido el eje articulador que ha permitido a la comunidad de la Playa Renaciente mantener una identidad ancestral, esta noción de la ancestralidad es una forma de permanencia de la memoria a través de la religiosidad, formas de trabajo, adaptación e interrelación con el entorno habitado; siendo la oralidad un eje de cohesión de mujeres y hombres que reivindican su historicidad por medio del arraigo y defensa del territorio desde procesos de resistencia comunitarios.

Referencias

- Anderson, B. (2007). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- AA.VV. (1960). *Cali-Desde su fundación hasta nuestros días*, en *Valle del Cauca, medio siglo de riqueza*, Proyecto auspiciado por la Industria Vallecaucana, Medellín: Interprint.
- Ángel, I.C. (s.f.). *Esperando Canoas*, recuperado el 18 de noviembre de 2010, de <http://comunicacionsocial.univalle.edu.co/imagenes/fotos/Esperando%20Canoas.pdf>
- Colmenares, G. (1997). *Cali: Terratenientes, mineros y comerciantes, siglo XVIII*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca-Universidad del Valle, Sandoval, G. M., Ramírez C. C. (2007). *El río Cauca en su valle alto: Un aporte al conocimiento de uno de los ríos más importantes de Colombia*, Santiago de Cali: Feriva S.A.
- Correo Gráfico, *Edición Dominical del Correo del Cauca*, Cali, Octubre 15 de 1916, no. 12.
- Galindo, D. (2003). *Cruzando el Cauca: pasos y puentes sobre el Río Cauca en el Departamento del Valle hasta la primera mitad del siglo XX*, Cali- Colombia: Secretaría de Cultura y Turismo.
- Hobsbawm, E. (1991). “La Revolución Francesa”, en *La era de la Revolución 1789-1848*, Barcelona: Labor Universitaria.
- Mendoza A., Mendoza H., & Mosquera L. (2010). *Entrevista personal realizada el 20 de febrero de 2010*, Cali.
- Mendoza S., D.M. y Rodríguez T., R.E. (2011). *Hay un rumor: las mujeres prenden candela en medio del Río Cauca. 1920-1970*. Trabajo de grado no publicado para optar por el título de Licenciadas en Historia. Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, Depto. de Historia. Cali-Colombia.
- Moncada, E. (2000). “Cali, ciudad blanca con alma negra”, en *Gaceta dominical El País*, 27 de agosto, pp. 4-8.

- Mosquera Rosero, C., León Díaz, E, y Rodríguez Morales, M.M. (2009). “Colombia, un país “con más y mejores leyes”: Proliferación legislativa y para afrocolombianos (as), negros (as), palenqueros (as), y raizales”, en *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 789-812.
- Motta, G., N. (s.f.). *Hablas de selva y agua. La oralidad afropacífico desde una perspectiva de género*, Cali-Colombia: Universidad del Valle.
- Serret, F. (1994). *Viaje a Colombia. 1911-1912*, Bogotá: Banco de la República.
- Vásquez B., E. (2001). *Historia de Cali en el siglo 20, Sociedad, economía, cultura y espacio*, Cali: Artes Gráficas del Valle.
- Wade, P. (1997). *Gente Negra, Nación Mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Zuluaga, F y Bermúdez, A. (1997). *La protesta social en el suroccidente colombiano. Siglo XVIII*, Cali-Colombia: Universidad del Valle.

“LOS PIES EN EL RÍO Y LAS GUADUAS AL HOMBRO” EDUCACIÓN COMUNITARIA Y TERRITORIAL EN CALI

Rosa Elena Rodríguez Timaná¹

La forma en que hombres y mujeres se relacionan con el entorno físico y natural da cuenta de cómo se construye un espacio y se habita un lugar. Las condiciones y necesidades de un determinado contexto urbano, rural o semiurbano, influye en las migraciones y por ende en el crecimiento de barrios o asentamientos, en donde se refleja el conflicto por la tierra, el bienestar familiar, la defensa territorial, las formas de convivencia y autogestión, como menciona Alfonso Torres Carrillo retomando a Castells y otros autores, los barrios y la ciudad son reflejo espacial de la lucha de clases (Torres, 1994: 302).

En el siguiente artículo a partir de los estudios de Massolo y Zibechi, se identifican las prácticas culturales que hacen parte de una educación comunitaria en el interior de un asentamiento urbano en Cali- Colombia conformado durante el siglo XX, con el fin de escenificar un proceso de resistencia por la tierra, elemento del cual se desprende la consecución de otros derechos importantes como la vivienda, la alimentación, la salud y el trabajo. Para el desarrollo de éste tema, se trabajaron historias de vida e historias de vida múltiple, en las cuales se ve reflejada las prácticas cotidianas y una educación comunitaria, que permitió el establecimiento de una organización territorial, hasta establecer el Concejo Ancestral de Negritudes Playa Renaciente², organización social y territorial conformada en el año 2000 en Cali por medio de la titulación de tierras y una historia de defensa territorial desde inicios del siglo XX una vez les donaron o vendieron los terrenos a los areneros y éstos a terceros.

Existen diversos estudios sobre la ocupación de tierra a nivel Latinoamericano³ en los cuales se puede observar que las comunidades exigen garantías de empleo estable, de una vivienda digna, calidad y cobertura de educación, servicios básicos a través del dialogo o por medio de la presión social. Para el caso del Asentamiento las

1 Licenciada en Historia. Universidad del Valle. Universidad del Valle. Cali, Colombia, rosaelen.rodriguez@gmail.com

2 El concejo Ancestral de Negritudes Playa Renaciente se encuentra ubicado en *el Corregimiento Navarro vereda Cauquita de Cali- Valle- Colombia. A finales del siglo XIX, se denominó como caserío, luego como Juanchito y posteriormente Playas de puerto Mallarino.*

3 Callampas en Chile, villas en Argentina, barriadas en Perú, favelas en Brasil, cantegriles en Uruguay, ciudades perdidas en México, pueblos piratas en Colombia, en casi todas partes, invasiones, construcciones paracaidistas y, sobre todo rancheríos. El nombre tenía casi siempre curiosas y significativas implicaciones. (Romero, 1976: 431-432).

Playas de Puerto Mallarino, fueron las mujeres quienes marcaron pautas de comportamiento y organización en la comunidad, según lo menciona Marina Teresa,

[...] resulta que las mujeres, pues [eran] las que tenían como el manejo de la comunidad y aún hoy. [...] La Personería de Cali da permiso en el 52 a mujeres para construcción, no fue por la linda cara sino porque eran las que trabajaban en la comunidad y si usted va a ver los permisos es dado a mujeres [...] o sea, que ahí no había un hombre que representase, era la mujer la que representaba ahí [...] ella era la mamá de sus hijos, entonces imagínese hoy para sostener un hijo hay que trabajar, y ¿por qué las mujeres podían hacer eso?, pues porque teníamos un grado de independencia y después dan los permisos a las mujeres [...] Entonces no son organizaciones de mujeres, somos las mujeres que hemos llevado la organización de esta comunidad, entonces nosotros no podemos hablar de organizaciones de mujeres, no, las mujeres hemos organizado una comunidad, que es diferente. Luego cuando yo estaba joven pues hacíamos actividades, pero pues obvio, bajo la dirección de las viejas, porque a uno la dirección hasta saber lavar (Sánchez, entrevista personal realizada el 4 de mayo del 2010).

La indumentaria cultural permitió afirmar el sentido de pertenencia, la identidad y la memoria de procedencia como menciona Friedemann la memoria cultural de los grupos negros en el campo del arte y de la artesanía, aún se encuentra en los pueblos, en los caseríos y en el recuerdo de sus gentes.[...] Desde luego que la memoria cultural de un pueblo en términos de nación, región o etnia, constituye la médula vital de su ser colectivo (Friedemann, 1989: 51.53).

Asentamiento: 1920

Cali desarrolló a inicios del siglo XX, las características físicas que le permitieron incrementar una atracción de población, las ciudades que habían avanzado hacia la industrialización, el desarrollo de una buena infraestructura, creación de fábricas, medios de comunicación, transportes y centros financieros contenían las características comerciales que atraían población migratoria. De esta manera, en Cali se desarrollaba un ideal: ser “los primeros de Sud América” (El Ferrocarril, año 3. No. 141 Trim. 4. 29 de octubre de 1880).

Para lograrlo, la ciudad tuvo que abrir sus puertas y llamar a la mano de obra del campo y municipios aledaños, los gobiernos de turno en ayuda de los periódicos

de la época informaban de las obras, mejoras públicas y la necesidad de contratar trabajadores, esto incrementó la oferta de empleo y después repercutió en la demanda de mano de obra, debido al incremento de migrantes a la ciudad, un reflejo de ello fueron los asentamientos en las zonas de ladera y márgenes de los ríos a lo largo del siglo XX.

Lentamente hombres y mujeres por medio de las relaciones comerciales y de compadrazgo que tenían en el sector del Puerto, fueron construyendo sus casas en los terrenos adquiridos por compra o sucesión, reflejando en las formas y materiales de construcción su relación continua con el río, que les permitió no solo obtener un lugar para vivir sino también mantener una economía familiar, la familia de Marina Teresa y la familia de Mélida Vallecilla son ejemplos de ello,

[...] a las haciendas ellos no llegaban, ni al puerto, ni acá, ni al lado de allá. Eso era[n] haciendas [...], después cuando ya hubo la abolición [...] ya salieron [...] se quedaron en las orillas del río, esto hace parte del Guabito. [...] La Cañasgordas es la que más así me acuerdo, que [...] doña Mélida [...] me contaban mucho de eso, [...] que ellas se habían venido acá, porque [...] acá era como un espacio que les permitía vivir a la orilla del río [...]. Antes también se le decía Juanchito a este lado [...] decían que mi papito Antonio Cervantes, que él había venido de por allá [...] de los lados de Panamá, porque en ese tiempo Panamá si era de Colombia y que había venido en un barco. Ya mi abuela si era de allá de Dagua, el Carmen (Sánchez, entrevista personal realizada el 25 de junio de 2010).

En este sentido, la adaptación cultural vista a partir de los cambios que trae consigo el acto de migrar, permite evidenciar los cambios, permanencias y nuevas manifestaciones en las prácticas culturales y sociales de una comunidad. Al estudiar la comunidad de Playas de Puerto Mallarino, se evidenció que es una comunidad que recibió durante varias oleadas migratorias personas de diferentes partes del país que generaron junto a las personas raizales unas formas particulares de organización laboral, prácticas culturales y sociales.

En la medida en que la gente llegaba a las orillas del río Cauca y conformaba el asentamiento, se estructuraba una comunidad que en palabras de Zibechi, la comunidad no es, se hace; no es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma que adoptan los vínculos entre las personas (Zibechi, 2007: 48). La manera como se establece la propiedad colectiva y se utilizan los recursos naturales desde finales del siglo XIX, en la zona, hace que otros intereses de la élite regional se quieran sumar a

la explotación del territorio, ya sea por medio del comercio a través del tranvía, los barcos a vapor, la construcción de la represa de Salvajina o posteriormente en la década del 50 con la construcción del jarillón.

Por otro lado, el desarrollo de la industria en la ciudad, permitió el surgimiento y fortalecimiento de sectores y grupos sociales, como los y las obreras y los sindicatos. Sin embargo, esto no eliminó las economías alternativas que permitieron la autogestión de la comunidad y de cada familia establecida como unidad económica; perteneciente a una cultura compartida:

Hall a partir de los planteamientos realizados por Du Gay comenta que, [...] cada uno de nosotros entiende e interpreta el mundo de una manera única e individual. Sin embargo, somos capaces de comunicarnos porque compartimos de manera amplia los mismos mapas conceptuales [...] interpretamos el mundo, o le damos sentido, aproximadamente de la misma manera. Esto es lo que de hecho entendemos cuando decimos que “pertenecemos a la misma cultura.” Porque interpretamos el mundo de manera aproximadamente igual, podemos construir una cultura compartida de sentidos y por tanto construir un mundo social que habitamos conjuntamente. Por ello “la cultura” es definida a veces en términos de “sentidos compartidos o mapas conceptuales compartidos” (Du Gay como se cita en Hall, 1997. Trad, s.f.: 5).

Explicándose desde el lugar de procedencia, la necesidad de adaptación y convivencia en el asentamiento.

Aquellas personas que transportaban mercancía por medio de las balsas, fueron conociendo y relacionándose con las Playas de Puerto Mallarino al igual que establecían lazos de compadrazgo, amistad y relaciones comerciales, estableciendo un lugar donde llegar, descansar y habitar, como menciona Vásquez,

[...] la navegación por el río Cauca permitió iniciar el proceso de integración comercial de las haciendas y fincas ribereñas con los poblados, y entre las aldeas vallecaucanas. El río Cauca, fue desde muy temprano, la vía navegable que permitió los primeros intentos para integrar los mercados locales dispersos y abastecer las aldeas. Las balsas de guadua sirvieron de medio de transporte fluvial hasta comienzos del siglo XX. Se movilizan plátanos, café, cacao, tabaco desde las fincas hasta los rústicos embarcaderos que se conectaban por caminos de herradura con los poblados. Desde Puerto

Mallarino (Juanchito) se abastecía a Cali a través de un camino por donde transitaban las recuas de caballos cargados de productos hasta la plaza de Mercado en el Calvario (Vásquez, 2001: 51-52).

De esta manera, el asentamiento se fue expandiendo entre las décadas del 30 y 40 en la medida en que se creaban redes sociales y familiares, al igual que otros asentamientos o barrios en la ciudad, como Terrón Colorado y el Rodeo, en donde también se desarrollaron relaciones de solidaridad, autoayuda y de conflicto.

Este crecimiento demográfico en la ciudad, superó la oferta laboral y los espacios urbanos para habitar, dado que en las afueras del casco urbano se encontraban grandes haciendas y extensiones de tierra cuyos linderos no se distinguían, motivo que impulsó la protocolización de los ejidos en 1928, en Cali.

Desmontando se va expandiendo: Autoconstrucción y Redes Sociales 1950-1970

La autoconstrucción fue una estrategia que las personas utilizaban para establecerse en los asentamientos, y en las Playas de Puertoallarino se puede identificar como una práctica de educación comunitaria, paralelo a las prácticas en relación al trabajo laboral, porque mantuvieron una enseñanza de generación en generación sobre la extracción de arena, manejo de la guadua, realización e implementación de herramientas de trabajo o construir las casas, instaurando formas para convivir con el río, lo que permitió mantener las prácticas culturales que fueron particulares en un espacio semiurbano.

El transmitir estos saberes tradicionales permitió crear estrategias para la obtención de vivienda, al utilizar los recursos naturales como medios para construir. En cuanto a la enseñanza de la arena y las comidas menciona Azalia:

Mi papá siempre fue arenero aquí, la cultura siempre fue ese trabajo como la arena o sea el movimiento que siempre uno vio fue eso la arena en los hombres, la guadua, las mujeres lo que era el manejo de comidas, las fritangas” (Mendoza & Mendoza entrevista personal realizada el 20 de febrero de 2010 Cali).

De igual manera, los lavaderos en el río permitió tejer relaciones y redes sociales que conformaban un conocimiento y reconocimiento de las familias y sus situaciones socioeconómicas, dado que como menciona Azalia lavar en el río era:

Como el encuentro de las personas, es como el conversar, el corrinche, el compartir [...] las mamás iban y los hijos les tocaba también hacer como ese enlace porque uno lavaba y colocaba a ellos a tender la ropa, la trasladaban a la casa y el traslado también del agua, a ellas les toco trasladar agua para llenar las tinas, aquí no había el acueducto, eran unas tinas grandísimas y tenían que llenarlas (Mendoza & Mendoza entrevista personal realizada el 20 de febrero de 2010 Cali).

Asimismo, la comunidad desarrollo una relación con el entorno natural en el que se aprende a convivir con el río por tradición generacional y también las formas de solidaridad que permitieron una cohesión social. Otra característica de la comunidad es en relación a la preparación de ollas comunitarias en los periodos de inundaciones⁴, fortaleciendo una cohesión comunal que es propia de una organización territorial, mediada por lazos de solidaridad pero también de conflicto social, debido al no apoyo y solución por parte del gobierno local y nacional. Esto hace que el sector se fragmente entre quienes defienden el territorio por ser un lugar ancestral y quienes buscan ser reubicados. En la medida que la comunidad se establecía y obtenía los servicios básicos, el asentamiento se consolidaba, como menciona Massolo, el lenguaje y práctica de las faenas colectivas, la solidaridad y cooperación local y las estrategias de sobrevivencia familiar tejieron la inicial envoltura de interacciones que relacionaron a las mujeres con la dinámica de la vida social urbana (Massolo, En Mendoza & Rodríguez, 2011: 267).

Sin embargo, en la medida que la comunidad expandió su infraestructura, los dueños de los ingenios, los empresarios, los herederos de los grandes hacendados también quisieron obtener y recuperar las tierras anegadizas de las orillas del río Cauca, para cultivos, creación de centros comerciales y fábricas,

El Banco Internacional, firmas japonesas [...] ingenieros colombianos y el doctor Jaime Saldarriaga ingeniero contratado por los agricultores y ganaderos [...] tanto la CVC, como el gobierno Nacional están interesados en facilitar los pagos” (El Despertar Vallecaucano, 1986: 30).

Estos intereses de las élites regionales, impulsó futuros desalojos del sector y el desarrollo de una constante búsqueda de alternativas por parte de la gente de la

4 La comunidad al encontrarse asentada a la riberas del río Cauca, se ve afectada por los periodos de inundaciones causados por el incremento del caudal del río.

comunidad para no dejarse expulsar del territorio. De esta manera, la transformación del lugar, no sólo afectó las relaciones comerciales sino también la vida cotidiana que se desarrollaba en el asentamiento.

Para la década del 50 en Cali, se desarrollaba una segunda oleada migratoria, a diferencia de inicios del siglo XX, la zona rural de Cali se comienza a poblar o desarrollar extensiones de monocultivos. La comunidad en la medida que se establecía y obtenía los servicios básicos, el asentamiento se consolidaba; las prácticas de solidaridad como compartir el recurso del lavadero, facilitar los alimentos, cuidar los hijos/as de los y las vecinas, el desarrollo de ritos religiosos como la fiesta de la Virgen de la Asunción, también permitió desarrollar una educación comunitaria en la medida que se enseña la forma de armar las balsas, de decorarlas, de las oraciones, alabados, instrumentos musicales que se deben tocar, cantar y armar. Los/as descendientes continuaron con el aprendizaje de la extracción de arena, corte de guadua y de madera. Siendo la década de 1970, un periodo de fortalecimiento y de transformación en las relaciones de género, la participación en grupos, organizaciones, comités y concejos, al igual que la construcción de redes sociales y de comunicación para la gestión de titulación y defensa territorial.

Clavando Puntillas: Autogestión y convivencia

A pesar de los procesos de transformación cultural por la adaptación cultural propuesta en este trabajo, se identificó como la desintegración de las costumbres y prácticas de las personas en el momento en que los y las migrantes llegan a otro lugar y toman otros elementos para adaptarse al nuevo territorio. En el que la tradición permite la persistencia de símbolos culturales que se expresan en artefactos, formas rituales, comportamientos y formas de organización con el objetivo de construir una comunidad propia, para integrar el nuevo espacio y lugar habitado, diferente al lugar de procedencia; se imitó por medio de imágenes y representaciones, unas costumbres y tradiciones del Pacífico y del Cauca. La cooperación vecinal, fue aprendida y enseñada por los mayores a los/as jóvenes, con el fin de mantener una tradición y consolidar la comunidad, describe Azalia:

Se abre la guadua, se sacan cintas y se forman diferentes figuras en arco, como sea pero se ha tenido esa tendencia [...] porque es como una tradición y queda yo las pongo en el día desde temprano -¿Ya buscaron la guadua? ¿ya la hicieron rajar? ¿ya hicieron?, y aunque a nosotros nos dicen no que mire este año nosotros se alumbró todo esto con espina pero se utilizó guadua

y la chuspa, y las chuspas llevaban arena, es como siempre hemos tenido como ese amor y ese arraigo como a esto que nosotros aquí hemos nacido y como que se da ese amor porque nosotros vamos a hacer un trabajo y siempre estamos, si es la guadua, si es la arena, si es la caña menuda pero estamos como pendientes de que eso es, [...] y vamos a ver cómo hacemos un emblema con el bote (Mendoza, Mendoza & Márquez, entrevista personal realizada el 20 de febrero de 2010).

De igual manera, Gilberto Giménez considera que,

[...] la identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad, lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros”, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos (Giménez, 2009: 35).

Es así, como la comunidad que se asentó en las playas de Puerto Mallarino por medio de sus actividades laborales y culturales, se diferencian del resto de la comunidad caleña, que a su vez, tiene prácticas heterogéneas como también las actividades que desarrollan las mujeres y las que realizan los hombres, al ser las prácticas las que otorgan el sentido y reconocimiento por tradición a su vida cotidiana. En cuanto a otros casos latinoamericanos, también se evidencia la solidaridad y cooperación como una estrategia de sobrevivencia, en el caso expuesto por Massolo al hablar sobre las políticas de barrio, menciona que,

Con los rasgos propios de una historia de vida urbana diferente, las redes de solidaridad y cooperación vecinas, y las estrategias de sobrevivencia familiar confeccionaron el tejido social desde el cual las inquilinas enfrentaron los riesgos de resolver el problema de la vivienda-dentro de un espacio construido, cada vez más disputado y conflictivo (Massolo, 1992: 59).

De esta forma, otras prácticas de la educación comunitaria es en primer lugar la autogestión tanto colectiva como familiar, realizada por medio de la crianza de animales para la venta en el interior de la comunidad como también para consumo

propio, como menciona Azalia al hablar sobre las gallinas y plantas que tenían en la casa, menciona que era,

Para consumo familiar y también se vendía. Entre los mismos vecinos se acostumbraba a vender cilantro, el guineíto y en épocas que llegaba diciembre se trasladaba mucha gente de diferentes partes a buscar también las gallinas de patio porque la gente le gustaba mucho eran gallinas alimentadas con puro maíz (Mendoza, Mendoza y Márquez, entrevista personal realizada el 20 de febrero de 2010).

En segundo lugar, la protección y ayuda entre los y las habitantes en momentos de riesgo, fue un elemento importante que fortaleció los lazos de solidaridad, uno de esos momentos lo describe María Cruz,

[...] entonces a mi mamá se le quemó una casita. Ella se había ido a trabajar y entonces cuando le dieron la noticia de la casita donde nos habían dejado se estaba quemando, entonces una señora Dorotea ¡ánimas benditas!, ella disque se lanzó a sacarnos de esa casita; ahí donde una casa que llama la Dina enseguida era el ranchito, si la señora no nos hubiera [ayudado] nosotros nos hubiéramos podido quemar ahí. [...] (Colorado, entrevista personal realizada el 4 de julio del 2010). En cuanto a los/las habitantes, doña Ruth afirma que, la gente aquí ha sido como más humilde, más este para trabajar [...] como en unión y como en comunidad, eso es lo bueno que ha tenido la gente aquí en Cauca [...].

En tercer lugar, la crianza de los hijos/as realizada por los y las vecinas, se convierte en una práctica necesaria para el desarrollo de la economía familiar y el cuidado colectivo de la misma. Se observa entonces, que la convivencia como quinto elemento de una educación comunitaria, permite el desarrollo de una organización y el sostenimiento de una defensa territorial, a pesar de los intentos de desalojo. Dado que las prácticas culturales permitieron articular una comunidad diversa, a través de actividades económicas y territoriales colectivas y organizaciones comunitarias como la cooperativa de areneros y el Consejo Ancestral de Negritudes Playa Renaciente.

Organizando la comunidad: defendiendo el territorio 2011

En la comunidad se estableció un espacio público, privado y territorial, estas tres formas de espacio tuvieron una incidencia sociopolítica en las mujeres en la medida en que incursionaban en cada uno de ellos de manera individual o colectiva, por medio de los grupos u organizaciones que conformaban para realizar las actividades culturales de la comunidad o reuniones por comités para adquirir los servicios básicos, como menciona Massolo,

La mujer en estos barrios populares es quien con más intensidad está vinculada a la vivienda y realiza sus labores domésticas en habitaciones precarias y estrechas, donde la falta de servicios unida a la insalubridad y pobreza del medio condicionan su vida, y la obligan a participar en organizaciones vecinales que luchan por superar las carencias y marginaciones en el espacio urbano (Massolo, 2000: 191).

El espacio habitado fue lugar de escuela como también un elemento de lucha de las mujeres y hombres, como menciona Zibechei, el territorio es el espacio en el que se construye colectivamente una nueva organización social, donde los nuevos sujetos se instituyen, instituyendo su espacio, apropiándose material y simbólicamente (Zibechei, 2008: 203).

Así mujeres y hombres del asentamiento de las Playas de Puerto Mallarino por medio de una educación comunitaria e institucional aprendieron a instituir e interpretar leyes, decretos y derechos para la defensa territorial por medio de la búsqueda de capacitaciones o enseñándose entre ellos/as mismas, estableciendo como base la cultura, lo ancestral y la identidad étnica, como menciona Carolina referente a sus tipos de lecturas,

El proceso que estoy ahora, es que por el, ahora es que estoy leyendo porque yo para escribir casi no, pero yo sin embargo yo si leo [...] yo sigo adelante [...] y me gusta y he aprehendido mucho, muchas cosas he aprendido empezando a tratar también que uno se relaciona con personas que uno no se ha relacionado nunca y pues uno va aprendiendo [...] Si una Junta como de Vecinos algo así entonces ya después cuando el POT que nos había sacado en el 2005 que ya no éramos un barrio sino que éramos rurales, no que no que no éramos rurales no que éramos Corregimiento [...] entonces nosotros cuando llego ya el catastro ya llego Corregimiento Vereda Corre-

gimiento Navarro vereda Cauquita y pues allí ya nos pusimos a trabajar en eso, ya conformamos el Concejo Comunitario pues yo era de la comunidad y hace como tres o cuatro meses me nombraron Vicepresidenta del Concejo Comunitario.[...] si yo he estado todo el proceso de la organización [...] yo me la gozo (risa) yo desde que hace que estoy en ese proceso, yo me la gozo, yo si me dicen vaya a tal parte yo voy, que vaya a otra parte yo voy, que hay una reunión en tal parte yo voy [...]yo ya he expuesto varias veces ahora pa’ la fiesta de la virgen me toco ir a exponer a la Secretaría de Cultura que nos iban apoyar ya se ha hecho dos veces ya he ido como a exponer dos veces de lo que hace que soy Vicepresidenta (Peñaloza, entrevista personal realiza el 19 de septiembre de 2009).

Con lo anterior, se evidenció que la comunidad tuvo actividades económicas, sociales y organizativas que permitió el fortalecimiento y crecimiento del sector, en el que las mujeres participaron para la reivindicación de los derechos, en trabajos laborales, organizar actividades culturales o la reproducción en la organización familiar.

Las actividades económicas desarrolladas por las familias, no son iguales para todos los sectores sociales como afirma Nohra Segura, en ella se expresa la diversidad de formas de inscripción social de los individuos, los grupos y las clases (Segura, 1982, p.84). De esta manera, las condiciones socioeconómicas de las familias que habitaron la comunidad entre 1962 – 1970, estuvieron marcadas por el desarrollo comercial de la ciudad y su inclusión en el sistema económico urbano (Mendoza & Rodríguez, 2011: 295).

La organización territorial se logró por medio del desarrollo de prácticas culturales, económicas y sociopolíticas que fueron transmitidas de generación en generación por medio de una educación brindada por la familia y los vecinos/as de la comunidad, permitiendo el desarrollo de la defensa y regularización del territorio. Esto también se evidencia en las luchas de la comunidad, menciona Marina Teresa,

Es una lucha por la defensa de la vida, al territorio, al trabajo, a la forma de reproducciones ancestrales, es un trabajo por una mejor calidad de vida/ por la educación, por la salud, somos un pueblo muy natural, por eso aunque vivamos en una realidad de muerte, de guerra, en este país, (Sánchez, entrevista personal realizada el 25 de junio del 2010).

Retomando a Zibechi la educación tiende a ser autoeducación; el espacio educativo no es solo el aula sino toda la comunidad; los que enseñan no son sólo los maestros sino todos los integrantes de la comunidad, los propios niños muestran su capacidad de aprender-enseñar; el movimiento todo es un espacio auto educativo (Zibechi, 2008, p.208). Una vez cada comunidad interioriza la cultura por medio de sus prácticas, a pesar del traslado territorial, seguirá reproduciendo su cultura por tradición lo que le permite reconocerse y diferenciarse, no obstante transformando, renovando y camuflando los repertorios culturales, por encontrarse en un lugar con características y contextos diferentes al que debe adaptarse aunque busque territorios aledaños parecidos; construyen sus casas, plantan sus cultivos en territorios baldíos, con el que tenían alguna relación social; como fue el comercio, el paso por la navegación en canoas o los barcos a vapor que desde 1887 hasta 1930 llegaron a Cali por Puerto Mallarino o por las relaciones familiares, vecinales o de paisanaje.

Referencias

- Arizabaleta, M.T. y Santacruz, M.M. (1986). *Proceso histórico del desarrollo urbano de Cali*, en VV.AA., *Santiago de Cali, 450 años de historia*, Colombia: Editorial XYZ.
- Castells, M. y Martínez, G.C. (2000). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, México: Siglo XXI.
- Castells, M. (Ed.) (1973). *Imperialismo y urbanización en América Latina*, Barcelona.
- Friedemann, N.S. (1989). *Criele Criele Son. Del Pacífico negro*, Bogotá: Planeta colombiana.
- Giménez G. (2009). “La cultura como identidad y la identidad como cultura” en Castellanos, G., Grueso, D. I. y Rodríguez, M. (Comps.). *Identidad, Cultura y Política: Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito: Envió Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hall, S. (Ed.) (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London: Sage Publications.
- Massolo, A. (1992). *Mujeres y ciudades: participación social, vivienda y vida cotidiana*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Massolo, A. (2000). “Las Políticas del Barrio.” en: *Mujeres y Política*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Mendoza y Rodríguez (2011). *Hay un rumor: las mujeres prenden candela en medio del río Cauca 1920-1970. Apreciaciones teórico-metodológicas sobre las Representaciones Culturales Femeninas en procesos de Asentamiento, Consolidación y Fragmentación territorial urbanos. Las Playas de Puerto Mallarino (playa renaciente) 1920-1970*, Cali: Universidad del Valle.
- Romero, J. L. (1976). *Masificación y estilo de vida. Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Antioquia: Universidad de Antioquia.

- Torres, C.A. (1994). “Estudios sobre pobladores populares urbanos en Colombia. Balance y Perspectivas” en Arturo, J. (Comp.). *Pobladores urbanos ciudades y espacios*, Bogotá: TM Editores.
- Vásquez B.E. (2001). *Historia de Cali en el siglo 20, Sociedad, economía, cultura y espacio*, Cali: Artes Gráficas del Valle.
- Vásquez, B.E. (1982). *Ensayo sobre la historia urbana de Cali*, Cali: Universidad del Valle.
- Zibechi, R. (2007). “La ciudad autoconstruida: dispersión y diferencia” en *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*. Bogotá: Editorial Desde Abajo.
- Zibechi, R. (2008). *América Latina: Periferias urbanas, territorios en resistencia*, Bogotá: Editorial Desde Abajo.

Comunicaciones Personales

- Colorado M. C., entrevista personal realizada por Diana M. Mendoza S. y Rosa E. Rodríguez T. el 4 de julio de 2010. Archivo de Historia Oral, Departamento de Historia, Universidad del Valle, Cali.
- Escobar, R., y Dradá, entrevista personal realizada por Diana M. Mendoza S. y Rosa E. Rodríguez T. el 26 de junio de 2010. Archivo de Historia Oral, Departamento de Historia, Universidad del Valle, Cali.
- Escobar, R., entrevista personal realizada por Diana M. Mendoza S. y Rosa E. Rodríguez T. el 25 de febrero de 2010. Archivo de Historia Oral, Departamento de Historia, Universidad del Valle, Cali.
- Mendoza, H., Mendoza, A., y Márquez, L., entrevista personal realizada por Diana M. Mendoza S. y Rosa E. Rodríguez T. el 20 de febrero de 2010. Archivo de Historia Oral, Departamento de Historia, Universidad del Valle, Cali.
- Peñaloza, C., entrevista personal realizada por Diana M. Mendoza S. y Rosa E. Rodríguez T. el día 19 de septiembre de 2009. Archivo de Historia Oral, Departamento de Historia, Universidad del Valle, Cali.
- Sánchez, M. T., entrevistas personales realizadas por Diana M. Mendoza S. y Rosa E. Rodríguez T. los días 14 de septiembre de 2009, 13 de abril. Archivo de Historia Oral, Departamento de Historia, Universidad del Valle, Cali.

Fuente Hemerográfica

- Periódico El Ferrocarril, años: 1880, 1881
- Magazine El Despertar vallecaucano, años: 1978, 1979, 1980.

ARTESANÍA DE RECUERDOS...

Madelaine González Marulanda¹

Transcurre la tarde en una ciudad que se viste con arreboles, dejando el sabor de la calidez que se extiende en las calles; las tardes caleñas, frase que en apariencia podría ser simplemente una manera de nombrar un tiempo, un espacio, sin aparente significado, se fue convirtiendo con el transcurso de los años, en la excusa para encuentros que tejían al ritmo de diferentes músicas, formas que lentamente construyeron espacios alternativos para quienes decidían caminos que no estaban establecidos dentro de las normatividades urbanas.

Es desde las calles de la “ciudad”, donde crece y se multiplica la pregunta por el hacer, en los pasos de transeúntes desprevenidos, quedan impregnadas las imágenes que se juntan y recrean formas que hablan de encuentros culturales que desde sus diferencias hacen común la expresión, la técnica, el afecto que permite reconocer en otro las habilidades, o destrezas con las cuales aprenderá a plasmar en objetos el tiempo dedicado al ejercicio artesanal, el paso por otros mundos talleres, por herramientas y materiales que perfeccionan al ritmo de la práctica el hacer. Así, en el viento que pasea entre los transeúntes cuando se mueven por las pequeñas avenidas céntricas de Santiago de Cali, se depositan rastros de los recuerdos que las paredes guardan, mientras las hojas se elevan en las plazas que un día fueron epicentro de los barrios que se extendían, inicialmente por la llegada de familias adineradas; luego, por aquellos que bien fuera de paso, o en búsqueda de un “mejor futuro” encontraron una promesa para juntar fuerzas, para hacer desde lo común:

Era el sitio donde se hacía música, donde alguien llegaba a leer un poema, y como no se vendía artesanía, en esa época lo que se vendían eran afiches, entonces si uno quería un afiche, o la música, se cambiaban los discos” (Entrevista realizada por Madelaine González, a Patricia Aragón, artesana de Cali, Octubre del 2010).

Nombrar el crecimiento de una ciudad, implica que en determinado momento aquello que, desde lugares verticales de poder es conocido o nombrado como, “desarrollo urbano”, dentro del esquema del sistema capitalista, tiene elementos que en su mayoría no cobijan a la población que se encuentra fuera de dicho sistema; en ese

¹ Historiadora. Universidad del Valle- Cali, Colombia. Integrante Colectivo de Historia Oral Tachinave.

orden, la ciudad se mueve, semejando un ser vivo que busca paulatinamente formas de acomodar sus ritmos, sus gentes, de acomodar el paso de dicho desarrollo y no desvanecerse, “hay que hacer algo y como llegaba tanta gente de afuera entonces venían como trayendo las cosas, entonces pues allí se fue generando lo del pañito en el piso” (Entrevista realizada a Patricia Aragón, artesana de Cali, Octubre del 2010)

Santiago de Cali crece, aprende entre los cambios abruptos, nuevas maneras de hacerse ciudad sin dejar a un lado aquello que hace de sus horas, el pintoresco panorama donde se junta la pintura, la música, el cine, los afectos, la locura de tiempos que reclamaron mucho más ímpetu en aquellos jóvenes que sentían sobre sí el final de los tiempos cambiantes la transformación, en relación con la territorialidad, “arraigo en espacios físicos” (Zibechi, 2007: 22); lo cual es importante ya que siendo una explicación es al tiempo una mirada que dimensiona el lugar del espacio de los años.

En éste clima, se dibuja poco a poco las primeras figuras de lo que se conoce como artesano, sujeto que con sus saber técnico, su aprendizaje logra expresar la manera en que la cultura le afecta, le construye, le transforma; se presenta un concepto de artesano como persona, que bajo un manejo de técnica exclusivamente manual, elabora objetos donde muestra las habilidades técnicas y artísticas, trabajando de manera autónoma, lo cual hace que el sustento provenga de éste trabajo.

Lo que uno hiciera lo vendía, eso era una maravilla, lo que uno hiciera lo vendía, mucha gente llegaba y parqueaba los carros estaba el teatro calima, el teatro bolívar abajo, estaban las heladerías entonces la gente llegaba y parqueaba su carro y salía a hacer sus diligencias o a comer o a ver artesanía y a comprar (Entrevista realizada por Madelaine González, a Patricia Aragón, artesana de Cali, Octubre, 2010).

Al tiempo, el hacer y la transmisión del saber se apodera de la ciudad que crece de manera desordenada; según los planes de ordenamiento territorial y las directrices que provienen de los lugares del poder representado en el gobierno local y los grupos económicos, hay una propuesta de ciudad que desconoce otros rostros, otros caminos que se abrieron paso de manera autónoma; como ha sido el caso de muchas de las ciudades latinoamericanas.

Se presenta entonces la doble cualidad que marca el hacer del día a día, por un lado, se aprende desde la cotidianidad y por el otro se crea o recrean, formas, relaciones, estrategias donde el reconocimiento de unos sujetos, marca de manera clara la ruptura con el saber y la imposición de principios sociales y económicos excluyentes.

El artesano caleño se ha hecho por su propia condición, es decir, como lo plantea Sennett en su libro “El Artesano”, la relación que se crea entre la mano y la cabeza, permite al sujeto tener una conciencia del presente que le lleva a dar solución práctica a las problemáticas que se presentan; desde lo cual, la practica artesanal permite al sujeto la actividad constante con la cual no sólo plasma elementos culturales de su medio, sino que permite que el sujeto en la actividad constante de su pensamiento, tenga respuestas que son autónomas y críticas, frente a situaciones que requieran soluciones.

El autor nos dice: “pensar como artesano no es solo una actitud mental, sino que tiene también una importante dimensión social” (Sennett, 2009: 61). Desde donde se podría entrever que precisamente no sólo para el caso de la artesanía en Colombia, sino posiblemente en general para Latinoamérica, esa constante relación que se alimenta desde las culturas que ejercen de manera constante la relación entre la mano y la cabeza, es además de una manera de responder ante la envestida del sistema socioeconómico, una forma de apostarle a la vida. “eso es lo importante de un artesano, que el artesano no esté ahí pero se ve la pieza, se ve el producto” (Entrevista realizada a Lucy Calderón, artesana de Santiago de Cali, en julio del 2010)

Para el caso de la artesanía colombiana, se presentan algunos elementos que permiten hacerse una idea del proceso y de la manera en que se ha pretendido intervenir desde lo oficial, no sólo la transmisión del saber artesanal, sino su producción, y significado; dejando en segundo plano, la alteración que se va produciendo en la construcción del sujeto artesano al desplazarlo de su taller de producción, del mundo bajo el cual aprendió a moverse y desde el cual produce además de objetos, respuestas políticas, sociales, personales o colectivas de diferente tipo, “mi taller que está pequeñito por la baja que tuvimos ahora todos los artesanos, muchos quedaron sin sus talleres por la apertura económica, porque vienen artesanías de otras partes y la venden muy barata” (Entrevista realizada a Esperanza Cuasés, en Quiñones y Barrera, 2006: 214).

El saber artesanal, la transmisión de un oficio, el manejo de una técnica, el reconocer los materiales con una mirada y a partir de ahí formarse unas primeras ideas acerca del qué y el cómo se elabora un objeto, es un saber que ha sido transmitido con el cobijo del tiempo, al igual que las comidas requieren su propio ritmo para lograr el punto perfecto; a través de la relación cotidiana, de la proximidad del afecto, donde un maestro le deja ver al aprendiz sus saberes, y paulatinamente, va profundizando en ellos, más que el tiempo, es la pasión, la dedicación al mejoramiento lo que determina cada eslabón que va siendo lentamente unido para lograr adquirir los conocimientos.

El artesano desde su taller, desde su espacio vital de territorialidad (Zibeche, 2008) “alguien me pregunta que de mi casa cual era espacio que mas me gustaba y para mi es el taller” (Entrevista realizada a Patricia Aragón, artesana de Cali, Octubre, 2010) hace resistencia a los programas que las instituciones oficiales ofrecen, bajo la idea de buscar mejoras en la producción de los objetos. La resistencia se hace presente al ir reconociendo que de parte de dichas instituciones, su saber no es valorado, y que por el contrario las propuestas que emanan desde dichas instancias, buscan una uniformidad en las fusiones de técnicas y de formas que son ofrecidas al mercado bajo el eslogan del diseño, pasando a ser ésta la bandera bajo la cual se transforma el saber artesanal. “El diseñador tiene una idea, y el artesano otra... el artesano todo lo hace en pos del corazón, y el diseñador en pos de la cabeza” (Entrevista al artesano Jesús Ceballos, en Barrera, Quiñones: 2006: 196).

Los oficios artesanales se transforman y algunos parecen desvanecerse entre la celeridad del crecimiento urbano y las políticas públicas, el poder hegemónico propone o impone, por un lado aquello que debe ser considerado artesanía; sin embargo desde otros lugares, es la comunidad en general y el gremio artesanal quienes proponen una respuesta diferente; aunque dicho dialogo no se mantenga en muchos oficios que se vieron absorbidos por la industrialización y las relaciones que se determinan a partir del tiempo con la producción, dicho es el caso de oficios como la zapatería, la albañilería, la talabartería; éstos oficios pasan a ser consumidos por la gran industria, quien determina el costo a partir del tiempo de producción, entonces, el objeto que ha sido trabajado desde otra lógica, pierde todos los valores implícitos que posee y se ve obligado a ceder frente a la presión de la vida industrializada.

De otro lado la relación existente entre el ingreso a la vida moderna, y a las respuestas que ésta exige, demeritan el saber artesanal cuando los maestros artesanos tienen, como usualmente pasaba, índices de analfabetismo alto; en la actualidad sin embargo dicha situación ha variado un poco para el caso de maestros artesanos que están relacionados con las dinámicas urbanas, manteniéndose en menor grado en el caso rural. Las transformaciones vividas por el gremio artesanal, en relación con la vinculación a las dinámicas urbanas ha permitido que por un lado, los nuevos artesanos, que en algunos casos son los hijos, o los aprendices de primer orden, tengan niveles académicos que aveces alcanza la universidad, así como la aparición de profesionales que contratan los talleres artesanales para generar un ingreso que no se vincula con el estudio realizado en la universidad.

Los saberes artesanales en los diferentes oficios han sufrido categorizaciones, aquellos que se adaptan al mercado y a los procesos urbanos, han logrado permanecer, por un lado y de manera paulatina su transmisión sufre un tipo de hibridación en

el dialogo entre el saber tradicional del maestro artesano y aquello que tanto el mercado, como los ritmos urbanos aportan, llevando a encontrar fusiones que dentro de los requerimientos de la comercialización son aceptados. El objeto artesanal transformado tanto en su sentido estético, como en los elementos culturales que posee, guarda sin embargo elementos íntimos que son alimentados en la transmisión del saber. Así entonces, el artesano se hace dueño de una memoria que como plantean autores como Fentress, James y Wickham, Chris, en el hacer el crear aporta y se vincula a la memoria a través del recuerdo.

Referencias

- Fentress, J. y Wickham, C. (2003). *Memoria Social*. Madrid: Cátedra Fronnesis-Universidad de Valencia.
- Quiñones, A.C. y Barrera Jurado, G.S. (2006). *Conspirando con los artesanos, crítica y propuesta al diseño en la artesanía*. (ed. 1). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Sennett, R. (2009). *El Artesano*, Barcelona: Anagrama.
- Zemelman, H. y Quintanar, E. (s/f). *Pedagogía de la Dignidad de Estar Siendo*, entrevista Realizada por Jorge Rivas Díaz.
- Zibechi, R. (2008). *América Latina: Periferias Urbanas, territorios en resistencia*, Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Entrevistas

- Entrevista Realizada a la Artesana Patricia Aragón. Octubre de 2010. Por Madelaine González para la tesis: “Hecho a mano. Representación Social de los Artesanos en Cali de 1968 a 1998”. Cali
- Entrevista Realizada a la Artesana Lucy Calderón. Junio 2010. Por Madelaine González, para la tesis: “Hecho a mano Representación Social de los Artesanos en Cali de 1968 a 1998”. Cali.

UNA IMAGEN VALE... “LA FOTO DE MI CALLE”. HISTORIA VISUAL DE UN PROCESO¹

Tatiana Ibeth López Valderrama²

La importancia que las personas, vivencias-experiencias, espacios, ganan en la memoria, en los afectos, se relaciona con la importancia que se da sobre dicho momento, en ese sentido se habla de Memoria Social, al querer nombrar, aquello que estando en el orden de recuerdos personales, se hace colectivo, se une con recuerdos otros, y a partir de ahí se construye un recuerdo común, “está ligada a la pertenencia a grupos (Fentress y Wickham, 2003: 13). El lugar de la memoria, de la capacidad de reconocerse y reconocernos es rescatado en la Foto de mi Calle, cuando a través de un proceso comunitario se retoman los lugares que cobran significado para los habitantes de la comuna 1 en la construcción de sus barrios.

La Foto de mi Calle surgió a partir de una investigación enfocada en las Artes Visuales como una herramienta para servir a la comunidad, una forma de buscar



hacer trabajo en comunidades no artísticas que por sus dinámicas de vida no ven las Artes Visuales como algo que pueda enriquecer su cotidianidad, ni mucho menos colaborar con el afiancimiento de su identidad; por lo que se hace necesario considerar las dinámicas internas de cada comunidad, no tanto como sus necesidades, si no los intereses en los espacios, pensando de una manera que difiere de las estructuras colonialistas, donde el conocimiento sólo adquiere valor desde una dirección vertical institucionalizada.

Se busca entonces la manera de construir un puente con la comunidad, que permite ser incluido, aceptado en ésta, haciendo parte de su entorno. ¿Cómo se aplica en la Foto de mi Calle esto? El espectador es quien concluye la obra, Duchamp (Cabanne, 1967.) decía que el 50% de la obra la hacía el artista y el otro 50% es del espectador, en las Artes, el espectador es parte fundamental, es él quien tiene que interpretar, es para él a quien va dirigido el objeto, la presentación o la representación, pero, en muchos momentos hay espectadores que no se tienen en cuenta y son esos

1 <http://tatavelo.wordpress.com/> Blog del proyecto La Foto de mi Calle

2 Licenciada en Artes Visuales. Universidad del Valle. Integrante de los Colectivos Grafo y Tachinave.

espectadores los que los museos desean atraer, aquellos para los que el Arte es un elemento de lujo o ajeno.

Esas comunidades no artísticas son las que interesan para iniciar este proceso, la idea no es esperar a que esas comunidades se acercaran al medio, sino que sean las Artes Visuales quienes vayan a su espacio a buscar la manera de integrarse en la comunidad, para lo cual es necesario tener presente la herramienta de las Artes Visuales: *la imagen*, esa que nos hace pertenecer a un espacio, a un mundo que la manipula, y que muchas veces no corresponde al ser de la comunidad, una imagen que no las identifica y las deja en un limbo.



se ha tenido una vida que merece ser contada, recordada. Esa historia es lo que nos hace. El pasado no está enterrado, el pasado es registrado en la fotografía, un pasado

Se configura en contra propuesta una escritura otra sobre la manera en que se llega, por un lado al territorio, pero otro, la manera en que se transforma en el sueño proyecto que da sentido a la vida en lo personal y en lo colectivo. Esa escritura otra es la fotografía, como elemento donde se registra algo que se quiere contar, que se hace documento y que habla de momentos – espacios que tienen importancia para un sujeto en particular.

Las fotos hacen parte de nuestra historia personal³; son esa evidencia que tenemos para decir que hemos vivido, que nuestro paso por este planeta no ha sido en vano y que

3 Es necesario aclarar que al hablar de "la fotografía" o "la foto" me refiero exclusivamente a esas fotos que tomamos como actividad recreativa o documental de nuestras vidas, no deseo de ninguna manera hacer injerencia al hecho de la fotografía artística.

que es rememorado cuando sacamos la foto del cajón, del álbum, un pasado que se convierte en presente y que queda para el futuro.

Cuando alguien toma una foto lo hace pensando que las palabras se las lleva el viento, prefiriendo recordar con una imagen cómo fue y lo que hizo. Las fotos son tesoros que se guardan en álbumes, son pequeñas historias que pasan inadvertidas llenando los espacios de nuestra ciudad.

Pero, ¿qué es una foto? Una foto es un instante en el tiempo; una imagen, un recuerdo, la huella de la luz, el dedo que señala algo que ocurrió, la vida que pasa ante nuestros ojos. Una foto es el pasado que se narra en el futuro, pero una foto sola no cuenta una historia, es como una palabra sola, es el componente que debe ser complementado, con otras fotos, con otras imágenes, con alguien que la cuenta, para que el olvido no se coma los acontecimientos, para que la historia no se pierda, las cosas existen hasta que la última persona que las recuerda muere. De esta manera podemos decir que la fotografía repite mecánicamente lo que nunca más podrá repetirse (Barthes, 1982).

Hay que tener en cuenta al sujeto que toma la foto. Vemos en ella lo que él, consciente o inconscientemente, desea que miremos, logramos ver su discurso, su punto de vista literalmente hablando, porque ese es el momento que ha sido escogido para ser recordado, es la cabeza de alguien pensando en qué es lo más importante para ser retratado.

Por eso es necesario que las fotografías no estén solas, y que las imágenes que vemos no sean sólo las que los medios nos dan. Es importante pensar en esas fotografías como arraigadas en las personas que las tomaron, pensarlas como parte de un relato que debe ser alimentado con palabras y vivencias.

Se toman fotos de lo que parece más importante. Para el caso, nombrado en éste artículo se encontró que muchas de las imágenes recibidas registraban la construcción de la Comuna 1⁴, en Santiago de Cali, al sur occidente de Colombia. Tal vez, como una manera de sentir pertenencia por el proceso que habían vivido, por aquello hecho por ellos mismos. Las fotos mostraban un paisaje que fue transformado pero que seguía siendo paisaje. Esa fue la riqueza que el proyecto decidió explotar, porque cada foto además venía acompañada de su historia, de un relato que la ubicaba en un tiempo y un espacio pasado, que era relatado en el presente.

De esta manera se puede constatar lo que Bourdieu dice sobre la foto de familia; las personas se las toman acompañados de su núcleo familiar para sentir y reafir-

4 Para efectos de distribución política de la ciudad, los barrios se organizan en Comunas, presentando en la actualidad, 21 Comunas que suman 250 barrios; cada Comuna tiene un Centro Administrativo Local Inmediato (CALI).

mar su pertenencia a ese grupo (Bourdieu, 2003). Tal es el caso de las fotografías del señor Juan Mayorga, quien mostró orgulloso una serie de imágenes donde aparecía él en la construcción de la calle que está enfrente de su casa. Una calle que construyeron, junto con otros líderes de su barrio, para que el agua no les inundara las casas.

Si existe un proceso pedagógico en esta reconstrucción, podríamos plantear que se da en doble sentido, es decir, por un lado hay una reconstrucción histórica



que viene desde los propios sujetos, que se apropian de su proceso de construcción del espacio vital para permitarnos conocer, saber, dar cuenta de cómo se vivió un proceso; y por el otro, en el reconocimiento de la capacidad, la fuerza que se posee el sujeto en la construcción colectiva.

Esto además, como característica que se encuentra presente de manera constante en la historia de la construcción de Cali, pues, desde mediados del siglo XX, ésta ciudad da inicio a un "desarrollo", que particularmente se da por parte de quienes van en busca de un sueño de ciudad. En ese sentido, la so-

ciedad que se propone desde los modelos de poder vertical, buscan eliminar, los sentidos de pertenencia y arraigo de sus habitantes, dispersando las características que de manera colectiva llevó a un grupo a confluir en determinada geografía; los motivos por los cuales una persona establece su vivienda en determinado espacio está lleno de múltiples causas, y desde ahí afloran sentimientos que se fortalecen en la medida que se comprenden las transformaciones a las que el espacio urbano es sometido, y se recrean en las relaciones de vecindad, de proximidad, donde el uno y el otro se reconocen mutuamente

La memoria social y la historia, se encuentran aquí en un punto donde la convergencia ocurre cuando desde un lugar de la realidad, -la construcción de las gradas, o la pavimentación del barrio, la consecución de la energía eléctrica- se encuentran lo común, lo que nos une, y da sentido al colectivo.

En el Proceso de la Foto de mi Calle, encontramos que las fotografías hacen parte del relato de la Comunidad. Un relato que se ha construido con tiempo, con resistencia. Ese relato es importante para ellos, para nosotros, para entender que el bien común no es una palabra que está en los textos sobre política; es eso que hacemos para actuar como sociedad, buscar el bienestar de todos.

Es también el relato de la forma en que se construyen las ciudades. De la forma en que las personas se asientan y las construyen, hacen parte de ellas. Pero sobre todo, como son capaces de construir de manera colectiva, un sueño, una lucha por un mejor vivir para sacar adelante algo que parecía imposible. En ese sentido, se trabaja la memoria social que habla de una construcción con otros, no son los recuerdos en primera persona, son esos recuerdos en dialogo con recuerdos otros; así al hacer una recolección de las imágenes que para otro-s son o fueron importantes.



El proyecto la Foto de mi Calle es un relato de un paisaje destinado a los habitantes de ese paisaje. Esta historia sirve por fuera de la Comuna, pero estas fotos, estos testimonios, son sobre todo para ellos, para que las nuevas generaciones se miren, se descubran y se den cuenta que así como otros fueron capaces de construir en su momento; ahora es su turno de seguir construyendo. Sólo si se piensan como comunidad, como individuos sociales podrán lograr aquellas cosas que les pueden parecer imposibles.

Este relato es el forjador de su identidad; es para que se enteren los que no lo conocen. Porque es necesario estructurar aquello que Martín-Barbero (2001), nombra como el relato fundacional, ese que narra los orígenes, aquel que habla de los mar-

ginados, de sus logros, de sus vivencias, aquel que incluye a todos y los hace parte de una ciudad, de una sociedad. El que nos hace entender la diferencia y las dificultades, ese es el relato que necesitamos rescatar.

Es la Comuna 1 lo último que vemos de Cali cuando vamos hacia Buenaventura, es el paso obligado desde el mar hacia el continente. Hizo parte del Camino de herradura que transitaban los caminantes al comienzo de siglo para ingresar a la ciudad. Es atravesada por la Vía al Mar y goza de movimiento comercial constante; las personas que llegaron a este paisaje, fueron casi en su totalidad de raíces campesinas, personas que llegaron a la ciudad huyendo de cualquier violencia, huyendo del hambre y del frío.

Es historia de un grupo de personas que se unen para lograr algo, para lograr el bien común, personas que lucharon para hacerse un sitio donde vivir mejor. Y vivir mejor significaba tener vías de acceso rápido, alcantarillado, acueducto, energía, mejores casas, una mejor vida, esa donde uno puede dormir mientras llueve en las noches porque sabe que la casa no se le va a inundar, ni el camino se puede convertir en una avalancha.

Para lograrlo tuvieron que unirse y apoyarse los unos a los otros, tener emisarios de la comunidad, buscar los medios; hacer lobby en la alcaldía, sacar provecho del clientelismo, no se puede decir que ellos lo hicieron solos, ninguno de ellos lo dice.

Lo que registran las entrevistas, es que ellos gestionaron su espacio, lograron ayudas de los políticos que los apadrinaban que sólo llegaban hasta la puerta de la Comuna. Entre todos construyeron sus calles, su alcantarillado, pusieron las redes del acueducto, muchas veces tuvieron que poner de su dinero, pusieron su fuerza de trabajo. Trabajaban en mingas⁵, mientras unos hacían chambas⁶, otros les llevaban comida, tuvieron que ir al río a conseguir la piedra para el balastro, etc.

Esta es su historia y el proyecto La Foto de mi Calle, es la posibilidad de que vean su relato representado de alguna manera, convertido en documento. En un material que puede ser indagado una y otra vez, que sus fotografías no están recogiendo polvo en el baúl de los recuerdos, que sus fotografías hacen parte también de lo que los más jóvenes podrán ver. Para así reconocer que también pueden ellos hacer algo por su comunidad, por vivencia, por ellos mismos.

La carretera, las gradas, todas esas gradas que hay para arriba y pa'abajo todo eso lo han hecho en gradas, así gradas así, por que esto era puro cascajo, puro... vea todas estas gradas las han hecho la junta arriba,

⁵ Reunión entre vecinos o amigos para ayudar en una actividad.

⁶ Chamba: palabra coloquial que se refiere a canales profundos que se abren en la tierra

todo para abajo, todo esto lo han hecho en graditas y todo, si, esto ha cambiado mucho... y han organizado las casitas porque eran casitas de bahareque, pues usted sabe cuándo empieza uno a invadir, pero vea ya hay casitas buenas de ladrillo, vea hay casitas buenas... La luz eso era un cocuyito, que ni calentaba la plancha, pa'uno despachar a esos muchachos pa'la escuela, era una media cosita... (Entrevista a doña Libia Jaramillo. Habitante del barrio Vista Hermosa. Vistahermosa, Centro Cultural Comuna1, Septiembre 2007.)

Referencias

- Cabanne, P. (1967). *Entrevistas con Marcel Duchamp (Entretiens avec Marcel Duchamp)*, París: Fountain.
- Barthes, R. (1982). *La cámara lúcida*, Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Bourdieu, P. (2003). *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Fentress, J, Wickham, C. (2003). *Memoria Social*, Madrid: Universidad de Valencia-Cátedra Fronesis.
- Martín-Barbero, J. (2001). *Colombia: ausencia de relato y des-ubicaciones de lo nacional*, Conferencia Inaugural. Cátedra de políticas culturales del Ministerio de Cultura, en Imaginarios de Nación, Bogotá.

¡AL SON QUE ME TOQUEN BAILO!
EL BAILE Y LA MEMORIA MUSICAL DE LA SALSA EN CALI
[1980-2010]

Sirley Viafara Balanta¹

Santiago de Cali, una ciudad ubicada al sur occidente colombiano, contiene en sí una memoria musical y dancística en torno a la Salsa. Si bien la Salsa surge en Nueva York como producto de la interacción entre los diversos ritmos y musicalidades del caribe, inscritos en el Barrio Latino con los procesos migratorios de antillanos: puertorriqueños y cubanos a mediados del Siglo XX, encuentra en Cali, un lugar, un epicentro urbano de recepción, consumo y producción para arraigarse y desarrollarse como una cultural musical entre algunos sectores populares, que encontraron en esta música una representación, una forma de comunicación y de expresión, reflejadas a través de prácticas como las fiestas, el baile, y la vida nocturna de la ciudad. El acogimiento de la música salsa por parte de estos sectores, generó diversas redes y grupos sociales, que encontraron en la música y el baile una forma de vida, así: bailarines, melómanos, coleccionistas, cantantes, dueños de tabernas, grilles y discotecas, entre otros han hecho de la salsa un sentir cotidiano, consolidando una memoria musical y dancística en los últimos 50 años.

El fenómeno cultural de la salsa en Cali se ha investigado y referido en varios documentos, artículos, videos (programas de radio y televisión) que se han producido desde la literatura, la sociología, el periodismo o la antropología y con menor frecuencia desde la historia. El elemento común en la mayoría de los documentos, bien sean narrativos, expositivos o argumentativos es la proximidad de quienes los producen con la música salsa. Es decir se ha llegado al tema de investigación desde un gusto personal, una experiencia propia o cercana a su cotidianidad o a las actividades culturales y redes sociales que se han conformado entorno a esa musicalidad. Se ha permitido la interacción salsera de Investigadores entre la academia y las prácticas culturales. En el caso particular de este trabajo se realiza desde una posición reflexiva de investigadora-investigada, soy bailarina de salsa, que indaga por los problemas de su tiempo y por los grupos socioculturales a los que pertenece.

Desde la historiografía local, el tema ha sido poco trabajado al ser considerado un tema propio de otras disciplinas, carente de un legado sustentado en las fuentes escritas y archivísticas legitimadoras de la veracidad de sus planteamientos y subvalorando la potencialidad de otras fuentes audiovisuales, orales, iconográficas que son

1 Licenciada en Historia. Universidad del Valle. Cali. Colombia. sirleyvb@gmail.com

fundamentales en investigaciones, como la que nos convocan, donde el pasado reciente y el presente cobran fuerza, por su aporte en la construcción de una memoria social. La escases de trabajos sobre el cuerpo que baila en relación al potencial contra hegemónico de la salsa, opera dentro de una cuestión dominante sobre la marginación del estudio del baile en las distintas disciplinas sociales, que está vinculada a nociones religiosas y filosóficas de decorporización Occidental. (Renta, 2004). Los estudios de representación más cercanos a la temática evidencian la división mente/cuerpo y el fomento la tendencia a asociar el intelecto a lo masculino y lo objetivo, mientras que el cuerpo y la danza se asocian típicamente a la sexualidad y sensualidad, lo femenino, negro y homosexual. Con esto el conocimiento sobre el cuerpo se considera subjetivo, no digno de la preocupación erudita.

Ahora, si bien el baile de la salsa es a menudo despojado de su cultura política arraigada en una historia de la esclavización y la colonización en el Caribe y América Latina- por las dinámicas de consumo masivo cómo lo sugiere Renta, coincido con ella cuando manifiesta que se han generado resistencias en prácticas coreográficas, que permiten la afirmación cultural de quienes lo escenifican y sus espectadores/as. El baile de la salsa posee una especie de potencial contra-hegemónico, perceptible frecuentemente en la música que implica al cuerpo y lo acompaña, (2004: 142). De igual manera ese potencial ha sido construido, reformulado e interpretado por quienes escriben e investigan el tema. En esta medida se busca dar respuesta al interrogante ¿Cómo se ha estudiado el tema de los bailarines y bailarinas de salsa en Cali, cuyas voces, pasos y saberes contribuyen a la consolidación de una memoria musical y dancística en Cali en los últimos 40 años?

El tema de los bailarines y bailarinas de salsa en la ciudad de Cali, es fundamental, pues como actores/actrices sociales, hacen parte de la historia cultural reciente, y aportan una perspectiva de lo que ha sido el fenómeno cultural de la música salsa en Cali, asimismo, dan cuenta de la historia reciente de la ciudad y sus cambios socio culturales. Estos personajes que día a día preservan la memoria musical y dancística de los/as caleños/as, a través de sus coreografías, son poseedores y poseedoras no solo de un saber rítmico y artístico, sino de una experiencia de vida, que contiene en sí múltiples luchas por representar la ciudad y el mundo personal y colectivo a partir de su baile.

Los símbolos y representaciones evidenciados en los discursos, orales y escritos e investigaciones sobre el baile de la Salsa que lo asumen formal o espontáneamente, evidencian conflictos, tensiones entre los sectores y grupos conocedores de estas músicas, particularmente en la última década donde se han incrementado las producciones coreográficas, orales, escritas, mediáticas y audiovisuales que son docu-

mentadas aquí para dar paso a la reflexión, poner en diálogo las diversas fuentes y dar paso a un proceso reflexivo.

La interacción salsera. Investigadores/as entre la academia y las prácticas culturales

El fenómeno cultural de la salsa en Cali se ha investigado y referido en varios documentos, donde el elemento común en la mayoría bien sean narrativos, expositivos o argumentativos es la proximidad de quienes los producen con la música salsa. Es decir se ha llegado al tema de investigación desde un gusto personal, una experiencia propia, cercana a su cotidianidad o a las actividades culturales y redes sociales que se han conformado entorno a esa musicalidad.

La clave de las múltiples perspectivas teóricas que enmarcan este trabajo es un énfasis en las prácticas musicales cotidianas y espacios subjetivos por medio de los cuales los caleños han experimentado y entendido la fuerza de la modernización a gran escala. El desarrollo urbano, y el flujo global del capital. La necesidad del uso de múltiples fuentes que permiten un análisis más completo de la temática. Así comenta que usó entrevistas, observaciones de campo, historias orales, recursos archivísticos y análisis musicales.

Salsa música y baile. La salsa

La salsa es entendida como un movimiento musical heterogéneo y variado. Como toda expresión artística atravesada por la comercialización de su reproducción, el movimiento salsa enfrentó desde sus inicios la tensión entre sus prácticas libertarias y los intentos por encajonarla en fórmulas comerciales de producción y consumo (Quintero, A., 2009). Quintero Rivera sostiene, que la libre combinación de géneros o fusiones afro caribeños hizo del movimiento salsa, sonora y bailablemente muy heterogéneo, más que hablar de salsa bien podría hablarse de salsas, ya que no se desarrollaron solamente en nueva York, sino también en Puerto Rico, Colombia, Venezuela, y muchos otros países y territorios), que si bien manifestaban variaciones, fueron consolidándose en una intercomunicación.

Puede comprenderse mejor la función del baile como un sistema de comunicación no verbal, entendiéndolo como un acontecimiento donde se proyectan las relaciones sociales, donde bailarines y bailarinas se comunican y comparten códigos y significados entre sí, y a la vez con el resto de ciudadanos con quien interactúan. Por medio de éste la sociedad manifiesta sus diferentes formas de relacionarse, e

interactuar entre géneros y grupos socio económicos diferentes, que proyectan sus tendencias y roles desde las practicas danzarias, siendo a su vez representados por bailarines y bailarinas en sus coreografías. Es así como se puede distinguir la filiación de una persona a un grupo social específico desde su forma de baile lúdico de la salsa, y su grupo social puede ser representado de forma intencional desde las coreografías creadas para el espectáculo.

Es posible establecer una distinción entre bailarines/as y bailadores/as. Retomo la idea de Ulloa cuando define a los bailarines y bailarinas como una clase de bailadores/as que asumen el baile no sólo por el placer que provoca, sino como una práctica profesional, sometida a ejercicios de enseñanza-aprendizaje formalizados, a ensayos, talleres y otras modalidades pedagógicas con el fin de presentarse en espectáculos públicos o privados, bien sea como solista, o como integrante de una escuela, un grupo o una compañía artística, ejerciendo una profesión de la cual se puede obtener alguna rentabilidad económica y simbólica (Ulloa, 2005). Por esta vía, el bailarín y/o la bailarina se inserta en un mercado del espectáculo y en un campo de prácticas donde comparte con sus pares (compañeros/as y rivales) las oportunidades y las tensiones propias del entorno, así como compite por la disponibilidad de los recursos que se juegan en el mercado existente, dentro de una pequeña industria cultural.

Un bailarín o bailarina comienza siendo un bailador y, un bailador puede llegar a ser bailarín si se lo propone y si tiene las condiciones para serlo (Ulloa, 1992). Por otro lado, un/a bailarín/a lo es en tanto logra una experiencia, es decir, una capacidad creativa y no sólo una habilidad técnica, que exhibe ante sus pares y ante los públicos que lo avalan y lo reconocen. Pero así mismo, por fuera de ese rol en los escenarios del mercado y el espectáculo, el bailarín o la bailarina se torna un bailador/a más cuando participa de la rumba, desligado de su función mercantil e institucional.

Otra diferencia entre ambos consiste en que bailarines y bailarinas preparan y exhiben su baile coreografiado para un público ante el que exhibe sus cualidades y virtudes, mientras que el bailador/a lo hace fundamentalmente para sí y su pareja, a través del disfrute de la música y de forma improvisada, espontánea. La gran mayoría de bailarines/as pertenecen a los sectores populares de la ciudad, algunos han tomado el baile de la salsa para salir un poco del anonimato, otros solo porque los apasiona. Pero están quienes lo comparten con otras actividades (estudios de secundaria, carreras profesionales o técnicas) y los que se dedican de tiempo completo al baile de la salsa, pues han hecho de esta práctica un medio de vida. En Cali, el baile de la salsa trascendió los escenarios cotidianos, para convertirse en una forma de vida, y de vivir la ciudad, pues tanto los/as bailarines/as, como el público en general asumió el baile como una de las prácticas representativas de la ciudad.

Bailar salsa en Cali: el estilo caleño

El Estilo Caleño, como elemento de representación cultural de la ciudad, se caracteriza por su velocidad, quienes lo practican marcan con todo el cuerpo y principalmente con los pies, los diferentes instrumentos musicales empleados en la salsa. Las figuras acrobáticas le permitieron su clasificación internacional de modos de baile de la salsa a nivel internacional en la División Cabaret. El estilo de baile de la salsa en Cali se realiza en ocho tiempos, partiendo del primer tiempo de la música, es decir el en primer tiempo de cada compás que, como bien lo explica Alejandro Ulloa (2005), corresponde a un silencio que no se marca en el baile. En tanto que a nivel internacional se realiza en segundo tiempo. Este original estilo, único en el mundo salsero.

La diversidad de estilos y ritmos musicales, acogidos por los/as bailarines/as de Cali, obedecen no solo a las tendencias y estilos de bailar la salsa a nivel internacional, sino a un legado cultural que ha dejado cada generación de bailarines/as. -Un estilo de baile único caracterizado por un rápido “tiempo doble” arrastrando los pies con la punta-. En Colombia, esta idiosincrasia del estilo local es conocida como el paso caleño, que es diferente a la forma de bailar salsa en el resto de Latinoamérica y de otras partes de Colombia. El estilo caleño tiene un híbrido de elementos de la guaracha y el son cubano, junto con bailes populares norteamericanos como el baile del jazz, el twist y Charleston. Inspirados en bailarines del cine y los musicales mexicanos y estadounidenses, y en los pasos que realizaban los marineros puertorriqueños que arribaban al puerto de Buenaventura, en la primera mitad del Siglo XX, lugar por el cual ingresó la música salsa que llegaba a Cali.

Bailarines y bailarinas de salsa en Cali, gestantes de un estilo propio consolidado en seis generaciones

Se han clasificado las generaciones de bailarines en décadas: de 1930 a 1950, primera generación; 1950 a 1959, la segunda; 1960 a 1979, la tercera; de 1980 a 1990, la cuarta; de 1995 al 2000, la quinta; y del 2002 a 2011 la sexta generación. Esta clasificación no es en un sentido cronológico estricto, pues la participación de bailarines y bailarinas en su medio artístico no tiene una caducidad. Otra posibilidad de clasificación se puede realizar a partir de la participación de estas personalidades en los concursos de baile. En las décadas de 1960-1970, los bailarines y bailarinas de salsa inician la configuración de un estilo propio el clásico caleño.

El Proceso que han vivido los bailarines y bailarinas de salsa en Cali durante las últimas cuatro décadas puede entenderse en cuatro fases, que no necesariamente se

corresponde de forma lineal con cada década y generación. Es decir, una generación específica pudo vivir dos fases simultáneamente en tanto que otra generación pudo dar origen a una fase como tal y desaparecer en la siguiente.

La primera fase corresponde al auge del baile, se crea el estilo caleño, se constituyen los primeros grupos con los mejores bailadores del momento, hay una separación entre bailarines y bailadores, por medio de los dos concursos mundiales realizados en Cali en 1974 y 1975. Esta fase está determinada directamente por el desarrollo que tuvo la tercera y cuarta generación de bailarines y bailarinas. Los espacios de enseñanza aprendizaje, se constituyen en las casa de los bailarines y bailarinas, así como en el momento mismo de la rumba, por medio de la observación de los pasos y su posterior práctica. Los escenarios de socialización del baile aprendido, eran los sitios de baile públicos y las fiestas familiares. Los concursos se realizaban en los bailaderos, para escoger a la pareja que representaría al establecimiento en los concursos más grandes.

La segunda fase: renacimiento y organización, el escenario de los bailaderos denominado *viejotecas*, permiten la reincorporación de las canciones más bailadas entre 1950 y 1980 en el repertorio musical de quienes vivieron parte de esa época y de las nuevas generaciones que se apropiaron de esa memoria musical, y dancística para recrearla en nuevos escenarios, continúa la creación de grupos de baile y se reorganizan los existentes. La tercera fase: profesionalización. Se ha impulsado desde el interior de las escuelas que han visto la necesidad de tecnificar y categorizar el baile para hacerlo competitivo a nivel local e internacional. Hay un interés de sectores públicos y privados encabezados por la administración municipal que desde la secretaría de cultura y turismo, fomenta con concursos, talleres, conferencias y diversos programas la consolidación de una identidad caleña desde la salsa y particularmente desde su baile.

La cuarta fase: internacionalización. Está se divide en dos: primero, a nivel local hay una implementación de estilos, técnicas y figuras internacionales que complejizan las formas de bailar la salsa en Cali, hay cambios en los roles de género dentro del baile y la vinculación abierta de otras identidades sexuales. Por otra parte, hay una participación importante en eventos internacionales y se crea el Festival Mundial de la Salsa en Cali que se realiza anualmente desde el año 2006. Segundo, a nivel internacional algunos bailarines y bailarinas destacados de la quinta generación crean escuelas de baile, para enseñar el estilo caleño en otros países del mundo, como Francia, Reino Unido, Italia y Estados Unidos. Finalmente, este texto no pretende ser concluyente ni constituirse en una mirada definitiva hacia el tema de las bailarinas y los bailarines de la música salsa en Cali, por el contrario, es un punto de partida, un llamado en

doble vía. Por una parte a la disciplina historiográfica a interesarse por esta serie de temáticas que si bien pertenecen al pasado reciente y a nuestro presente, se constituyen en puntos fundamentales en la construcción de representaciones socio-culturales de la ciudad. Por otra parte, es un espacio reflexivo del proceso investigativo que se ha llevado a cabo en los últimos años, por investigadores locales e internacionales y que aún quedan muchos aspectos por indagar.

Referencias

- Quintero, R. A. (2009). *Cuerpo y cultura: las músicas mulatas y la subversión del baile*, Madrid: Iberoamericana.
- Renta, P. (2004). Salsa Dance: Latino/ a History en *Motion: Centro Journal*. 2004, vol. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=37716210>.
- Señal Colombia, TV. [Documental] (2009). *Región Mundo. Paso a Paso la Salsa en Cali*.
- Ulloa, S.A. (2009). *La Salsa en Discusión. Música Popular e Historia Cultural*, Cali: Universidad del Valle.
- Waxer Lise, A. (2002). *The City of Musical Memory: Salsa Record Groove, and Popular Culture in Cali, Colombia*, Middletown: Wesleyan University Press.

Patricia Medina Melgarejo

Formación: Profesora de Educación Primaria por la Benemérita Escuela Nacional de Maestros (1979); Licenciada en Pedagogía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (1984); Maestra en Ciencias con especialidad en Educación (DIE-CINVESTAV) (1992); Doctora en Pedagogía por UNAM (1998). Doctora en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH (2005). Es miembro del Consejo Mexicano de Investigación Educativa -COMIE- (1998) y, del Sistema Nacional de Investigadores -SNI- (2000).

Las líneas de investigación que sigue al realizar su trabajo: Van desde el análisis de las narrativas, recreación de documentos biográficos e historias de vida en el análisis de las genealogías de las prácticas sociales identitarias de los sujetos en contextos –niños, jóvenes, familias y docentes- ubicando sus condiciones de trabajo, conocimiento y corporalidad. Incidiendo en la formación de formadores y en espacios curriculares. Esto relacionado con la teoría crítica de la educación y la pedagogía intercultural, a través de metodologías de análisis cualitativo, antropología, etnografía, historia cultural y producción de narrativas, en la articulación con procesos interculturales en el debate de los horizontes de ciudadanía multicultural, y de las políticas de reconocimiento, en particular, el análisis de los procesos migratorios y su vínculo con la configuración de identidades étnicas y de género, que se expresan en políticas de trabajo, escolarización y educación. En este sentido, construye una perspectiva de análisis histórico cultural de las políticas educativas y sociales en su incidencia en las prácticas pedagógicas, inscribiéndose en la línea de investigación y formación en políticas educativas, actores y sujetos sociales desde una dimensión histórico-cultural, denominada: *“Identidad, Memoria, Conocimiento y Territorialidad”*.

DATOS DE LOS AUTORES

Aguirre Lora, María Esther, mariaestheraguirre@gmail.com

Doctora en Pedagogía por la UNAM. Profesora en el Posgrado en Pedagogía de la UNAM. Investigadora del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM. Actividad académica en el fortalecimiento de programas de universidades públicas. Organizadora de congresos nacionales e internacionales, y participación como ponente, conferencista magistral y, como parte de los comités científicos. Colabora en diferentes comités editoriales de diversas revistas nacionales y extranjeras. Tiene más de treinta publicaciones en el ámbito de la Historia social y cultural de la educación, al efectuar genealogías de prácticas y discursos en educación y cultura. Medalla Juan Amós Comenio otorgada por el Museo Pedagógico, Praga. Premio Universidad Nacional 2011 en el área de Investigación en Humanidades. Reconocimiento UNAM “Sor Juana Inés de la Cruz”. Asesora del proyecto de investigación: Sistematización de experiencias exitosas en educación intercultural en el sureste mexicano. Programa en Yucatán: ¡Vamos a aprender maya! “Maestros que hacen historia” SEP/SEB-CONACYT.

Bermúdez Urbina, Flor Marina, fmarinabermudez@hotmail.com

Pedagoga y antropóloga, en los últimos años ha desarrollado actividades de investigación y docencia en poblaciones indígenas de los Altos de Chiapas. Sus investigaciones han girado en torno a los sistemas de desigualdades en los que se desarrollan los servicios educativos en Chiapas, bajo esquemas de investigación participativa sus intervenciones han fortalecido a grupos de mujeres marginales, a grupos de niños migrantes indígenas en situación de desventaja social y educativa. Actualmente es profesora - Investigadora del Centro de estudios Sobre México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Caicedo Ortiz, José Antonio, joseantoniocaic@gmail.com

Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito-Ecuador. Ha sido Profesor del Departamento de Estudios Interculturales, e Investigador del Centro de Memorias Étnicas de la Universidad del Cauca.

Cantón Arjona, Valentina, lavasija@hotmail.com

Psicoanalista lacaniana en activo, Maestría en educación superior, diplomado en historiografía, y estudios concluidos en el Doctorado en Pedagogía, en la UNAM. Profesora de tiempo completo de la Universidad Pedagógica Nacional de México desde 1982 y, desde 1972 hasta la fecha, profesora en la Universidad Nacional Autónoma de México en las Facultades de Psicología y de Filosofía y Letras. Su acercamiento a la historia surge a partir del psicoanálisis y del reconocimiento de la constitución del sujeto particular, histórico y ético-político; vinculando psicoanálisis, historia, educación y republicanismo. Ha publicado varios artículos

y libros bajo la temática sobre formación docente, historia de la educación y formación ciudadana (éstos últimos para jóvenes de escuela secundaria). Fundadora y directora de la revista *La Vasija*, revista independiente especializada en educación y ciencias del hom/bre. (Insiste en aclarar que es así, con diagonal).

Cortés Mendieta, Edgar, edgarcortesmendieta@yahoo.com

Poeta, con especialización en Investigación educativa y social de la UPN-Colombia, con experiencia en trabajo en comunidades y proyectos de Desarrollo Social para la ciudad de Bogotá desde la Alcaldía. Profesor Investigador en temas de Participación y territorio de la Escuela Superior de Administración Pública de Bogotá. Interesado en procesos de investigación en contextos territoriales que sitúen a los actores sociales como sujetos activos y responsables de procesos de aprendizaje y de su propio desarrollo.

Díaz, Raúl A., rdsur1@gmail.com

Antropólogo y maestro en Investigación Educativa. Profesor titular regular y co-coordinador de la Especialización en Estudios de Géneros, Sexualidades e Interculturalidades, en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Comahue. Miembro del consejo asesor de la Universidad Mapuce Intercultural –en formación– (Neuquén, Patagonia, Argentina). Colabora en proyectos de promoción cultural y política de comunidades y organizaciones mapuche en Neuquén y Río Negro. Realiza trabajos de mapeos para resguardos jurídicos territoriales y culturales. Autor de libros y artículos en Pedagogía y diferencia cultural. Proyectos de investigación actuales: “Interculturalidad, epistemología y decolonialidad: la emergencia de ‘otros’ saberes en las luchas mapuce por educación, territorio y cultura” y, “Pedagogía, alteridad y representación.

Esquivel, Sigifredo, sigmarin@yahoo.com.mx

Sigifredo E. Marín (Pinos, Zacatecas, 1973) ensayista, profesor-investigador en la Universidad Autónoma de Zacatecas desde 1995. Perfil PROMEP y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Es doctor en Artes y Humanidades. Y autor de *Pensar desde el cuerpo*. Tres filósofos poetas: Spinoza, Nietzsche y Pessoa, Tijuana, CONACULTA-CECUT, 2006; *Imágenes de la imaginación*, México, FML-Tierra Adentro, 2006; y *Ensayar, crear, viajar*. Sobre la tentativa como forma de arte, Ediciones de Medianoche, 2008. Ha participado en más de veinte libros colectivos y antologías en México y España. Becario del FECAZ y de la FLM. Premio Regional de ensayo 2004 (Región Centro-Occidente); Premio Nacional de Ensayo Abigael Bohórquez 2005; Premio de Ensayo Universitario (Biblioteca del 175 aniversario de la UAZ, 2008). Miembro de la REDMIE, la ATYFE y la Red Iberoamericana de Pedagogía Crítica.

Feijoo Martínez, Germán, german.feijoo@gmail.com

Licenciado en Historia, cursó Diplomado Etnoeducación y cátedra afrocolombiana, Especialización en Historia, Universidad del Valle Cali, Colombia. Posteriormente realizó la Maestría en Estudios latinoamericanos por Universidad Andina Simón Bolívar, Quito-Ecuador. Actualmente es doctorante en Humanidades en la Línea de: Historias, sociedades y culturas afrolatinoamericanas (Código Snies: 20924) en la Universidad del Valle en Cali, Colombia. Ha dirigido distintos grupos de investigación: Cununo de 2007 a 2009, y al Colectivo de Historia Oral “Tachinave”, grupo y semillero de formación de jóvenes investigadores/as, adscrito al Departamento de Historia, Universidad del Valle de 2006 a 2013. Actualmente es Profesor-Investigador de la Universidad del Valle, Departamento de Historia. Fac. Humanidades.

González Muralanda, Madelaine, vientodelunapurple@hotmail.com

Licenciada en Historia por la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Integrante del grupo de investigación “Colectivo de Historia Oral Tachinave” del Departamento de Historia-Facultad de Humanidades de esta misma universidad. Se agradece su colaboración en la integración del texto.

Huaman López, Carlos, huamanlopez@yahoo.com.mx

Peruano, doctor en literatura por la UNAM y doctor en Antropología por la ENAH. Entre 2002 y 2004 fue consultor de la Unesco, México. Es investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, de la UNAM. Entre sus libros, cabe señalar: Pachachaka. Puente sobre el mundo: Narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas (2004); Atuqkunapa pachan, Estación de los zorros. Aproximaciones a la cosmovisión quechua-andina a través del wayno (2006); Voces antiguas. Voces nuevas. América Latina en su transfiguración oral y escrita (2007); Imaginaturas de la Tierra, Cosmovisión y representación literaria latinoamericana (Coord.) (2010); Imaginaturas de la memoria, filosofía y discurso literario latinoamericano (Coord.) (2010); Imaginaturas en el Tiempo, Los héroes en la ficción de la historia (Coord.) (2010).

Limas Hernández, Alfredo, alimas@uacj.mx

Sociólogo cultural UACJ, Maestro en Estudios Regionales en el Instituto Mora, Doctor en C. Sociales en la Universidad de Colima. Investigador y docente universitario desde 1992. Actualmente, Profesor en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ) adscrito al Departamento de Humanidades. En la UACJ ha coordinado diversos programas, como la licenciatura en Sociología, el de Estudios Culturales y de Género, y, el 1er y el 2º Diplomado Interinstitucional de Educación en Derechos Humanos. Co-director del Observatorio de Violencia Social y de Género (UACJ) desde 2009. Participante en diez procesos de litigio internacional en el Sistema de Interamericano de Derechos Humanos. Integrante del equipo de abogacía del “Caso Campo Algodonero” ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. SNI I, Perfil Promep.

Medina Melgarejo Patricia, patymedmx@yahoo.com.mx

Dra. En Pedagogía (UNAM-1998), Dra. en Antropología (ENAH-2005). Académica de la Universidad Pedagógica Nacional-Ajusco, Área: Teoría Pedagógica y Formación Docente. Investigadora/docente del Posgrado de Pedagogía, Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinadora e Investigadora responsable del proyecto de investigación: Sistematización de experiencias exitosas en educación intercultural en el sureste mexicano. Programa en Yucatán: ¡Vamos a aprender maya! “Maestros que hacen historia” SEP/SEB-CONACYT.

Mendelewitz, Moisés, cuentos13@hotmail.com

Investigador sobre Narración Oral, Narrador Oral Escénico, Fundador y Director de “El Grupo Sol Azul”. Instructor de Técnicas psico-corporales para el Desarrollo Humano, en Movimiento y Transformación/Río Abierto México, A.C.

Mendoza Salazar, Diana, dianamarcela.mendoza@gmail.com

Licenciada en Historia- Universidad del Valle, Cali-Colombia. Integrante del grupo de investigación “Colectivo de Historia Oral Tachinave” Departamento de Historia-Facultad de Humanidades. Universidad del Valle. Uno de sus más recientes trabajos junto con Rosa Rodríguez: Las fuentes orales: una herramienta para la construcción conceptual de las representaciones culturales femeninas en procesos de asentamiento y consolidación urbanos.

Millán La Rivera, Cecilia

Licencianda en Antropología de la Universidad Austral de Chile, Maestría en Investigación Social y Desarrollo en la Universidad de Concepción, Realiza el doctorado en Ciencias Antropológicas en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha cursado distintos diplomados. Entre el 2003 y 2009 ha trabajado en diversas instituciones universitarias, ha trabajado en asesorías y diversas relatorías tanto en el sector público como privado, entre los años 2003 y 2010, en Chile y en Noruega. Tiene distintas publicaciones.

Necoechea, Gerardo, gnecoechea@yahoo.com

Investigador de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Especialista en Historia Oral, coordinador y fundador de la Red Latinoamericana de Historia Oral. Forma parte del Comité editorial de la Revista Palabras y Silencios de la Asociación Internacional de Historia Oral. Dentro de su amplia producción académica en el campo se encuentra el más reciente libro: “Caminos de historia y memoria en América Latina”. Disponible en www.relaho.org

Rodríguez Timaná, Rosa Elena, rosaelen.rodriguez@gmail.com

Licenciada en Historia por la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Integrante del grupo de investigación “Colectivo de Historia Oral Tachinave” del Departamento de Historia-Facultad de Humanidades de esta misma universidad. Uno de sus más recientes trabajos, junto con

Diana Mendoza es: Las fuentes orales: una herramienta para la construcción conceptual de las representaciones culturales femeninas en procesos de asentamiento y consolidación urbanos.

Torres Gámez, Ingrid Lorena, lorewait88@hotmail.com

Licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, con experiencia en el campo educativo, especialmente como docente del área de Ciencias Sociales Básica y Media. Interesada por agenciar procesos de investigación escolar que sitúen a los estudiantes como sujetos activos y responsables del proceso de aprendizaje, haciendo necesaria y a la vez evidente la motivación por la comprensión de la realidad socio-espacial que corresponde a nuestra época. Integrante del Colectivo de Historia Oral de Colombia, ha participado como asistente y ponente en eventos nacionales e internacionales relacionados con la apuesta teórico-práctica de la Historia Oral, Memoria, territorio y la enseñanza de las Ciencias Sociales.

Valderrama, Tatiana I.

Licenciada en Artes Visuales de la Universidad del Valle. Integrante de los Colectivos Grafo y Tachinave.

Vargas Nájera, Verónica M.

Psicoterapeuta familiar y profesora-investigadora de la Unidad Académica de Psicología. Tiene estudios de doctorado en Psicología de la Ciencia y de la Tecnología en la Universidad Autónoma de Querétaro. Sus líneas de investigación son acerca de “La responsabilidad social de la nanotecnología” y “Sexualidad y género”. Ha participado en diversos congresos internacionales de filosofía y ciencias sociales. En la actualidad se desempeña como docente de psicología clínica, terapeuta familiar y de pareja y colabora en diversos medios locales en Zacatecas sobre temas ligados a la relación entre sexualidad y género.

Viafara Balanta, Sirley, sirleyvb@gmail.com

Licenciada en Historia por la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Integrante del grupo de investigación “Colectivo de Historia Oral Tachinave” del Departamento de Historia-Facultad de Humanidades de esta misma universidad.

Colaboradores en etapa inicial del proyecto y en integración final del texto

Ángeles Contreras Isaac, bakuuchac@yahoo.com.mx

Maestro candidato a Doctor en Educación por la UPN-Ajusco, México, académico de tiempo completo de la Escuela Normal de Tamazulapan, Oaxaca. colaboró en la revisión de la convocatoria inicial del libro-proyecto.

Castillo Guzmán, Elizabeth, elcastil@hotmail.com, elcastil@gmail.com

Psicóloga social comunitaria por la Universidad Nacional de Colombia y magíster en la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente académica e investigadora del Departamento de Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca, Colombia. Dentro de sus líneas de investigación se encuentra la etno-educación en Colombia: sistematización y análisis. Autora y coautora de distintos artículos, capítulos de libros y libros, como *Educación a los otros: Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*, 2005; y *Maestros indígenas: prácticas, saberes y culturas pedagógicas*, 2008, ambos editados por la Universidad del Cauca. Una excelente colega.

Castro, Fabio, castrofbabio@gmail.com

<http://colectivohistoriaoral.wordpress.com/?s=fabio+castro>

<http://fcastrob.blogspot.mx/2008/03/fabio-castro.html>

Licenciado en Ciencias Sociales UPN, Magíster en Educación con Énfasis en Enseñanza de la Historia UPN. Ex Docente de la SED. Ex Asesor externo del Equipo Pedagógico de la Localidad de Bosa (SED). En la educación superior se ha desempeñado como catedrático en la Universidad libre, Universidad Jorge Tadeo Lozano y Universidad Pedagógica Nacional. En la UPN integró el Grupo de Investigación “Sujetos y nuevas narrativas en la investigación y enseñanza de las Ciencias Sociales”, reconocido por COLCIENCIAS.

Es integrante del Colectivo de Historia Oral y ha dirigido varias investigaciones y presentado ponencias en eventos a nivel nacional e internacional. Última publicación: “Caminos de historia y memoria en América Latina”. Este texto reúne trabajos de investigación de toda América Latina soportados en la historia oral. Buenos Aires. Disponible en: www.relaho.org

Daza Pérez, Deyanira del Pilar, deydaza@yahoo.es

Docente de Ciencias Sociales Secretaria de Educación de Bogotá. Especialista en Sistemas de Información. Estudiante Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Integrante del Colectivo de Historia Oral (Entidad adscrita a la Asociación Internacional de Historia Oral). Integrante del comité organizador del II Encuentro Nacional de Historia Oral *Debates, técnicas y desafíos de la Historia Oral en Colombia* y I Encuentro Distrital de Oralidad *Usos y desarrollos de la Historia Oral, Historias de Vida, Memorias e Identidades*, Bogotá, Colombia, agosto 26 al 28 de 2010. En dicho evento participó con la ponencia: Los lugares de la memoria en la escuela. De la integración a la pérdida de identidad. Coautora del artículo: “Aprender investigando con fuentes orales”, en Revista Nodos y Nudos, Publicación de la Red de Cualificación de Educadores, Universidad Pedagógica Nacional, Volumen 2 - número 14 – Enero – Junio 2003. Disponible en:

http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/nodo14_10roln.pdf

López Callejas Severo, severolopezcallejas@yahoo.com.mx

Maestro en lingüística indoamericana por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS. Actualmente es estudiante del Doctorado en Pedagogía en la Facultad de Filosofía y Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México y es profesor en la Universidad Pedagógica Nacional, Ajusco-México

López Marcos, Eustacio, eustacio64@hotmail.com

Doctor en Pedagogía por la Universidad Nacional Autónoma de México, Profesor de Educación Indígena del Estado de Puebla, ha desarrollado distintos proyectos sobre educación indígena e intercultural en la formación de docentes en la UPN-México.

Ortiz Fonseca, Jenny Paola, jennypaolaortiz@gmail.com

Estudiante de la Maestría en Pedagogía de la UNAM, Lic. En Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia e integrante del Colectivo de Historia Oral (Colombia).

Verdejo Saavedra, Rocío, rocioverdejo@yahoo.com

Licenciada en Sociología de la Educación por la UPN-Ajusco, México. Pasante de la Maestría en Pedagogía por la FES-Aragón, UNAM; colaboró en la etapa inicial del proyecto de investigación CONACYT.



Maestros que hacen historia/Tejedores de sentidos: entre voces, silencios y memorias ¿Cómo Hacer Cosas Con Oralidad-es?-1 es resultado de un proceso colectivo de construcción: la síntesis de un trayecto recorrido.

La intención del presente proyecto-libro es generar procesos colectivos que permitan reflexionar, al buscar formas de nombrar metodológica y epistémicamente los trazos de las acciones de las memorias en movimiento, cuyos puntos de articulación son los territorios -tejidos y huecos- de los silencios, de los olvidos; de la emergencia de las narrativas que transitan por otras formas y modos de hacer historia a través de la oralidad, en sus múltiples temporalidades y rostros.

Por tanto, **Maestros que hacen historia**, reúne a docentes-investigadores que desarrollan la práctica creativa, tanto de la formación pedagógica a través de la tensión reflexiva sobre los relatos/testimonios, como de la creación de colectivos pedagógicos, en particular sobre historia oral en nuestro continente.



CONACYT

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
Y ARTES DE CHIAPAS



PROGRAMA DE
equidad de
género
de la UNICACH



9 786078 062355