

“*HILANDO FINO*: EL LUGAR DEL TESTIMONIO EN LA ESCRITURA DISYUNTIVA
DEL RELATO NACIONAL”

GARY ALFONSO HUERTAS GARAY

TRABAJO DE GRADO.

Presentado como requisito para optar por el
Título de Profesional en Estudios Literarios

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Ciencias Sociales
Carrera de Estudios Literarios
Bogotá, 2017

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD

Jorge Humberto Peláez Piedrahita, S.J.

DECANO ACADÉMICO

Germán Rodrigo Mejía Pavony

DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LITERATURA

Juan Cristóbal Castro Kedrel

DIRECTOR DE LA CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

Jaime Alejandro Rodríguez Ruiz

DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO

María Piedad Quevedo

Artículo 23 de la resolución No. 13 de julio de 1946:

“La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis, sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica, y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”.

TABLA DE CONTENIDO

| | |
|--|------------|
| DEDICATORIA | 5 |
| AGRADECIMIENTOS..... | 6 |
| INTRODUCCIÓN | 7 |
| CAPÍTULO 1: EL LUGAR DEL TESTIMONIO | 17 |
| CAPÍTULO 2: EL TESTIMONIO Y LA ESCRITURA DE LA HISTORIA..... | 39 |
| CAPÍTULO 3: HILANDO FINO, EL LUGAR DEL TESTIMONIO EN LA ESCRITURA DISYUNTIVA DEL RELATO NACIONAL..... | 60 |
| II..... | 63 |
| III | 84 |
| CONCLUSIONES | 107 |
| BIBLIOGRAFÍA | 113 |

Dedicatoria

A Dolores Guarín. Porque ya era tarde cuando estuve listo para escuchar su historia.

Agradecimientos

A María Piedad Quevedo por su guía. Sus sugerencias y cuestionamientos me llevaron a trascender los límites que había imaginado para este trabajo.

A Liliana Ramírez por su clase de Temas y Problemas, pero, sobre todo, por ayudarme a soñar con la historia de mi familia.

A Daniela Jara por sus comentarios, tan ricos como su imaginación.

A Estefanía Angueyra por ayudarme repensar la traducción.

Introducción

“Como se recordará, “inventar” se deriva del vocablo latino que significa “hallar””

(Franco, Nieto, & Rincón, 2010, pág. 44)

Inicio con la cita de Natalia Tobón, quien retoma postulados de Bernard Lewis en su texto “La realidad y la ficción del testimonio”, porque en torno a esa premisa quisiera señalar en este trabajo las posibilidades del testimonio como una «forma» que le compete a muchas disciplinas. Lo que hoy se entiende como discurso testimonial abarca objetos bastante diversos, razón por la cual sus delimitaciones dentro de un «género» han resultado siempre problemáticas. ¿Se encuentra el testimonio en el espacio de la historia o en el de la literatura? ¿Se trata de principios periodísticos, o más bien de principios antropológicos? El discurso testimonial adquiere formas que le permiten habitar simultáneamente en cualquiera de estas disciplinas; de alguna forma –aunque ésta llegara a ser solo parcial– las disuelve, las integra. De esta manera, frente a estos objetos híbridos (las formas heterogéneas que, por ejemplo, dificultan la delimitación de un género literario testimonial), que no logran cercarse en un solo espacio, la pregunta por cómo ubicar el testimonio se convierte en la pregunta por cuál es la noción que tenemos de los espacios en los que pretendemos ubicarlos y qué tan sólidos son sus límites. En torno a esta pregunta el testimonio tiene una agencia política, a mi forma de ver, sumamente significativa: se trata de una contribución al dislocamiento de nociones y categorías cuya cristalización y normalización han contribuido en numerosísimos casos a la represión, al aislamiento, a la censura, al olvido y a la muerte.

A medida que avanzaba la investigación para la escritura de este trabajo, mis preguntas sobre las categorías con las que buscaba inscribir objetos testimoniales dentro de un sistema se iban

haciendo mayores, incluso más complejas que las que surgían en torno a los objetos testimoniales a inscribir. El carácter híbrido de los objetos testimoniales con los que me he encontrado, además de los muchos textos que se han aproximado a esa característica, me han dirigido hacia la pregunta por los límites entre las categorías de Literatura e Historia. ¿Puede la historia hallada ser la historia inventada?

Quisiera pensar que, así como muchos de los objetos testimoniales con los que me encontré me han hecho preguntarme por la noción de las categorías en la que esos objetos parecieran no identificarse, también los relatos que nos hablan de las lejanas experiencias de los otros pueden llevarnos a dudar de nociones nuestras de la realidad en la que esas otras experiencias no pueden identificarse. Considero, por lo tanto, que obras como *Hilando fino: Voces femeninas en La Violencia*, de la antropóloga e historiadora María Victoria Uribe (2015), pueden contribuir a la reescritura de espacios públicos por medio de la construcción de tejidos que comprenden, entre otros elementos, experiencias “privadas” de diferentes tipos (relatos testimoniales), diferentes propuestas sobre nociones del pasado o la forma de referirlo, algunos textos que hegemónicamente han sido considerados “archivos históricos” y otros que se han entendido como literarios. Le dediqué mayor atención a los relatos femeninos de mujeres campesinas (aunque también dedico momentos a los relatos de las mujeres de clase alta bogotana) porque en ellos se da cuenta de una doble escisión, de una doble marca: ser mujer y ser campesina. Más adelante expondré con mayor cuidado de qué se trata el proyecto emprendido por Uribe, su organización y sus objetivos. Por supuesto, las voces protagonistas son las de las mujeres campesinas que vivieron el periodo de La Violencia siendo niñas y desde la puntualidad de estas “voces femeninas” que se articulará una propuesta de reescritura del espacio público que hemos llamado nación.

Si *Hilando fino* (2015) me pareció un libro excepcional dentro del grupo de textos testimoniales con los que me he encontrado es, sobre todo, porque su montaje, su fabricación, da cuenta de una noción de «historia» poco simple. Sobre todo en las partes finales del libro, María Victoria Uribe es muy crítica con la idea de que la historia puede poseerse, aprehenderse en su complejidad, y articularse linealmente. Por ello, en otros momentos recurre a teorías sobre la memoria, el trauma y la narración para dar validez “referencial” a los relatos femeninos que recoge. Debe quedar claro, sin embargo, que el carácter referencial que Uribe defiende en las narraciones testimoniales escapa de la noción de historia que critica.

¿Por qué es importante repensar la noción que se tiene de historia si lo que se pretende es describir un espacio público? Porque no todos los sujetos, las experiencias o las cosmovisiones caben dentro del mismo relato histórico. Numerosas voces de la historia han sido omitidas, silenciadas, oprimidas, sin encontrar un albergue en alguna de las historias que representa al mundo que moraron o aún moran:

Si las voces bajas de la historia han de ser escuchadas en algún relato revisado de la lucha de Telangana, ello solo se logrará interrumpiendo el hilo de la versión dominante, rompiendo su argumento y enmarañando su trama. Porque la autoridad de esta versión es inherente a la estructura misma de la narrativa –una estructura que, tanto en la historiografía posterior a la ilustración como en la novela, estaba constituida por un cierto orden de coherencia y linealidad. Es este orden el que dicta lo que debe incluirse en la historia y lo que hay que dejar fuera de ella, de qué forma el argumento debe desarrollarse coherentemente con su eventual desenlace, y cómo las diversidades de caracteres y acontecimientos deben controlarse de acuerdo con la lógica de la acción principal (Guha, 2002, pág. 31).

La pregunta de Stuart Hall por la forma en que representamos –y somos representados– y cómo la representación delimita nuestras posibilidades en la sociedad tiene todo que ver con un problema

narratológico: ¿«existimos» en el relato que pretende *escribir* los espacios que habitamos? Y, de ser así, ¿qué lugar tenemos dentro de él? Entonces habrá que preguntarnos si las herramientas que nos sirven para aprehender la realidad son capaces de dar cuenta de la vastedad del mundo y de la desbordante dimensión de lo que «somos» cada uno de nosotros.

El interés que tiene Uribe (2015) con la recolección de las historias y su articulación en *Hilando fino* no es el de realizar un diagnóstico, una sentencia, de las condiciones sociales en el departamento de Tolima durante la época de La Violencia, sino el de dar cuenta del despliegue de subjetividades femeninas en ese espacio, cómo el lugar y el tiempo condicionaron el desarrollo personal de estas mujeres y de qué formas lograron afrontar las adversidades originadas en lo que en la historiografía colombiana se conoce como La Violencia. La autora reconoce en estas narrativas un valor referencial que durante largo tiempo se les negó desde nociones hegemónicas de la historia o del pasado. ¿Qué sucede cuando las voces relegadas encuentran un espacio para su cauce y los sujetos que allí hablan pueden agenciar las formas en las que han sido representados?

La pregunta principal que me hago en este trabajo es sobre el lugar del testimonio en el proceso de la escritura del relato nacional; esa narrativa cuya dinámica ha condicionado de múltiples formas nuestras posibilidades en-tanto-colombianos. ¿De qué formas se ha hablado sobre el conjunto de años que se ha llamado La Violencia? ¿Quiénes son representables bajo esa narrativa? ¿Es posible agenciar la escritura del espacio geográfico “ocupado” por la nación a partir del dislocamiento de la narrativa que la articula? Como se verá en el transcurso del trabajo, para lograr tal agenciamiento es necesario dislocar no únicamente el relato; mi propuesta será la de un dislocamiento de la estructura misma del relato histórico de la nación, algo que, inevitablemente, requiere del dislocamiento de las nociones que tenemos de historia a la misma vez que nos enfrentamos a la complejidad del despliegue la nación moderna. Objetos híbridos como *Hilando*

fino, en los que las prácticas de las disciplinas histórica, literaria y antropológica interactúan de tal forma que sus límites se funden, pueden contribuir a ese proyecto, cuyo fin sería el de hacerle frente a narrativas que no logran albergar ciertas experiencias y sujetos a los que se les niega agencia en la interpretación de la historia, “especialmente, porque sus voces son apenas audibles en la trama narrativa que existe sobre La Violencia” (Uribe, 2015, pág. 255).

Quisiera señalar, sin embargo, que el dislocamiento de la narrativa que escribe el espacio que habitamos bajo el signo de la Nación, con sus respectivos crímenes y desgarramientos, será apenas el principio para cuestionar las bases mismas de lo que consideramos realidad (proyecto que deberá emprenderse si lo que se espera es reescribir un espacio para que su articulación no perpetúe nefastas relaciones de poder): habrá que ir más allá, hasta los límites de la imaginación, hasta las bases mismas de lo que llamamos realidad. Para ello, no bastará con escribir la nación de otra forma, sino que resultará imperativo dudar el constructo mismo de la nación; habrá que cuestionar todo aquello que damos por sentado, lo que nos parece natural por no poder vislumbrar las condiciones que posibilitaron su origen. Es un problema de imaginación: tendremos que preguntarnos ¿por qué hacemos de la narración de nuestro paso por el mundo una narración de la “vida” de los Estados?, ¿por qué nos resulta natural la existencia misma del Estado?, pero habrá que ir siempre más allá, preguntarnos por lo que nos es verosímil, evidente, natural, pues en la cristalización de esas nociones se escudan representaciones que relegan intensidades, pulsiones vitales, a un “no-lugar”.

A lo largo del trabajo haré un llamado al reconocimiento de la «diferencia» en tres sentidos. El primero –que tendrá lugar en el primer capítulo–, será un llamado al reconocimiento de la diferencia que implica la especificidad de cada texto; el segundo –que tendrá lugar en el segundo capítulo–, un llamado al reconocimiento de la diferencia que se juega en el acto de mediación; y

el tercero –que tendrá lugar en el tercer capítulo–, un llamado al reconocimiento de la diferencia que implica el género femenino y la especificidad de la experiencia de las narradoras. La «diferencia» ocupa un lugar primordial en este trabajo porque es un signo de resistencia a la brutalidad de ciertas narrativas, categorías y procedimientos, en los que la generalización desdibuja formas de reconocimiento; es precisamente la «diferencia» que se resiste a la abstracción insuficiente la que nos arroja pistas para vislumbrar la vasta realidad que se oculta detrás de una marca de “normalidad” o “naturalidad”.

En el primer capítulo, “El lugar del testimonio”, me referiré a algunas de las “trampas” que encuentro en ciertas formas de aproximarse al discurso testimonial. A mi modo de ver, estas trampas limitan algunas de las potencialidades que se le adjudican al testimonio. Hacia el final plantearé una forma de evadir estas lógicas por medio del reconocimiento de la especificidad y un estudio realizado a partir del análisis tanto de las condiciones externas como internas de los textos. Allí se verá cómo *Hilando fino* (2015) sortea las dificultades de ciertas formas de aproximación al discurso testimonial y ofrece otras posibilidades para la agencia política desde narrativas testimoniales. En este capítulo también tiene lugar una pequeña exposición de las condiciones históricas que dieron cabida a la institucionalización del testimonio en el campo de las ciencias sociales. En la exposición de este marco, hablaré sobre formas en las que se estudió el testimonio durante el siglo XX y sobre las nuevas perspectivas que, partiendo de la revisión de ciertas discusiones anquilosadas, han buscado alternativas para ampliar las posibilidades del discurso testimonial en el siglo XXI. *Hilando fino* (2015) emprende también una propuesta alternativa.

En el segundo capítulo, “El testimonio y la escritura de la historia”, tendrá lugar la pregunta sobre la importancia de la mediación en los textos testimoniales e historiográficos como formas de «economización» del tiempo pasado. Allí reside una crítica a la idea cristalizada de la historia

en la que los actos de referencia al pasado deben pretender la pureza, transmitir el-pasado-mismo. Este afán de in-mediación promueve una noción de historia en la que unos relatos o unos sujetos y unas estructuras narrativas están, por antonomasia, más calificados, más certificados y más autorizados para referirse al pasado. *Hilando fino*, es una obra que da por sentada la importancia e inevitabilidad de la mediación. La forma en la que Uribe (2015) se inscribe a sí misma en el libro difiere de formas en las que otros intelectuales se han inscrito a sí mismos en sus proyectos testimoniales, quizás impulsados por un afán de in-mediación: no se requiere prescindir de un elemento tan importante para poder proveer condiciones en las que voces previamente silenciadas amplíen sus canales de manifestación. Los comentarios de Uribe y la forma de montaje del texto dan cuenta de dos cosas: primero, la autora no pretende ocultarse como artífice del cuerpo del libro, pues es ella la encargada de «localizar» los relatos testimoniales en un entramado mayor; segundo, las voces a las que debe recurrirse para realizar tal «localización» son múltiples y de diferentes naturalezas. En este segundo elemento se teje una metáfora sobre la escritura de la historia como un tejido de voces heterogéneas a las que se debe estar en disposición para escuchar. Alcanzar a escucharlas requiere la construcción de canales para que circulen por nuestra cosmovisión, incluso si eso implica una transformación radical de la misma.

La idea de testimonio que hay en *Hilando fino* es la de un artefacto dialógico, basado en el encuentro, y es gracias al encuentro que se puede transmitir una experiencia, la de las voces femeninas en el libro, por ejemplo. Este carácter dialógico es lo que posibilita la agencia del discurso testimonial, pues es por medio del encuentro (entre quien narra y quien recoge –que a su vez también narra–, y entre las memorias personales y la memoria pública, por ejemplo) que se puede promover el dislocamiento de categorías como historia, pasado, experiencia, memoria, narración, etc., en función de la reescritura del espacio marcado por el signo de la nación; este

dislocamiento es un principio para cuestionar si alguna vez ese signo fue suficiente (o alguna vez será suficiente) para albergar las intensidades que moran el espacio geográfico que hoy lleva por nombre Colombia. Para que las potencias del discurso testimonial se catalicen, los objetos deben abordarse con categorías de historia y escritura menos ingenuas e idealistas.

El tercer capítulo, “El lugar del testimonio en la escritura disyuntiva del relato nacional” parte del concepto de «democracia molecular» (como forma de agencia ante los relatos abrumadores que niegan sucesos, sujetos y experiencias), tomado de Gilles Deleuze por Jacques Rancière (2011), explicaré cómo *Hilando fino* se resiste a la imposición que la construcción del relato de la nación pretende imponer en las formas de experiencia del espacio nacional. En primer lugar se hablará de otros proyectos que, junto con *Hilando fino*, pretenden el enriquecimiento del relato de la nación, una reforma en su trama; en segundo lugar se hablará de cómo *Hilando fino* lleva la «democracia molecular» a otro nivel, pues su articulación pone en juicio la plausibilidad del constructo mismo de la nación, el carácter estatista de su estructura: no únicamente la trama sino la forma de entramado. Del análisis de la estructura del relato nacional brota la crítica al proyecto teleológico que por largo tiempo ha igualado la historia del mundo con la historia de los estados.

Esta pugna narratológica se trata, entonces, del dislocamiento de lo que en *Hilando fino*, aparece con el nombre de “formas heredadas de percepción”, gracias a lo cual algunos sujetos quedan relegados de su lugar en la historia (invisibilizados, imperceptibles) e imposibilitados para realizar una interpretación de la misma y su lugar en ella. Uribe (2015) habla del olvido como naturalización de un pasado; condiciones que la memoria pasa por alto por encontrarlas “normalizadas”, naturales. En ese sentido, volver a ellas, o articular procedimientos para acceder al pasado por otros medios, implica un acto de resistencia al olvido que se impone para que la nación se articule. Allí está el dislocamiento de una forma de percibir en comunidad, un

reordenamiento del mismo: “el origen de la presencia visual de la nación es el efecto de un combate narrativo” (Bhabha, 2002, pág. 179). En esta segunda parte también se hablará de la «diferencia» examinada por Julia Kristeva y su articulación en la crítica al tiempo lineal característico del proyecto estatista. ¿Puede ese proyecto reconocer cualquier subjetividad bajo su propiedad lineal? Para Uribe (2015), narrativas testimoniales como las que componen *Hilando fino*, ‘ponen en jaque’ la idea de que el pasado puede ‘poseerse’ y articularse linealmente, con acontecimientos que se pueden narrar sucesivamente. Allí se reivindicán las narrativas que, desde el ojo de la antropología, les hacen frente a relatos canonizados por la historiografía (relatos sostenidos por nociones de subjetividad, experiencia y realidad capaces de coercer potencias vitales de una forma brutal).

Posteriormente tendrá lugar un pequeño estudio de las políticas pedagógicas del Ministerio de Educación Nacional en torno a la enseñanza de la historia de Colombia en la primera mitad del siglo XX; allí se expondrá cómo *Hilando fino* da cuenta de que una enseñanza de la historia de carácter estatista no logra albergar las experiencias históricas de las mujeres que narran debido al lugar que tienen en el espacio de producción dentro de la nación. Finalmente, me referiré a la homogenización que se hace del sujeto femenino bajo el signo de ‘víctima’ y a cómo la propuesta de *Hilando fino* niega tal generalización; este será el último llamado a la «diferencia», a la especificidad.

No quisiera caer en idealizaciones al afirmar que un texto testimonial es *suficiente* para ejercer los desplazamientos a los que me he venido refiriendo; debe tenerse en cuenta que los objetos testimoniales deben articularse en proyectos más grandes para que se ejerza el agenciamiento del espacio público. Por ello realizo el contraste con los formatos de educación propuestos por el ministerio, ¿qué posibilidades se abren si en la educación primaria y secundaria se aborda la historia Colombiana en un diálogo entre las voces que han sido validadas ampliamente por la

historiografía y las que no? ¿Qué posibilidades podemos imaginar al plantear ese diálogo si la meta es dimensionar nuevas formas de realidad que no perpetúen las mismas relaciones de poder basadas en una economía sexual, en una partición geográfica o en un modelo político?

Es el reconocimiento de la diferencia lo que logrará el reconocimiento de la subjetividad, de la experiencia ajena. Desde allí se pueden reescribir los espacios públicos por medio del dislocamiento de nociones de la realidad misma («formas» que damos por sentadas: el pasado, la linealidad, la nación), todo esto, inaugurado en la posible agencia sobre la escritura disyuntiva del relato nacional. Para tal reconocimiento debemos estar dispuestos a escuchar y a hilar fino las voces que vibran en el tiempo; habrá que estar dispuesto a dudar de nuestras certezas –las que nos muestran claros límites entre la literatura y la historia, la realidad y la ficción, la narración y la experiencia, lo hallado y lo inventado– mientras proyectos como *Hilando fino* contribuyen a sacudir las nociones de nuestra propia realidad.

Capítulo 1: El lugar del testimonio

Desde diferentes disciplinas y en numerosas ocasiones se han realizado estudios que esbozan definiciones del género testimonial por medio de la construcción de un esquema a partir de características compartidas. Estos intentos de definición dejan ver la dificultad que existe para delimitar un género cuya hibridez es, quizás, su característica más prominente. En 1986, René Jara y Hernán Vidal realizaron una compilación de textos que tenían como objeto de análisis lo que hoy se conoce como discurso testimonial. Este libro llevó por nombre *Literatura y Testimonio* y dentro de sus colaboradores se encuentran críticos como Renato Prada Oropeza, Ariel Dorffman, Víctor Casaus y Miguel Barnet. Estudios posteriores realizados por otros críticos literarios, antropólogos e historiadores citan artículos de *Literatura y Testimonio* o continúan realizando propuestas teóricas homólogas a ciertos postulados del mismo. John Beverley, uno de los analistas y defensores del discurso testimonial más citados por comentaristas del género testimonial u objetos considerados testimoniales, se remite directamente al prólogo del libro, escrito por René Jara, en su ensayo *The Margin at the Center*, que fue revisado y publicado por segunda vez en una compilación de ensayos realizada por Georg Gugelberger y que lleva por título *The Real Thing*. Este título deriva de una expresión que Jara utiliza para abordar el carácter referencial de ciertos textos: la “huella de lo real” (Gugelberger, 1996, pág. 17). Por estas razones decidí partir de este libro y de algunos de sus postulados para hacer una pequeña radiografía de las problemáticas que circundan al discurso testimonial en América Latina.

Quisiera señalar algunas de las «trampas» que percibo en muchas de las definiciones que se han realizado del género testimonial. Hago esta exposición con el fin de renunciar a lógicas que en ciertos casos no permiten que se catalice la potencia que muchos críticos han encontrado en

este tipo de textos: objetos cuyos canales de producción y distribución los pueden convertir en dispositivos sumamente útiles tanto para la denuncia de la violación de los derechos humanos como para hacerle frente a estructuras narrativas históricas violentas y excluyentes. A mi forma de ver, los problemas y preguntas que han brotado del estudio del discurso testimonial pueden sortearse de formas más fructuosas si analizamos con cuidado las lógicas que han delimitado esos mismos estudios. Considero que esta es una de las maneras en las que las numerosas potencias del testimonio pueden explotarse.

En los artículos seleccionados para hacer parte de *Literatura y Testimonio* se trabaja un conjunto de temas bastante heterogéneos como lo son el límite entre ficción y documento histórico, a cargo de Luiz Costa Lima; el lugar de las narrativas testimoniales en los procesos judiciales posteriores a la caída de la dictadura de Jorge Rafael Videla en Argentina, a cargo de David W. Foster; la configuración de un sujeto épico en las narrativas testimoniales guerrilleras, a cargo de Juan Duchesne; o la transformación que la noción de género testimonial causó en el sistema literario chileno, a cargo de Jorge Narváez. Sin embargo, a pesar de la distancia temática que hay entre los textos y de las posiciones teóricas que adoptan para abordar el discurso testimonial, ninguno se resiste a la definición, caracterización y delimitación que Renato Prada Oropeza realiza del género testimonial en el primer artículo de la *Testimonio y Literatura*, que lleva por nombre *De lo testimonial al testimonio: notas para un deslinde del discurso-testimonio*.

En su “deslinde” del discurso-testimonio, Renato Prada Oropeza señala que no es exagerado afirmar que “el discurso escrito, histórico o literario, no puede tener en Latinoamérica, desde sus orígenes, otra misión que “testimoniar” sobre la verdad de los hechos” (Jara & Vidal, 1986, pág. 10), pues considera que la intención de dar cuenta de una «verdad» está presente en textos como *Historia de la Conquista de la Nueva España* (en el que Bernal Díaz del Castillo “no pretende otra

cosa que atestiguar, dar testimonio de sus hazañas y de las de sus compañeros”) y *Los Coloquios de los Doce* (donde se puede leer un aparte que “corresponde a la respuesta que a la diatriba que hicieran los frailes franciscanos contra la religión y principios morales de los aztecas vencidos, hacen los sabios y sacerdotes supervivientes”) así como está presente en los textos *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, de 1977, y *Huilca: habla un campesino peruano*, de 1974.

Además de Pérez Oropeza, varios críticos se remiten a las crónicas de Indias para localizar su primera aparición. Para empezar a señalar algunas de las «trampas» que he percibido en los intentos de definición del género me remito al texto de Raúl Rodríguez Freire, *Literatura y Poder: sobre la potencia del testimonio en América Latina* (Rodríguez Freire, 2010). En este artículo, Freire califica como inútil los intentos de definir la narrativa testimonial remitiéndose a las crónicas coloniales debido a que considera que “la pretendida genealogía de lo que hoy se denomina “narrativa testimonial latinoamericana” no debería buscarse en los discursos producidos durante la colonia, simplemente porque esta NO existe. Por el contrario, dicha narrativa emerge recién durante los años sesenta en América Latina como un discurso de resistencia de los grupos subalternos, dirigido hacia una opinión pública internacional con el fin de denunciar aspectos o acciones que los sectores dominantes ocultan” (Rodríguez Freire, 2010, pág. 115).

Aun cuando se pueda decir que dar cuenta de una «verdad» es uno de los objetivos que comparten *Historia de la Conquista de la Nueva España* y *Si me permiten hablar*, sería contraproducente asegurar que la textualidad de una crónica de Indias escrita por un franciscano o por un conquistador opera de la misma manera en que opera la textualidad de un discurso testimonial donde la voz narrativa es la de un indígena o una campesina; las voces narrativas de los dos textos están formalmente articuladas bajo órdenes distintos debido a que se juegan en

condiciones discursivas distintas. Al establecer una homología entre estos textos no se reconoce realmente la existencia de los sujetos textuales que pronuncian los discursos ni tampoco la de los sujetos reales que le dan vida al texto; se trata de la omisión de diferencias formales entre un texto y otro en cuanto a sus condiciones de producción y distribución. El colonizador y el colonizado enuncian su verdad desde lugares diferentes, opuestos históricamente, y es justamente en torno a las condiciones contextuales que marcan esta diferencia que nace el testimonio como discurso en América Latina en la segunda mitad del siglo XX, tal y como lo señala Rodríguez Freire. Las razones para dar cuenta de una verdad no son las mismas para un conquistador que para un «oprimido» y, en numerosos casos, lo que este último entiende por «verdad» y la forma que esa verdad adquiere –la forma discursiva que la enuncia– difiere por completo, casi de una manera irreconciliable, de lo que el conquistador entiende por verdad, siendo esta última autorizada hegemoníamente por la forma de su enunciación, por su estructura narrativa. Este es el caso de las realidades coloniales en las que la coyuntura histórica se marca por brutales choques epistemológicos entre dos o más culturas, pero tal colisión de cosmovisiones es también característica de la experiencia de la nación moderna.

En la introducción de *Hilando fino*, María Victoria Uribe se refiere indirectamente a la cuestión de la verdad y las múltiples formas que esta puede llegar a adquirir:

En este libro, el lector no encontrará un relato que dé cuenta de los hechos de La Violencia en Colombia, tema ampliamente estudiado a lo largo de las últimas décadas (...) En ese sentido, este texto puede resultar incómodo para algunos historiadores que invalidan la historia oral como fuente de conocimiento, enfoque que no comparto (...) Apelando a la metáfora del ángel de la historia que fuera esbozada por Walter Benjamin, me propongo analizar de qué manera esa oleada incontenible de asesinatos y atrocidades, ocurridos en Colombia durante las décadas de los cuarenta, de los

cincuenta y de los sesenta del siglo XX afectó la vida y la sensibilidad de algunas mujeres de la clase alta y de campesinas que para entonces eran unas niñas. De esta manera, pretendo entender cómo los hechos y los comportamientos violentos de la época configuraron las subjetividades femeninas y cómo esas subjetividades fueron, a su vez, transformadas por las acciones de otras personas. (Uribe, 2015, págs. 2-3) .

Con base en esta cita podríamos preguntarnos ¿qué se entiende por historia?, ¿qué se considera histórico?, ¿por qué preguntarnos por la validez de la enunciación de una experiencia histórica, la forma oral, en este caso? y ¿qué puede catalogarse como «verdadero»? En cualquiera de estas preguntas se puede rastrear la pugna por el poder interpretativo gracias al cual se establecen hegemonías epistemológicas que determinan nuestra configuración como sujetos sociales, condicionan nuestras posibilidades de acción e incluso delimitan el cauce de nuestros deseos. La pregunta por el carácter «histórico» de un relato y por cuáles sujetos son representables en ese relato circundan este trabajo en su totalidad y se irán desarrollando a profundidad a medida que este avance.

Críticos como John Beverley, Georg M. Gugelberger y George Yúdice han estudiado la aparición del testimonio y su amplia divulgación en las academias de ciencias sociales como fruto del marco histórico al que Rodríguez Freire se refiere. En el prólogo de *The Real Thing*, Georg Gugelberger construye un marco de definición para el género citando características señaladas por John Beverley y por George Yúdice en dos textos incluidos también en el libro. Estos fragmentos fueron escogidos por Gugelberger por considerarlos reconocidos en el momento en el que escribe; los fragmentos de Beverley y Yúdice son introducidos con la siguiente frase “(I)et me cite two by now famous definitions of testimonial discourse” (Gugelberger, 1996, pág. 9).

En *Testimonio and Postmodernism*, Yúdice se refiere al testimonio como

an authentic narrative, told by a witness who is moved to narrate by urgency of a situation (e.g. war, oppression, revolution, etc.). Emphasizing popular, oral discourse, the witness portrays his or her own experience as an agent (rather than a representative) of a collective memory and identity. Truth is summoned in the cause of denouncing a present situation of exploitation and oppression or in exorcising and setting aright official history (Gugelberger, 1996, pág. 9).

Así mismo, en *The Margin at the Center*, Beverley dice:

By *testimonio* I mean a novel or novella-length narrative in book or pamphlet (that is, printed as opposed to acoustic) form, told in the first person by a narrator who is also a real protagonist or witness of the event he or she recounts, and whose unit of narration is usually a “life” or a significant life experience. *Testimonio* may include, but not subsumed under, any of the following categories, some of which are conventionally considered literature, others not: autobiography, autobiographical novel, oral history, memoir, confession, diary, interview, eyewitness report, life history, *novela-testimonio*, nonfiction novel or “factographic literature” (...) The situation of narration in *testimonio* has to involve an urgency to communicate, a problem of repression, poverty, subalternity, imprisonment, struggle for survival, and so on (Gugelberger, 1996, págs. 9-10).

Gugelberger (1996) enfatiza en el interés que tienen los textos testimoniales por dar cuenta de una verdad que se opone a la historia oficial mientras se realiza una denuncia; califica el texto testimonial como una narración “auténtica”; señala la simulación o reproducción del discurso oral, que califica de popular, empleado por el narrador como agente de una memoria y una identidad colectivas. Aquí se enfoca en las condiciones «reales» de quien pronuncia el relato y en cómo se posiciona frente a esas condiciones desde su discurso, pero ¿qué pasa con la operación textual misma? ¿Qué sucede con los componentes formales (la interacción entre personajes o voces narrativas, organización del texto, recursos narrativos, planteamientos discursivos, etc.) que

permiten que quien narra se posicione discursivamente frente a sus condiciones «reales»? No debemos olvidar que el uso de las palabras “auténtico”, “colectivo” y “popular” no es gratuito.

Beverley señala que el narrador ha sido protagonista o testigo de la historia que cuenta, señala los géneros “definidos” con los que se puede entrecruzar la propuesta del testimonio, y se refiere a la urgencia de la que nace la necesidad de narrar un problema debido a condiciones de represión, pobreza o subalternidad, pero ¿bajo qué condiciones textuales se realiza la comunicación de esa urgencia? No olvidemos, sobre todo, la palabra subalternidad.

¿Por qué intentar definir un género abordándolo *únicamente* desde los relatos y discursos que dictan las condiciones de posibilidad de los sujetos «reales» que narran la historia omitiendo, así, las operaciones de ciertos elementos que permiten anclar esas discusiones en un objeto textual (narrador, «personajes», montaje, orden y disposición del material, etc.)? ¿No es allí donde se materializa la relación –el encuentro– entre dos o más partes (quien narra y quien escucha) con la que se inaugura el acto testimonial? Este proceder metodológico estuvo completamente definido por las condiciones históricas bajo las que el testimonio adquirió una amplia relevancia a comienzo de la década de los setenta mientras se proponían más caracterizaciones del género. Antes de realizar una pequeña exposición de las condiciones históricas a las que me refiero, quisiera responder de nuevo al llamado de Rodríguez Freire para señalar que el contexto en el que se plantearon esas definiciones no es el mismo contexto de la actualidad y, por lo tanto, es sumamente necesario que recordemos que las mismas herramientas con las que se pretendió definir el género no son suficientes para intentar definirlo hoy, pues, además de las muchas otras formas en que se ha estudiado la escritura testimonial, existen otros objetos testimoniales que no responden en totalidad a esas características. En sí misma es cuestionable la posibilidad de que esas propiedades hubieran sido suficientes para realizar un deslinde del género en el tiempo en que se plantearon las

definiciones en *Testimonio y Literatura* o *The Margin at The Center*. Más allá de eso, considero que existe un inconveniente con la formalización de un género testimonial. Más adelante desarrollaré esta idea.

Las discusiones académicas señaladas por Gugelberger (1996), y citadas anteriormente, en cuyo cruce se localizó el discurso testimonial mientras se institucionalizaba paulatinamente surgen de un giro teórico y metodológico que se dio en las ciencias sociales entre el final de la década de los sesenta y comienzos de la década de los setenta, y que desde ese momento no ha hecho más que fortalecerse. Como lo señala Pablo Sandoval, este giro se caracterizó por el paso “de una preocupación en las fuerzas históricas “objetivas” al énfasis en la subjetividad, la creatividad y la agencia” y de una transición “de las condiciones materiales de existencia a las percepciones, los símbolos y sus significados; y de lo que fue caracterizado como infraestructura a la denominada superestructura” (Sandoval, 2010). Beatriz Sarlo considera que este cambio epistemológico ha consistido en

una renovación análoga en la sociología de la cultura y los estudios culturales, donde la identidad de los sujetos ha vuelto a tomar el lugar que, en los años sesenta, fue ocupado por las estructuras. Se ha restaurado la *razón del sujeto*, que fue, hace décadas, mera “ideología” o “falsa conciencia” (...) En consecuencia, la historia oral y el testimonio han devuelto la confianza a esa primera persona que narra su vida (privada, pública, afectiva, política), para conservar el recuerdo o para reparar una identidad lastimada (Sarlo, 2005, pág. 22).

Dentro de este marco temporal, nació en la India a comienzos de la década de los ochenta el Grupo de Estudios Subalternos, dirigidos por Ranajit Guha. En *Una pequeña historia de los Estudios Subalternos*, Dipesh Chakrabarty señala que el grupo “era parte de un intento de alinear el razonamiento histórico con movimientos más amplios en pro de la democracia de la India” y

que su objetivo consistía en promover “una perspectiva anti elitista de la escritura de la historia” y en “producir análisis históricos en los que los grupos subalternos fueran vistos como sujetos de la historia” (Sandoval, 2010, págs. 29-30). Inspirado en este proyecto, hacia 1994 se conformó en Estados Unidos el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, del que John Beverley hizo parte integral. En su *Manifiesto Inaugural*, se explica que su interés era el de trabajar centrándose en los conflictos de la poscolonialidad, es decir, “lo que Guha llamase “la incapacidad histórica de la nación para realizarse a sí misma” sin perder de vista “la necesidad de reconceptualizar la relación entre el estado, la nación y “el pueblo” en los tres movimientos que han inspirado y dado forma a los Estudios Latinoamericanos (y a Latinoamérica misma): las revoluciones mexicana, cubana y nicaragüense” (Castro-Gómez, 1998). El grupo señaló que la Revolución cubana había hecho que los postulados marxistas adquirieran prestigio entre los intelectuales latinoamericanos, de tal forma que se hizo plausible la inauguración de nuevos proyectos epistemológicos que permitieran pensar las subjetividades históricas centrando la agencia de representación en “el pueblo” como “masa trabajadora”. Continuando con la relación que guardan el proyecto de la Revolución cubana, la paulatina institucionalización del testimonio y la fundación del Grupo latinoamericano de Estudios de Subalternidad, no deberíamos pasar por alto un hecho que, según Carmen Ochando, marcó el inicio del establecimiento de la “política cultural de la Revolución” (Ochando, 1998, pág. 80). En junio de 1961 se llevó a cabo en La Habana el primer Congreso Nacional de Escritores y Artistas de Cuba. La clausura del evento estuvo a cargo de Fidel Castro, quien pronunció en la Biblioteca Nacional José Martí el discurso *Palabras a los Intelectuales*. Como Ochando señala en su amplio análisis sobre los factores que permitieron el florecimiento del discurso testimonial en América Latina, el discurso pronunciado por Castro (del que es famosa la frase “¿Cuáles son los derechos de los escritores y de los artistas revolucionarios o no

revolucionarios? Dentro de la Revolución: todo; contra la Revolución ningún derecho”) terminó por definir la frontera de lo “pronunciable” y lo “no pronunciable” bajo el gobierno castrista (Ochando, 1998, págs. 77-80).

En relación con las políticas culturales planteadas en nombre de la Revolución, Ochando cita postulados de revistas y gacetas cubanas de la época, comunicados del gobierno y declaraciones de las instituciones culturales, en que críticos, escritores y artistas se refieren a la relación entre arte y revolución. Por ejemplo, de *El Caimán Barbudo*, revista cultural fundada en 1966, cita: “...obra de los jóvenes revolucionarios estará, como ellos, comprometida solo con Revolución, con su Partido, que es igual a estar comprometido con la verdad y con el arte (...) El arte verdadero no ha sido ni podrá ser jamás contrarrevolucionario” (Ochando, 1998, pág. 83); de la declaración que la UNEAC (Asociación Nacional de Escritores y Artistas de Cuba) realizó poco después de la publicación del poemario de Heberto Padilla, *Fuera de Juego*, cita:

Nuestra conciencia revolucionaria nos permite señalar que esa poesía y ese teatro sirven a nuestros enemigos, y sus autores son los artistas que ellos necesitan para alimentar su caballo de Troya a la hora en que el imperialismo se decida a poner su política de agresión bélica frontal contra Cuba (Ochando, 1998, pág. 85).

De la revista *Verde Olivo*, en la que en 1968 se publicaron artículos contra Guillermo Cabrera Infante y Heberto Padilla, Ochando cita:

Ni grupitos que lleven la obra al extranjero con dinero de la Revolución ni vuelos a capitales europeas. Aquí no celebramos las insolencias, aunque vengan de un señor tan mínimo. Aquí no aplaudimos la infamia porque la Revolución se hizo contra la infamia. Aquí no levantamos pedestales a la mentira porque la Revolución se hizo con la verdad. Y, además, no desprecie tanto al pueblo, no crea que el pueblo no va a entender sus ataques groseros y aristocratizantes. El pueblo

los entiende y los rechaza. No van a pasar inadvertidas sus insolencias mientras él se ríe del pueblo detrás de la cortina. Eso no va a volver a pasar (Ochando, 1998, pág. 86).

Como sucede con la definición realizada por Pérez Oropeza y algunas de las ideas planteadas por Beverley y Yúdice, los pronunciamientos citados por Ochando se anclan en la posibilidad de que los postulados de los «nuevos» productos culturales se alíen con cierta noción de «pueblo», un grupo oprimido o un grupo que lleva a cabo proyectos bélicos revolucionarios.

La relación entre el proyecto cultural cubano y la institucionalización del testimonio se estrechó cuando, en 1970, el Premio Casa de las Américas creó una categoría con pautas claras para premiar textos testimoniales. En su Manifiesto inaugural, el Grupo latinoamericano de Estudios Subalternos señalaba que ya hacia los ochenta, cuando crecía el movimiento de la revolución nicaragüense, nociones “establecidas de la cultura alta, como por ejemplo la literatura, fueron cuestionadas por la crítica que desarrollaron la deconstrucción, el feminismo y los estudios negros y chicanos en Los Estados Unidos, siendo reemplazadas por una visión antropológica de la cultura como ‘experiencia vivida’” (Castro-Gómez, 1998). En 1982 se publicó *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, cuya protagonista es uno de los íconos más representativos del discurso testimonial en América Latina; diez años después Menchú recibió el premio Nobel de Paz.

Entonces, si la “subjetividad” conquistaba un lugar que le había pertenecido anteriormente a los macro relatos y las estructuras, se empezaba a cuestionar la construcción elitista de la historia, y la noción de “el pueblo” adquiría fuerza y centralidad con las revoluciones en América Latina, resulta completamente coherente pensar que en un espacio académico donde se estaba dando un giro epistemológico como el esbozado anteriormente, se planteara el fenómeno del «testimonio» como una forma de narrar la historia desde los sujetos subalternos, construir la “historia-desde-

abajo” y hallar una manera de darle voz a quienes no la habían tenido. Precisamente en textos que promuevan un proyecto como este, sería común encontrar palabras como subalternidad, hegemónico, auténtico, colectivo, popular, verdadero, etc. A estas condiciones históricas (que en la actualidad se mantienen solo parcialmente) responden las definiciones del género testimonial arrojadas por Beverley, Yúdice y Jara, en las que, como ya señalé antes, se pretende delimitar el género teniendo en cuenta sobre todo las categorías que permiten pensar los relatos y discursos históricos que determinan las condiciones de posibilidad de los sujetos «reales» que narran la historia.

Además del problema sobre cómo abordar el objeto textual testimonial, habría que pensar también en cuáles sujetos son principalmente reconocidos como subalternos y de qué formas son reconocidos. No se puede desconocer que este discurso que intentaba cederle la voz al «pueblo», a quienes, como señala Elzbieta Sklodowska, “hacen parte de la historia pero no participan de su interpretación” (Sklodowska, 1992, pág. 68), en la coyuntura histórica de las revoluciones en América Latina, pretendió hacerlo dentro de la misma la estructura narrativa que en primer lugar le había negado un espacio a esos sujetos: la estructura narrativa del historicismo teleológico y la visión estatista de la historia. Muchas de las formas de abordar el discurso testimonial desde los proyectos latinoamericanos de izquierda respondían también a esa estructura narrativa. Precisamente el título *Hilando fino. Voces femeninas en La Violencia*, se enmarca en una narrativa que difiere de los relatos en los que, respondiendo a una visión estatista de la historia, son principalmente reconocibles sus actores masculinos (o masculinizados). De esta manera cabe preguntarse: ¿qué sucede con los sujetos que por su forma de participar en la historia no son reconocidos como sujetos históricos desde estas narrativas?, ¿qué sujetos se pierden de vista al acumularse detrás de las palabras «campesino», «subalterno», «pueblo»? ¿qué sujetos son

reconocidos como integrantes activos del pueblo y qué otros no son más que apéndices de esos integrantes reconocidos como activos?, ¿qué opresiones y necesidades quedan ocultas tras la imagen de la «lucha campesina»? Las mujeres o los niños, por ejemplo. Esta problemática se irá tejiendo en capítulos siguientes.

Como ya vimos, elaborar un deslinde en el que prime el análisis de las condiciones “externas” de posibilidad condena a los textos a una generalización extrema en la que se omite su propia constitución formal, es decir, aquello que, puntualmente, permite la realización del testimonio. Además, es en el despliegue textual que marca la diferencia (y la hibridez característica) entre ciertos testimonios donde se le puede seguir haciendo frente a violencias discursivas que, en muchos casos, y definidos por la perspectiva narrativa que tenemos, no son fácilmente perceptibles. Beverley y Yúdice son muy insistentes al señalar en el testimonio la existencia de un sujeto que al narrar intenta reafirmarse como sujeto individual en un “modo colectivo”, pero es insostenible asegurar que el “modo colectivo” que se puede percibir en el testimonio de Rigoberta Menchú (cuando asegura que la historia que narra no es únicamente su historia sino la historia de un pueblo) pueda ser aplicable a cualquier otro texto testimonial. La cuestión de la colectividad, por ejemplo, es problemática en *Hilando Fino*, como se verá más adelante. Así mismo, tampoco se puede asegurar que todo texto testimonial se opone siempre a una oficialidad, como señalan varios teóricos, sin valorar sus condiciones de producción y distribución; para problematizar esta idea basta con recordar que el proyecto del testimonio, como fue planteado por las pautas del Premio Casa de las Américas en su categoría “testimonio”, no chocaba con la oficialidad del gobierno revolucionario cubano, sino que, antes bien, se vio impulsado por él; el encarcelamiento de Heberto Padilla y el exilio de Guillermo Cabrera Infante tienen mucho que decir sobre esta cuestión. ¿Qué formas podría tomar un testimonio contra-oficial en el marco de la instauración del

gobierno castrista? ¿Un poemario? ¿Una novela? Además de los testimonios de las comunidades cubanas en Estados Unidos, por ejemplo, ¿sería posible señalar un carácter «testimonial» en obras como *Tres tristes tigres* o *Fuera de juego*? Por supuesto, es evidente que la noción de “colectividad” (la voz del pueblo) y la oposición a la oficialidad son cualidades que encajan perfectamente con el proyecto epistemológico en el que se puede inscribir a autores como Beverley, Yúdice y Gugelberger (1996).

Así como inscribir dentro del discurso testimonial tanto textos coloniales del siglo XVI como textos de no-ficción del siglo XX señalando que comparten un interés por dar cuenta de una «verdad» puede resultar contraproducente para sus respectivas potencias, características compartidas como la crítica a la autoridad o la supuesta colectividad desde la que se pronuncia el discurso no son suficientes para establecer límites que puedan ser realmente acertados e incluyentes. El hecho de que determinados textos compartan ciertas características no implica que su inscripción dentro de una misma categoría sea necesariamente plausible; siempre deben revisarse sus condiciones específicas, tanto internas como externas: es en este conjunto que se asienta su especificidad, su diferencia.

Quisiera señalar también que más allá de hablar de los prólogos que llevan algunos textos en los que se plantea el interés editorial de quien recoge el testimonio¹, no se habla del despliegue textual del mismo, de su elaboración o su constitución formal. Aquí quiero referirme al problema que existe cuando se pretende deslindar y estudiar un *género* compuesto por objetos tan diversos sin analizar la operación textual del objeto específico, es decir, cuando, como he venido señalando,

¹ Carmen Ochando señala que estos “soportes extratextuales” (prólogos) forjan lo que ella ha denominado “código de recepción veredictivo” –un pacto de referencialidad, relacionado con lo que Beverley llama “efecto de realidad”– y que tiene que ver con el punto número tres del deslinde realizado por Pérez Oropeza en *Literatura y testimonio*.

se intenta delimitar un género *únicamente* desde los relatos y discursos que dictan las condiciones de posibilidad de los sujetos «reales» que narran la historia. Este es un llamado a la especificidad, precisamente a la diferencia que tantos objetos testimoniales pretenden defender. Por supuesto, no se trata de la propuesta de una metodología textualista para abordar testimonios; es claro el testimonio debe entenderse también en relación al contexto en el que se planteó.

En el marco de los estudios de subalternidad debía primar la demostración de que el testimonio era un dispositivo que contribuía al giro epistemológico señalado anteriormente en el sentido en el que era capaz abrir canales para el cauce de otras voces. Considero que para no renunciar a la potencia del discurso testimonial como dispositivo útil para la escritura de una historia más incluyente, sin sucumbir a idealizaciones, entonces debe abordarse el testimonio por medio de un método que estudie paralelamente las condiciones que dieron cabida a su producción y los dispositivos de producción textual. De esta forma se reconocerá la diferencia de cada uno (y las diferencias de las que ese texto es capaz de dar cuenta) aun cuando eso implique que una generalización, una delimitación del género, sea imposible en última instancia. Si una de las características de muchos de estos objetos es su capacidad de deslizamiento entre disciplinas y clasificaciones, el intentar inscribirlos en un mismo género constriñe sus capacidades. El testimonio habita en los límites interdisciplinarios y comparto la idea de que allí radica una de sus más grandes potencias; así mismo, su hibridez característica podría extender su generalización final indefinidamente sin que esto deba ser considerado un factor adverso; no considero que eso implique que una «sistematización» sea imposible, sino que, más bien, esta debe llevarse a cabo, en otros términos. Por ello me resulta más afortunado hablar de discurso testimonial que de género testimonial.

No obstante, no por lo expuesto anteriormente considero que la labor realizada por estos críticos no nos sirva para pensar el testimonio, en otros términos, arrojando no solo respuestas, sino también preguntas más sensatas y menos ingenuas para nuestra actualidad. Muy por el contrario, varios de sus postulados me han servido a mí para desarrollar este trabajo, así como también han servido a varios críticos para repensar el discurso testimonial. Por eso creo conveniente señalar que no podemos perder de vista el lúcido análisis que *The Real Thing* hace de la paradoja que resulta de la institucionalización de un discurso cuya potencia se había señalado (construido) en su carácter marginal –además, claro, de las implicaciones que esa paradoja conlleva. *The Real Thing* se trata de una revisión amplia del lugar de ciertas academias dentro de una sociedad globalizada en la que ciertos grupos de intelectuales (mayoritariamente de izquierda), motivados por los estudios sociales que ellos mismos han realizado, buscan ejercer una acción social para promover un cambio determinado en favor de sujetos que consideran «subalternos». La razón por la que no podemos perder de vista el estudio de las implicaciones que él tuvo para la academia y viceversa, es que la noción del testimonio como «género» se originó precisamente en el seno de numerosas disputas intelectuales y académicas.

La revisión de las discusiones anquilosadas que se llevaron a cabo partiendo de estas lógicas ha impulsado la elaboración de trabajos sobre el discurso testimonial que pretenden nuevos horizontes, de tal forma que se han podido arrojar alternativas a esos límites que llegaron a considerarse infranqueables. Además de la revisión que John Beverley y Georg Gugelberger realizan de su propia labor intelectual, Joanna R. Bartow, Constanza López Baquero y Kimberly A. Nance, quienes jamás pierden de vista focos de estudio que comparten los textos que componen *The Real Thing*, se han encargado de repensar la potencia del discurso testimonial en América Latina, en otros términos. Trabajos como *Can literature promote justice?*, *Subject to Change* o

Trauma, memoria y cuerpo, dan cuenta de ello. Tanto Gugelberger como Joanna Bartow están de acuerdo con que las revisiones de las propuestas que se realizaron en décadas pasadas en torno al testimonio permiten pensar los textos testimoniales como “non-idealized, subjective, and still important tools for human rights...” (Bartow, 2005, pág. 11).

Remitiéndose a Beverley, Gugelberger (1996) señala que el “deseo” que llevaba por nombre «testimonio» corresponde al deseo llamado “literatura del tercer mundo”; el sueño de productos culturales fabricados por los que no habían tenido cabida en el espacio «elitista» donde se produce la interpretación de la historia. Considero que este deseo que el Grupo latinoamericano de estudios subalternos proyectó sobre una población abstracta causó efectos adversos en el proyecto intelectual que llevó por nombre «testimonio»: las sobrestimaciones de los alcances de los textos testimoniales terminaron por opacar sus posibilidades «reales», siendo estas, quizás, más potentes. Una visión más sensata de estas (que, a mi forma de ver, debieron partir también de sus condiciones formales, es decir, de un estudio de la operación textual del objeto específico de la mano del análisis de sus condiciones externas de posibilidad) podrían haber llevado al estudio del discurso testimonial, y al discurso mismo también, a otras orillas. Considero que, sin importar el caso, es precisamente el análisis puntual de la textualidad lo que nos permite ver la porosidad de un trabajo como *Hilando fino* o *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, para ver los numerosos juegos que las relaciones intratextuales (el tejido mismo del objeto) e interpersonales (políticas de la autoría o ética de la representatividad) plantean: “(O)ne cannot claim to be personally in favor of *testimonio*'s social Project without being specific about which *testimonios* and which project. The body of testimonial criticism is likewise politically broad” (Nance, 2006, pág. 9).

Para Joanna Bartow (2005), el testimonio debe entenderse como un intento de mediación y traducción de la experiencia del otro; en esta traducción se juegan el intercambio entre realidades, la “auto-legitimación” por medio de un texto, actos de enmascaramiento y gestualidad, poderes y destrucciones creativas e interpretativas y la amenaza de una significación “incontenida” (Bartow, 2005, págs. 16-19). Así mismo resalta la gran utilidad que la inclusión de postulados y teorías feministas y de género significa para la realización del análisis de un texto testimonial, pues las relaciones de poder que hacen de alguien un sujeto subalterno no se juegan únicamente en sus condiciones geográficas, económicas y raciales sino también en sus condiciones sexuales y de género; Lucille Kerr se acerca a esta cuestión en su trabajo *Lying to tell the truth*², sobre *Hasta no verte Jesús mío*; en *Twenty-First Century Latin American Narrative and Postmodern Feminism*, editado por Gina Ponce de León, se estudian los dispositivos textuales de algunos trabajos de narrativa latinoamericana escrita por mujeres durante el siglo XX y XXI (además se realiza una exposición de las propuestas que estas narrativas pueden arrojar al feminismo estadounidense); en *Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo*, Jean Franco aborda la cuestión del género estableciendo una relación entre las condiciones de la escritura confesional de las monjas en la colonia y la escritura femenina testimonial en el siglo XX señalando las trampas de la lectura que homogeniza a los sujetos femeninos sin conjugarlos con horizontes de subjetividad raciales o económicos; partiendo de postulados de Julia Watson y Sidonie Smith, Joanna Bartow despliega uno de los ejes de su estudio señalando también los riesgos de la homogenización del sujeto femenino una vez ha sido reconocido por la crítica poscolonial.

²En su texto, *Lying to Tell the Truth*, Lucille Kerr analizará con detenimiento el despliegue de una autoridad “vicaria” en la composición de *Hasta no verte Jesús Mío*, por Elena Poniatowska y Josefina Bohórquez, y qué papel juega la ficcionalización en el despliegue textual de una verdad.

Todos estos textos dan cuenta de la importancia de pensar las condiciones de existencia de un sujeto que enuncia su historia (y las de un sujeto comprometido con «traducir» esa enunciación) al momento de estudiar un texto cuyo interés radica precisamente en los posibles efectos del intercambio cultural: la transmisión de una experiencia es solo posible bajo los estatutos de una mediación. Debe, entonces, abordarse el objeto considerando las condiciones históricas de sus sujetos «enunciantes» sin dejar de lado, por supuesto, el despliegue textual de esas condiciones.

Como lo señala Raymond L. Williams en el prefacio de *21st Century Latin American Narrative and Postmodern Feminism*, intelectuales feministas como Jean Franco, Lucille Kerr, Elaine Showalter y David William Foster han promovido un inmenso cambio en la teoría literaria contemporánea, así como han contribuido a la cada vez mayor atención que se le da a la escritura femenina de América Latina en la academia literaria (Ponce de León, 2014). Como lo deja ver la introducción realizada por Gina Ponce de León, compiladora y editora del trabajo, los ensayos incluidos en el libro comparten la idea de que el feminismo del siglo XX se encontraba incrustado en el patriarcado, por lo que sus trabajos pretendían dar cuenta de objetos textuales del siglo XXI que, a su forma de ver, pretenden forjar nuevas representaciones de los sujetos femeninos. Por un lado, Ponce de León señala que el feminismo latinoamericano del siglo XX estaba basado principalmente en ideologías europeas y estadounidenses que no aplicaban para la cultura de América Latina; por otro lado, señala las trampas de la homogenización del sujeto femenino. En *Trauma, memoria y cuerpo*, Constanza López Baquero dice también al respecto:

Igualar a todas las mujeres en su subalternidad impide el estudio crítico del testimonio, aún más cuando en la misma relación entre la subalterna y la mediadora de su discurso se distinguen diferencias étnicas, de clase y educación, como bien ha notado Jean Franco en la relación entre

Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos-Debray y entre Domitila Barrios y Moema Viezzer (López Baquero, 2012, pág. 33).

El eje central del análisis de los ensayos recogidos por Ponce de León (2014), así como el de la introducción escrita por ella, es señalar que las protagonistas de sus objetos de estudio (tanto personajes como narradoras) se alejaron de su rol de víctima para construir nuevas resistencias en múltiples formas; el interés de lo que Ponce de León llama “feminismo del siglo XXI” radica precisamente en estudiar las formas de resistencia que sujetos femeninos han forjado como integrantes de un sistema patriarcal. Más adelante se estudiará la relación que esta postura guarda con la forma en que María Victoria Uribe piensa las voces femeninas en *Hilando Fino*; los testimonios allí recogidos y la forma en que Uribe los hila en el libro dan cuenta de la multiplicidad subjetiva que circunda a la población que ha sido signada como «mujeres» a la misma vez que escapa a la univocidad del signo «víctima». Existe allí un interés imperante por mujeres resilientes que, de formas bastante heterogéneas, utilizaron su propio dolor para continuar con su vida.

Aunque comparte la preocupación de Ponce de León y Jean Franco (2014) por las contradicciones que arrastra la universalización de la experiencia femenina, el interés principal de Bartow en *Subject to Change* es proponer un estudio que combine la teoría feminista, el testimonio, la novela testimonial y la ficción para plantear puntos de encuentro que permitan repensar la idealización que permeó muchos de los estudios sobre testimonio. En su trabajo es primordial el análisis textual formal y el estudio de las relaciones entre sujetos textuales para dar cuenta de nuevas propuestas que se tejen formalmente en ciertos objetos para hacer frente, por ejemplo, a la historia oficial o a la opresión por razones de género. Para cerrar su introducción señala que el título de su libro nace de jugar con dos significados diferentes de ‘sujeto’: el agente de una acción y alguien que está bajo la autoridad o control de otro; esta idea pretende reflejar las contradicciones

inherentes al género. Si para Bartow (2005) es importante conjugar herramientas de diferentes géneros y disciplinas es porque considera que solo bajo ese método se puede evitar la interpretación idealista del testimonio. A mi parecer, la noción que dio nacimiento al título del libro de Bartow se relaciona con los constantes desplazamientos a los que los textos testimoniales nos arrojan debido a su hibridez, “liminaridad” y heterogeneidad, saltos entre sujetos narrativos, géneros (literarios y sexuales), experiencias y núcleos culturales. En relación a la propuesta de Bartow cabe anotar que para Ponce de León no existe mejor palabra que «heterogéneo» para caracterizar a la teoría poscolonial.

Tanto Beverley como Yúdice señalan que la noción de autoría en el testimonio no corresponde con la noción de autoría que había predominado en la escritura burguesa desde el renacimiento (Gugelberger, 1996, pág. 29 y 48) debido a la forma en que se lleva a cabo el acto de composición del testimonio: por un lado, un narrador oral que cuenta su historia (quien ha sido llamado testimoniante por algunos) y, por otro lado, un compilador (generalmente un intelectual o un periodista, a quien algunos se han referido como testimonialista) que recoge el relato y lo escribe. En *The Margin at the Center* (Beverley, 2004, pág. 38), para contradecir un argumento de Kate Millet en el que señala que el testimonialista se apropia del material narrado por el testimoniante para realizar una construcción narrativa que se acople a su agenda política, Beverley explica que el poder editorial es compartido, pues, aunque el testimonialista disponga del material narrado, el testimoniante decide qué contar y qué no contar. Así mismo considera que la elaboración del «efecto de realidad» que suscita el testimonio está a cargo tanto del testimoniante, quien realiza su labor utilizando el habla popular, como del testimonialista, quien se encarga de hacer el texto a partir del material utilizando formas literarias. Pareciera, sin embargo, que la labor del testimonialista quedara regalada a la de *nada más* que un compilador. Considero que esta postura,

sujeta al proyecto epistemológico expuesto en páginas anteriores, responde a la trampa de la referencialidad: el deseo de hacer posible la transmisión del pasado en su “totalidad”, de forma inmediata.

En *La Ficción del Testimonio*, Ana María Amar Sánchez (1990) indica que un texto de no ficción habita en “el cruce de dos imposibilidades: la de mostrarse como una ficción puesto que los hechos ocurrieron y el lector lo sabe (además sería imposible olvidarlo en casos como *La noche de Tlatelolco* u *Operación Masacre*) y, por otra parte, la imposibilidad de mostrarse como un espejo fiel de los hechos. Lo real no es describible “tal cual es” porque el lenguaje es otra realidad e impone sus leyes a lo fáctico; de algún modo lo recorta, organiza y ficcionaliza” (Amar Sánchez, 1990). Amar Sánchez (1990) crítica las definiciones en las que no se reconoce “un mecanismo formal común a todos los textos de no-ficción” ni tampoco se reconocen las especificidades que los textos adquieren bajo la modelación de cada autor (editor, testimonialista). Desde allí plantea que la especificidad de la textualidad de la literatura de no-ficción (como se refiere ella al testimonio) radica precisamente en el despliegue de ciertos dispositivos que no permiten que se entiendan meramente como novelas ni meramente como documentos entre los cuales no hay barrera entre narración y realidad. Para la autora, lo que delimita al discurso y que lo separa de la crónica o la historia es que “se narrativizan o ficcionalizan las figuras provenientes de lo real que pasan a constituirse en personajes y narradores”. Esto sucede porque se pretende llevar a cabo una «subjetivación» que se fragua por medio de la narración en la que los sujetos que se narran adquieren texturas y matices que no podrían adquirir en formatos periodísticos donde, con frecuencia, caen en el anonimato. Entonces, es en el dispositivo textual de los personajes donde se marca la especificidad de su discurso, pues en la búsqueda de la «subjetivación» los personajes

(y los narradores) terminan situados tanto a nivel «real» como narrativo; a través de ellos se construye el puente entre lo real y lo ficticio.

Como Beverley y Yúdice, Amar Sánchez (1990) tiene muy en cuenta las condiciones reales de los sujetos que construyen la narración (el lugar de la voz subalterna y el lugar del intelectual comprometido con dar voz a esa voz), pero aun así no pierde de vista las formas de operación textual en la que esos sujetos se convierten en narradores, las formas en las que esa relación diferencial entre testimoniante y testimonialista se despliega en el texto. Por otro lado, Amar Sánchez (1990) sugiere que independiente de las formas específicas en las que se realiza la construcción de cada texto (la relación específica entre el testimoniante y el testimonialista, las metodologías de entrevista, el procedimiento de recolección, las decisiones tomadas para la edición, etc.) queda claro que la «subjetivación» (lo que le permite al texto habitar el campo de lo real y de lo ficcional, eso que, para Amar Sánchez, lo caracteriza) se lleva a cabo a través del vínculo que los sujetos «reales» –que el discurso representa– guardan con los sujetos textuales –que representan a los actores de la realidad. Por lo tanto, si se quiere pensar en cuál es ese vínculo (la relación representación-representado), de qué forma se logra o no la representación y por qué es o no pertinente tal operación, es conveniente pensar los límites del discurso testimonial considerando las condiciones internas de posibilidad de los objetos (su operación textual, la representación) tanto como se tienen en cuenta las condiciones externas de posibilidad (lo representado); no olvidemos que el testimonio es un discurso que habita en los límites.

Capítulo 2: El testimonio y la escritura de la historia.

Aunque Bartow (2005), Nance (2006), López Baquero (2012) y Ponce de León (2014) reconocen en el testimonio herramientas favorables para la lucha por los derechos humanos al señalar la capacidad de estos textos para hacer frente a la representación histórica de ciertos sujetos o grupos, en sus trabajos no es imperante abordar los textos testimoniales como dispositivos para pensar la escritura misma de una historia nacional. En cambio, ese es precisamente mi interés en este trabajo: si se piensa críticamente la representación de sujetos históricos se puede entrar a la lucha por la «escritura» del espacio nacional. Además, como señalé, considero que en *Hilando fino* se teje una metáfora sobre la escritura de la historia.

Hilando fino: voces femeninas en La Violencia fue publicado en el 2015 por la Universidad del Rosario. El texto aborda algunos de los años del periodo que ha sido llamado “La Violencia” por la historiografía nacional. Su desarrollo, sin embargo, no pretende un diagnóstico académico sino mostrar cómo las condiciones de este periodo configuraron las subjetividades de las mujeres que vivieron esos años siendo niñas. Las narraciones de estas mujeres, que fueron recogidas por Uribe muchos años después de que ellas las vivieron y padecieron, constituyen la columna vertebral del libro. Es importante aclarar que el libro incluye testimonios de líderes campesinos reconocidos y que de los testimonios más largos del texto hacen parte comentarios y memorias de familiares de las protagonistas. Las referencias y explicaciones historiográficas son para Uribe una forma de “ubicar el sentido” de las narraciones de estas mujeres. Los comentarios de trabajos de filósofos y psicoanalistas están pensados para defender teóricamente el potencial de los testimonios, y están guiada, en gran parte, por la intuición de Walter Benjamin. Es, de hecho, en su imagen del *Angelus Novus* que se sitúa una de las columnas del texto de Uribe: la necesidad de girarse a reconocer el pasado en ruinas para poder seguir hacia adelante. Se trata de un tejido de múltiples voces cuya convergencia es un intento por escudriñar un pasado del que se sospecha, es el deseo de buscar en

la forma como ha sido entramado el pasado algunas pistas para trazar nuestro presente. Este proyecto es un tejido fino que pretende articular en la gran tela de la historia aquellas voces que han sido silenciadas.

El libro está dividido en seis capítulos además de la introducción y unas páginas de consideraciones finales. En la introducción, María Victoria Uribe señala que su interés no es el de explicar eventos históricos, sino que se preocupa por hacer un montaje de narraciones que, a su parecer, la historiografía ha calificado como fuentes no válidas de conocimiento. Allí también se refiere a la forma en que el montaje se realizó y por qué considera que el silencio que circunda el periodo de La Violencia es una catástrofe para la historia. En el primer capítulo, Uribe se remite a la novena tesis sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin y a algunos comentarios hechos sobre sus postulados para referirse a la necesidad de volver al pasado y ser capaz de escuchar las memorias que quedaron “sepultadas bajo montañas y montañas de olvido”. El segundo capítulo se dedica a “ilustrar, más no a explicar –porque ese no es el propósito del libro–” la compleja relación entre clases en la Bogotá de comienzos y mediados de siglo. Allí se incluyen algunos testimonios de mujeres que vivieron en la capital del país por esos años.

En el capítulo tres se repasan las relaciones sociales en el departamento de Tolima durante la primera mitad del siglo XX, los asentamientos guerrilleros, las persecuciones y combates entre bandos, y las condiciones en que los movimientos campesinos se desarrollaron y evolucionaron. El cuarto capítulo estudia las implicaciones de “narrar al otro”, algunas relaciones del habla y la escucha, y algunas perspectivas que dan sustento teórico a las narraciones testimoniales de estas mujeres. En el capítulo número cinco se encuentra el relato de Leonor en el sur de Tolima, una mujer fuerte y resiliente que no sucumbió a las difíciles condiciones de su contexto. El capítulo seis alberga la historia de Teresita, quien desde muy joven fue integrante del Partido Comunista y

su papel como líder política la llevó a vivir La Violencia de formas muy diferentes a las de Leonor. Una de las preguntas que cierra el libro en las consideraciones finales es “¿(c)ómo reconocer, entonces, los vacíos que han quedado en los intersticios de las tramas narrativas, para esclarecer un pasado lleno de silencios y darle finalmente un sentido?” (Uribe, 2015, pág. 259).

Quisiera inaugurar este capítulo con una cita del historiador Reinhart Koselleck en la que se refiere al procedimiento de la escritura de la historia, es decir, a la economización –el ordenamiento que dota de sentido– del tiempo pasado. En este apartado se plantean, a mi parecer, relaciones significativas entre los problemas que circundan a la escritura de la historia y a la elaboración de un testimonio; allí también se esbozan las relaciones que hacen cada vez más problemáticos los límites que históricamente se han establecido entre la *historia* y la *literatura*:

...la facticidad *expost* de los acontecimientos investigados no es nunca idéntica a la totalidad de los contextos pasados que había que pensar como real en otra época. Cualquier acontecimiento conocido y presentado históricamente vive de la ficción de lo fáctico, pero la realidad misma es algo pasado (...) Cuando resalta significativamente un acontecimiento desde las fuentes se aproxima, positivamente, a un narrador literario de historias que ha de adherirse a la ficción de lo fáctico para hacer plausible su historia de ese modo (...) Pero tales aspiraciones de la teoría del conocimiento no pueden impedir en absoluto a ningún historiador que se valga del carácter ficticio y de las hipótesis para comunicar lingüísticamente la realidad pasada como un resultado real (Koselleck, 1992, págs. 149-150).

En el apartado, Koselleck (1992) aborda una cuestión que preocupa significativamente a Amar Sánchez en su artículo *La ficción del testimonio*, como se señaló en el capítulo anterior: la ficción de lo fáctico. Cuando, en *Futuro pasado*, Koselleck (1992) se refiere a la representación de un tiempo anterior habla de la disposición de cierto material de archivo (datos) gracias a la cual se

organiza un relato coherente, sucesivo, sobre un pasado que, inevitablemente, ha quedado en el pasado. De forma similar se refiere Amar Sánchez a la imposibilidad de la descripción de la realidad “tal cual es” debido a que el lenguaje “impone sus leyes a lo fáctico; de algún modo lo recorta, organiza y ficcionaliza” (Amar Sánchez, 1990, pág. 448). La relación entre los dos postulados se afianza más con la comparación que Koselleck (1992) realiza entre la labor de un narrador *histórico* y un narrador *literario*: los dos están sujetos al montaje, a la disposición, de los hechos en un orden «cronológico» determinado “para hacer plausible su historia”. No obstante, en varios apartados de *Futuro pasado*, es enfático en señalar que no se debe perder de vista la intencionalidad explícita del historiador por dar cuenta de hechos pasados.

Teniendo lo anterior en cuenta, resulta fácil sospechar de las aproximaciones al discurso testimonial en las que se entiende la narración testimoniante, e incluso el producto textual final (el testimonio), como una en la que la distancia entre el hecho y su enunciación es nula, como si su enunciación pudiera (y debiera) estar imbuida de pureza, ser una especie de enunciación pre-discursiva, pre-ideológica, no un “espejo” de la realidad histórica sino la realidad histórica misma. Es claro que la crítica que vio en el testimonio una forma en que sujetos subalternos pudieran entrar a jugar en el relato de la historia, de participar de su interpretación y construcción, encontraba una gran favorabilidad en la posibilidad de que existieran formas de narrar diferentes a aquellas en las que, hasta el momento, no podían más que ser representados por una élite. Sin embargo, aunque las narraciones testimoniales (las interlocuciones recogidas por el testimonialista) son narradas por quien las experimentó, no deja de haber una “mediación” lenguaje-realidad, pues la forma de contar ese pasado está sujeto a numerosos factores para desplegarse. Para reconocer la complejidad debería bastar el “simple” hecho de que se cuente desde un tiempo que difiere del tiempo que pretende referirse; se trazan allí numerosas distancias.

Debemos tener en cuenta que cuando Amar Sánchez habla de que el lenguaje impone sus leyes a la realidad está hablando indirectamente de la posición de quien enuncia el discurso, de su lugar histórico de enunciación: ninguna enunciación puede ser pre-lingüística (pre-discursiva), por lo que no puede tampoco ser pre-ideológica, objetiva o “más” pura; la enunciación está determinada por las condiciones de existencia del enunciante.

Para Koselleck (1992), este problema es también sumamente significativo en el momento de escribir la historia; en relación con este proceso dice:

...quién va a negar que la historia se considera desde diferentes perspectivas, que con los cambios de la historia cambian también los enunciados históricos sobre esa historia. La antigua triada –lugar, tiempo y persona– forma parte obviamente de la obra de un autor histórico. Si se modifican el lugar, el tiempo y la persona, surgen nuevas obras, incluso aunque traten o parezcan tratar el mismo objeto (...) Se añaden nuevas esperanzas: y se plantean preguntas nuevas a nuestro pasado que exigen reflexionar de nuevo sobre la historia, considerarla otra vez, volver a investigarla (Koselleck, 1992, pág. 173).

La articulación de la triada lugar-tiempo-persona se da primordialmente en el lenguaje, se hace plausible gracias a él; solo en él es posible la articulación de la identidad desde la que se enuncia el pasado. Ya sea para pensar una narración del pasado de un pueblo o nación, o para pensar la narración que un sujeto realiza de su propio pasado (del transcurrir de su vida), debe siempre tenerse presente que toda enunciación sobre un tiempo anterior está sujeta a modificaciones derivadas del presente desde el que se la enuncia: la historia y la memoria, como economías del tiempo pasado, construyen relatos re-significables. Pero, no por eso podemos renunciar a la traducción del pasado, a la posibilidad de que comprendamos los hechos, siempre y cuando se tenga en cuenta que los comprendemos desde nuestro presente. En relación a esto, Koselleck dirá

sobre la escritura de la historia que la “ciencia actual de la historia se encuentra entre dos exigencias que se excluyen mutuamente: formular enunciados verdaderos y admitir y tener en cuenta la relatividad de esos enunciados” (Koselleck, 1992, pág. 173). Así mismo, y como se citó anteriormente, Amar Sánchez dirá sobre la escritura testimonial que esta habita en “el cruce de dos imposibilidades: la de mostrarse como una ficción puesto que los hechos ocurrieron y el lector lo sabe (...) y, por otra parte, la imposibilidad de mostrarse como un espejo fiel de los hechos” (Amar Sánchez, 1990). Resulta difícil decir si las observaciones de Koselleck y Amar Sánchez nos hablan más de los registros literarios o de los históricos; a mi modo de ver, son pistas que nos conducen a los cruces de camino fascinantes en los que se encuentran la literatura y la historia, y nos llevan a preguntarnos cuál es realmente el límite que separa a la una de la otra.

La idea de que la narración de determinado sujeto contiene por antonomasia un sustrato de realidad mayor que cualquier otro (una mirada más objetiva) socava y traiciona las posibilidades de que la voz –su diferencia– de ese sujeto sea realmente reconocida. Muy por el contrario, reconocer la «discursividad», el carácter histórico, de toda enunciación puede catalizar la potencia del testimonio como un dispositivo para escribir una historia más incluyente, una que reconozca otras subjetividades históricas, es decir, su diferencia. Si se quiere incluir la interpretación histórica de otros sujetos ¿por qué pedirle a esa voz un grado de objetividad en el que se renuncia, precisamente, a su subjetividad? Tal aspiración, más que ingenua, es violenta, sobre todo porque en muchos casos esa «discursividad» no es reconocida como histórica al no estar emparentada con lógicas positivistas (que pretenden la objetividad y se anclan en la teleología del progreso) o con discursos estatistas (sujetos que, por ejemplo, no tienen como prioridad narrativa la relación que ellos y su lugar de enunciación guardan con un estado que se narra a sí mismo de determinada forma).

Me parece muy llamativo que en varios de los testimonios escritos que leí para la realización de este trabajo, el testimonialista tienda a ocultarse discursivamente en el relato: la narración queda en primera persona y la aparición de quien recoge el testimonio del informante se limita a un prólogo o introducción. Este es el caso, por ejemplo, de *Biografía de un cimarrón*, de Miguel Barnet (el primer texto latinoamericano reconocido como testimonial), y de *Mi nombre es Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, de Elizabeth Burgos-Debray (quizás el testimonio más citado y estudiado en América Latina). Esta determinación, por supuesto, guarda una relación directa con la agenda política, esbozada en el capítulo anterior, de los intelectuales interesados en recoger testimonios: abrir espacios de cauce para voces marginadas cuya interpretación de la historia no se ha tenido en cuenta; por lo tanto, está relacionado con una intención de transparencia, un intento por mantener lo más fielmente posible el relato recogido, intentar mantener el relato “original” evitando las intervenciones, las mediaciones. Considero que esta empresa no es necesariamente contraproducente siempre y cuando no se caiga en la trampa de la referencialidad señalada en los párrafos anteriores. Sin embargo, aunque me parece que el ocultamiento que los testimonialistas pretenden en estos casos da cuenta del interés por abrir espacios de expresión e interpretación a voces que no comparten sus privilegios, la potencia del testimonio como dispositivo para la escritura de la historia no se cataliza si no se tiene en cuenta un componente del proceso de escritura que, más que inevitable, es necesario y favorable: la mediación.

Esta, por supuesto, tiene que ver con la selección de las fuentes y el ordenamiento y disposición del material que se utiliza el historiador para “producir” la historia escrita. Koselleck dirá al respecto:

En el conocimiento histórico se trata siempre de algo más que lo que nos encontramos en las fuentes (...). Cada fuente o, más exactamente, cada fragmento que convertimos en fuente con nuestras

preguntas, nos remite a una historia que es algo más o algo menos que el propio fragmento, y, en todo caso, algo distinto. Una historia no es nunca idéntica a la fuente que da testimonio de ella. Si no fuera así, cualquier fuente clara y fluida sería ya la historia misma de cuyo conocimiento estamos tratando (...) Si una historia debe interpretarse económica o teológicamente no es, en principio, una cuestión del estado de las fuentes, sino una decisión previa de carácter teórico (...) Estrictamente, una fuente nunca nos puede decir lo que nosotros queremos saber (Koselleck, 1992, págs. 201-202).

Así como no se puede desconocer la favorabilidad de reconocer la subjetividad (la historicidad, la parcialidad) de quien narra un hecho vivido en el pasado (una narrativa personal, la referencia a la experiencia propia del tiempo pasado), tampoco podemos pasar por alto que el reconocimiento de la subjetividad (la historicidad, la parcialidad) del historiador es necesario si se le quiere dar validez al relato histórico que construye. Solo en el reconocimiento de su subjetividad se puede anclar el hecho de que su interpretación no es solo inevitable sino necesaria. El pasado solo puede hablarle al presente, y este se constituye en la medida de quien lo vive.

Pensar, de nuevo, en la importancia que el proyecto cultural del gobierno castrista jugó en la institucionalización del testimonio (y las formas en que se construye allí la «oficialidad» desde proyecto culturales) nos permite entender que no existe una fuente que contenga datos eternamente («a-históricamente») más verdaderos que otros; el que la historia sea narrada por un grupo o sujeto determinado no implica necesariamente que esa representación sea más “objetiva” ni más “real” que otra pues así como el juicio que se realiza a las fuentes que hablan del pasado depende de la posición desde la que, en el presente, se pretende escribir esa historia, también el pasado propio será contado desde los requerimientos personales de la situación presente. Esta cuestión guarda una relación íntima con el comentario que la filóloga catalana, Caterina Mercè Picornell, hace sobre la importante labor que desempeñó el grupo de Estudios Subalternos al señalar que las

fuentes que se consideran “no literarias”, digamos documentales o históricas, pero también –añado yo– «documentos» orales, deben estudiarse “como si fueran textos literarios” debido a que la constitución de estos estaba condicionada por la mirada del escritor, y el relato que en él se construye es una narración potencial, un relato siempre presto a ser “autorizado como «la verdad» histórica” (Picornell, 2011).

La historia es cambiante porque el pasado solo puede abordarse desde el presente; los datos que esbozan los hechos del pasado pueden ser tejidos bajo dos condiciones: un campo experiencial y un horizonte de expectativas; Koselleck llamará «contexto» a esta pareja de categorías. Con estas dos categorías se refiere Koselleck a las condiciones a las que se somete el relato gracias a quien escribe la historia (Koselleck, 1992, pág. 142). Cualquier relato histórico, determinado por la subjetividad (la parcialidad) de quien lo teje, depende, entonces, de un presente que se constituye entre la memoria sobre el pasado y el deseo del futuro. Por lo tanto, este está marcado por una intencionalidad: la interpretación de las fuentes y el ordenamiento del relato histórico depende no solo del pasado del historiador sino también de su deseo proyectado en el futuro, es decir, de las lógicas y discursos que pretende promover con el relato que teje. Si el problema de la escritura de la historia gira en torno a un problema metodológico (cómo disponer del archivo, cómo discernir, interpretar y articular los datos) en función de una intención, de una parcialidad, entonces en su estudio se juega una cuestión ética y política: cómo se construye el pasado y quién tiene derecho a narrarlo para cambiar o perpetuar el presente en función del futuro. Justo allí se ancla el reclamo del Grupo de Estudios Subalternos y del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos.

En *Hilando fino*, encontré la relación al postulado de Koselleck sobre «contexto» en una cita del *Diccionario del diablo*, de Ambrose Bierce, que sirve como epígrafe de la introducción. En el apartado se refiere al concepto de «pasado»:

Pasado, pequeña fracción de la eternidad de la que tenemos un breve y lamentable conocimiento. Una línea móvil llamada Presente lo separa de un periodo imaginario llamado Futuro. Estas dos grandes porciones de la eternidad, una de las cuales borra continuamente a la otra, son eternamente distintas. Una está oscurecida por la pena y el desengaño, la otra iluminada por la prosperidad y la alegría. El Pasado es la región de los sollozos, el futuro, el reino del canto. En uno se acurruca la Memoria, vestida con un sayal, la cabeza cubierta de ceniza (...) en la luz solar del otro vuela la Esperanza (Uribe, 2015, pág. XIII)

Si se tiene claro que la parcialidad es inevitable en el momento de referirse a hechos pasados – y que estos son siempre resignificables (tanto para las historias de vida narradas por el protagonista como para la historia tejida con metodologías historiográficas)– a los que se refiere desde el presente en función de un «futuro» ¿por qué pasar por alto el acto de mediación? ¿Por qué querer ocultarse como testimonialista? Aunque Pérez Oropeza considera que “los testimonios son mediatizados por la escritura que no corresponde al emisor real de los discursos, sino a un intermediario” (Jara & Vidal, 1986, pág. 26), yo considero que labor que desempeña el testimonialista lo convierte también en un emisor del discurso que se despliega en el testimonio a partir de la narración del testimoniante y el trabajo de María Victoria Uribe lo deja claro: no se puede relegar la labor del testimonialista a un simple compilador esperando mantener una ilusión de “inmediación” en el producto final con la intención de abrir canales para el cauce de voces silenciadas.

Quisiera ahora plantear otra relación homóloga, además de la señalada entre los postulados de Amar Sánchez y Koselleck, entre la escritura *histórica* y la escritura *literaria*. Al referirse al acto de producción de la historia, Koselleck cita a Françoise Fénelon: “la verdadera perfección de la

Historie, residía en su organización” (Koselleck, 1992, pág. 183); más adelante se refiere a un postulado de Johann Christoph Gatterer: “en definitiva, es la selección la que constituye una historia” (Koselleck, 1992, pág. 186). Así mismo, para plantear su capítulo “La lengua del relato”, de “Introducción al análisis estructural de los relatos”, Roland Barthes planteará desde la lingüística que “la frase, al ser un orden y no una serie, no puede reducirse a la suma de las palabras que la componen” (www.ustadistancia.edu.co, s.f.). Entonces, ya sea para la escritura *histórica* o la escritura *literaria*, no se trata simplemente de la sumatoria de datos o vocablos (respectivamente) con los que se construye un relato: depende de la búsqueda, discernimiento y distribución de un material. Desde este nivel primario entra en juego la mediación y, por lo tanto, estará presente desde la producción hasta la circulación del relato.

En muchos casos se ha alegado que en el proceso de escritura testimonial el testimonialista no cede la voz al testimoniante, sino que más bien se apropia de ella para utilizarla en función de sus intenciones. Alegar tal cosa implica que se cree en la posibilidad de que las intenciones del compilador no solo pueden, sino que además deben ser suprimidas en el proceso de escritura. Esta aspiración es ingenua si tenemos en cuenta que desde el momento mismo del encuentro entre testimoniante y testimonialista hay una decisión basada en una intención de las dos partes; la intencionalidad es precisamente lo que permite el encuentro y hace posible que el testimonio sea un dispositivo de denuncia o resistencia. Si, como dice Koselleck, las fuentes no nos dicen lo que debemos saber, la producción de la historia sería una aproximación crítica a las voces (las fuentes) con las cuales se teje el relato histórico. Sobre este tejido de perspectivas, en *Hilando fino* se plantea una metáfora del encuentro, que también podría ser el choque, de voces que «es» la historia. En *Hilando fino*, se hace evidente esta forma del encuentro que caracteriza a la historia

cuando se ve el acto de construir un relato histórico partiendo de tal variedad de registros discursivos, como ya se verá.

La omisión del factor de mediación, tanto del testimonialista (cuya elección y selección está determinada por su subjetividad, el presente del sujeto) como del testimoniante (cuyo relato está estructurado en función del presente porque los hechos del pasado han sido resignificados con el transcurso del tiempo), presenta dos problemas: primero, imposibilita el reconocimiento de la subjetividad en la que precisamente se ancla la lucha por el poder interpretativo de la historia, y, segundo, puede llevar al testimonio (y también a otras fuentes sujetas a tal omisión) a una idealización y, por lo tanto, a una pérdida de su potencial en las disputas por la construcción de la historia. Como pretendo exponer a continuación, la mediación puede ser reconocida como un factor favorable para la construcción del testimonio si no se busca ocultarlo o pasarlo por alto. Beverley, Yúdice, Jara, Sklodowska, López Baquero, Nance, Bartow, Ponce de León, entre muchos otros intelectuales que han estudiado el discurso testimonial, están de acuerdo en que es una herramienta útil para la denuncia de violaciones a los derechos humanos, así como un lugar desde el cual puede hacerse frente a la “historia oficial”. Por supuesto, no debemos renunciar a esa capacidad, pero para que ese potencial no sea minado, no podemos sucumbir a lógicas idealizadoras que se han venido exponiendo hasta el momento pues estas pueden terminar por sabotear el proyecto que se pretende con el discurso testimonial, sea cual sea este. Frente a lógicas como la homogenización de los sujetos femeninos y los sujetos subalternos, el acto de adjudicar a todo testimonio una función colectiva, caer en la trampa de la referencialidad y no reconocer el acto de mediación inmanente a todo proceso de escritura, *Hilando fino*, tiene mucho que decir.

El hecho de que María Victoria Uribe no pretenda ocultarse discursivamente en el texto que se teje es una de las cosas que más llamaron mi atención de *Hilando fino*: Además de explicar sus

motivos, sus intereses y su metodología (como Barnet y Burgos-Debray en sus prólogos), en numerosos apartes expone su lugar de enunciación, se posiciona frente a las narraciones, hace comentarios de cómo esas narraciones la permean a ella e, incluso, actúa con poca condescendencia al corregir ciertas intervenciones de algunas de las narradoras orales. Con estas y más herramientas teje un relato a partir de múltiples narraciones y registros.

Podría decirse que la mediación es, para Uribe, un proceso inevitable al momento economizar el tiempo pasado, de narrar la historia. Esto es evidente en la forma en que plantea su labor de testimonialista como un papel activo y visible en la construcción del texto. Los comentarios y las referencias teóricas escritas por Uribe que forjan la «localización» de los relatos recogidos ocupan gran parte del volumen; en ningún momento pretende Uribe desvanecerse para “permitir” que otros hablen, como si creyera que sin el acto de quien escucha el grito de quien habla del pasado no puede inscribirse en el presente. Tal encuentro implica un deseo, ya sea por hablar o por escuchar. Uribe establece la imagen del ángel de la historia, metáfora esbozada por Walter Benjamin en su novena tesis sobre el concepto de historia, como uno de los pilares para el desarrollo del libro debido a que considera que la mirada del ángel “es equiparable a la del investigador que indaga por las huellas de los hechos violentos del pasado, a partir de las narraciones que hacen los vencidos” (Uribe, 2015, pág. 15):

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él a un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en

sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Uribe, 2015, pág. 11).

Uribe se valdrá de otra metáfora en la que anclará tanto su perspectiva de La Violencia en Colombia como la razón por la cual considera necesario girarse a ver el pasado en ruinas que el progreso ha dejado a su paso (el giro, el habla y la escucha que brotan del deseo, un deseo de intercambio): es allí donde justifica su llamado a la necesidad remitirse a pasados que, por considerarse lejanos –perdidos– no se incluyen en las narrativas de memoria y olvido que hacen actualmente acompañamiento al proyecto actual de justicia transicional (Uribe, 2015, pág. 22). Además de esto, tejida entre estas metáforas está la razón que encuentra Uribe, en su función de testimonialista, para abordar este período desde la experiencia personal de mujeres que, siendo niñas, vivieron un tiempo de violencia tan descarnada:

Corremos y corremos con rumbo que nos parece ser el de la civilización, y cuando vamos a tomar la altura, hallamos que hemos estado andando sobre un témpano flotante. Solo la energía puede hacernos superar la violencia de las fuerzas que nos arrastran en sentido inverso del rumbo que queremos seguir (Uribe, 2015, pág. 55).

Luego, Uribe añade:

Lo que allí se insinúa es un movimiento que resulta contrario al del ángel de la historia, quien es empujado en contra de su voluntad por una fuerza externa a él mismo, el viento del progreso. En cambio, para quienes corremos buscando la salvación, el futuro parece existir bajo la forma de una promesa, la civilización; es más bien la barbarie, de la cual huimos, la que nos detiene y nos ancla a un pasado que no reconocemos como propio (...) Pensando en el caso colombiano, si el ángel de la historia transitara por entre las ruinas que dejó a su paso La Violencia, podría ser testigo de la catástrofe, mas no podría reclamar su representación porque dada la idiosincrasia que nos caracteriza como país desmemoriado,

nunca miraría hacia atrás y si lo hiciera, no reconocería como propio ese pasado que yace en ruinas. Solo buscaría salvarse y para ello tendría que zafarse del peso muerto que lo arrastra; pero, sobre todo, porque en su loca carrera poco le importarían los demás que también corren con él (Uribe, 2015, págs. 56-57).

Para Uribe, La Violencia es un periodo “quizá sobre diagnosticado por las ciencias sociales” y circundado por un “vacío de humanidad muy profundo” en el cual se encuentran encerradas numerosas memorias en ruinas, “sepultadas bajo inmensas capas de desmemoria y olvido” (Uribe, 2015, pág. 59). Pero, ¿cómo puede un periodo tan estudiado –sobre diagnosticado, como dice Uribe– encerrar tantas memorias desmembradas que se hallan sepultadas bajo montañas de olvido? Precisamente por el inmenso “vacío de humanidad” que lo circunda. Allí radica la necesidad de abordar estos espacios desde experiencias –lugares– no reconocidas como «históricas». Para estos fines, registros como el testimonial resultan sumamente fructuosos. Podría pensarse, por ejemplo, en el acto de «ficcionalización» en el acto testimonial, señalado por Amar Sánchez, gracias al cual se logra “dotar” de subjetividad a personas que bajo otros registros se pierden en el anonimato de las cifras o la abstracción extrema.

Es en el tejido de la «localización» que reconoce la subjetividad (gracias, en parte, a la “ficcionalización”) donde se hace posible el acto público de las memorias personales: la “tramitación” de los relatos testimoniales en el ámbito público permite que esas narrativas ejerzan formas de resistencia. Uribe se refiere a la sensación que tuvo al terminar la entrevista de una de las protagonistas de los relatos recogidos y de cómo encuentra allí un foco de esperanza dirigido hacia el futuro:

Cuando salí de su casa me invadió un profundo dolor, alimentado por la rabia y la impotencia, y me pregunté ¿qué clase de sociedad es esta que empuja a sus campesinos y líderes naturales a situaciones

tan desesperadas? (...) En la historia desconocida de estas mujeres sobrevivientes radica una posible razón de esperanza en el futuro, pues a través de sus voces hablan los miles de seres humanos que fueron aniquilados durante La Violencia y cuyos recuerdos descansan sepultados por montañas y montañas de olvido (Uribe, 2015, pág. 61).

¿En qué podría radicar ese foco de esperanza al que Uribe se refiere? Encuentro sumamente valiosa la noción de colectividad que se esboza en el apartado anterior. Allí las voces recogidas no pueden hablar «por» los muertos cuyas voces reposan –incansables– bajo “montañas y montañas de olvido” (esta imagen se hace aún más ensordecedora si se le emparenta con la acumulación de los cuerpos en las camas de los ríos o los montones de cuerpos sepultados en fosas comunes). La noción de colectividad en este caso se separa de la posibilidad de representatividad en el sentido en que unos hablan «por» otros para construir una masa amorfa que podría tomar por nombre, por ejemplo, el de «pueblo». Se trata de la imposibilidad de lograr la representatividad a cabalidad. Y, sin embargo, es gracias a la «tramitación» de las memorias de estas mujeres que la ausencia de los muertos se pronuncia; hablan los muertos porque no pueden hablar mientras sí logran hacerlo los sobrevivientes a través de cuya voz se pronuncia la ausencia que deja la presencia irrecuperable de las víctimas. Realizar el procedimiento de escucha de estas memorias y su «tramitación» promete, aunque no garantice, y pretende la no repetición de la barbarie que obligó a los vivos a callar y les permitió hablar únicamente a través de la voz de otros por medio de la *presencia* de la ausencia.

¿A qué me refiero con «tramitar» estas memorias? Juan Carlos Vélez Rendón, director del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, se refiere a la importancia de hacer públicas estas memorias individuales y el lugar del testimonio para ese procedimiento (Vélez

Rendón, 2003). Siguiendo el esquema de Paloma Aguilar Fernández, expuesta en su libro *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Vélez Rendón se refiere a cuatro tipos de memoria:

Las memorias autobiográficas o vividas son individuales, aunque se nutren de la memoria social. La memoria social o colectiva es ‘el recuerdo que una comunidad tiene de sí misma’, así como de ‘las lecciones y aprendizaje que, más o menos conscientemente, extrae de la misma’ (...) La memoria dominante es la ‘memoria pública, representada en los medios de comunicación’, y se diferencia de la memoria hegemónica, que es la que ‘prevalece en la mayor parte de la sociedad independientemente de las posibilidades de divulgación de que disponga’ (Vélez Rendón, 2003, pág. 33).

Siguiendo a Elizabeth Jelin, Vélez Rendón señala que el testimonio es una forma de sistematización de la memoria autobiográfica que contribuye a la conformación de la memoria social, pues “construye comunidad en el acto narrativo compartido”. ¿Cómo se logra esa «tramitación»? Pues precisamente gracias a la labor de «localización» que realiza el testimonialista a partir del tejido que realiza con los relatos recogidos. Esta inscripción de los testimonios posibilita la agencia de las memorias individuales sobre la(s) memoria(s) colectiva(s), que pueden o no ser dominantes, y que están en constante disputa e intercambio con la(s) memoria(s) hegemónica(s) dentro de las cuales, en la gran mayoría de los casos, se juega la escritura de la historia. “Así, se puede intuir, que en las memorias autobiográficas hay un aprendizaje político” (Vélez Rendón, 2003, pág. 33) que no se debe perder de vista al momento de pensar la modelación de los relatos históricos.

Uribe se refiere constantemente al silencio que embarga las circunstancias de La Violencia. Además del silencio inevitable que dejan los muertos tras de sí, existen el silencio que circunda las experiencias femeninas en una estructura social patriarcal (la falta de explicación de múltiples

coyunturas y la negativa a referirse a ciertos eventos de los que no se hablaron previamente) y el silencio a falta de un otro que pudiera escuchar esas experiencias:

Como pudimos conocer a partir de sus relatos, estas dos mujeres no tuvieron interlocutores, porque en la época en que fueron niñas no existían los necesarios espacios donde pudieran hablar de sus temas íntimos, de sus miedos y preocupaciones o de sus ilusiones. Fueron niñas que nacieron en condiciones económicas precarias, que hicieron parte de estructuras familiares patriarcales en las cuales los roles de las mujeres estaban predeterminados y sus voces condenadas al ostracismo (Uribe, 2015, págs. 255-256).

La potencialidad del testimonio reside en la posibilidad del encuentro y en el deseo de intercambio: encuentro testimoniante-testimonialista, encuentro en la tramitación de memorias personales en el ámbito público, conversación como forma de intercambio. Para Uribe, el testimonio se despliega en una relación dialógica, un proceso de inter-mediación, un encuentro:

Adriana Cavarero analiza detalladamente lo que implica que alguien narre nuestra historia, lo que, a mi manera de ver, plantea necesariamente el tema de la escucha y el carácter dialógico que implica narrar y escuchar. En este libro soy quien escucha a quienes narran su historia, pero también soy quien narra, porque después de escuchar las historias de las mujeres, les he dado una forma y las he puesto por escrito con mi propia voz. Sin embargo, son sus voces las que hablan, pues las entrevistas transcritas fueron revisadas y complementadas por parientes cercanos. Creo que es, en ese momento, cuando las historias adquieren un sentido, tanto para quienes las vivieron y las relataron como para quien las ha puesto por escrito (Uribe, 2015, pág. 4).

Uribe se refiere a lo que Cavarero ha llamado la *paradoja de Ulises*, que se manifiesta cuando se escucha la historia de la que se es protagonista en voz de otro. Cuando Ulises escucha el relato de su odisea en voz de un tercero no puede sino llorar porque solo entonces encontró el significado

de su experiencia, una que no había cobrado sentido aún. Más adelante añade Uribe que después de que Arendt se pregunta por el significado de una historia relatada “concluye que lo importante no es la acción, tampoco el agente, sino el significado de la historia que el agente deja tras de sí” (Uribe, 2015, pág. 101). En base a ello, podríamos asegurar que, además de la agencia pública de la «tramitación» que una memoria personal logra al entramarse con memorias colectivas, el relato experiencial y su «tramitación» permiten a los protagonistas establecer una relación con el pasado desde el presente para darse, así, un lugar en el mundo con la esperanza de un futuro que aún no existe. Estas dos agencias se pueden fraguar, en gran parte, gracias a la «localización» que realiza el testimonialista y que, a su vez, permite el encuentro; esto es, el tejido que se realiza hilando finísimo las múltiples voces que resuenan en la historia, y a las cuales se debe estar dispuesto a escuchar, labor que, a mi parecer, María Victoria Uribe lleva a cabo con amplia entrega, gran respeto y asombrosa destreza. Ese tejido, a lo que me he referido como «localización», es una forma de «mediación», pues el relato testimonial (que es en sí mismo una mediación del pasado personal de quien narra) se inscribe dentro de un marco y establece relación con otros postulados (los de otros testimonios, los de Benjamin, Felman, o la misma Uribe, los de los estudios académicos de La Violencia, etc.) para dar forma a otro relato: *Hilando fino*. Es también la «localización» lo que permite la «tramitación» de algunas memorias, como mencioné antes. En un apartado que lleva por título “Narrar al otro”, Uribe señala:

Esta manera de conceptualizar las posibilidades narratológicas que tienen las vidas de los seres humanos nos permite pensar en las historias de vida de otras personas no como una intromisión en su intimidad sino como un encuentro dialógico a partir de la necesidad que tenemos los seres humanos porque otros conozcan las vicisitudes de nuestra propia vida. (Uribe, 2015, pág. 100)

Uribe se vale de múltiples perspectivas, voces, para tejer el libro; elabora un entramado de diferentes «fuentes». Aunque constantemente señala que las protagonistas son las mujeres cuyos relatos se recogen en el libro, agradece a las “voces alternas” que también hacen parte del texto. Se refiere a las voces de mujeres que participan con sus voces en *Hilando fino* sin ser protagonistas, y a los esposos, hijos e hijas de las mujeres protagonistas que estuvieron presentes enriqueciendo y disputando los relatos, “(s)in sus comentarios y aportes, este libro no estaría completo” (Uribe, 2015, pág. XII). Es de notar, además, que, aunque hable de crisis humanitaria debido a que pretende deslindarse de caracterizaciones políticas que han prevalecido en la academia, se vale de documentos que han estudiado La Violencia académicamente “con el fin de ubicar el sentido de unas narraciones que constituyen el núcleo de este libro” (Uribe, 2015, pág. 1). Además, como se señaló previamente, se vale también de la metáfora de Benjamin para exponer la posición desde la que entrama el material y convierte en «fuentes» elementos de diferente naturaleza para construir un solo relato: el proceso de la historia como un silenciamiento de las víctimas debido al cual La Violencia, a su forma de ver, se constituye como una catástrofe para la historia.

Además, cita teorías psicoanalistas, testimonios del holocausto judío y relecturas de la metáfora del ángel de la historia, entre otros elementos, para analizar las implicaciones que tiene la relación dialógica con la que caracteriza al testimonio y darle, así, “sustento teórico a los testimonios de las dos mujeres campesinas que narran sus vidas en los capítulos quinto y sexto de este libro”. En estos dos capítulos se recogen las historias de Leonor y Teresita, dos campesinas que vivieron La Violencia siendo unas niñas.

En el quinto capítulo se encuentra la narración de Leonor:

una niña que vivió entre los “limpios” del sur del Tolima y cuya vida ejemplifica a la mujer combativa y valiente que no se dejó doblegar por La Violencia que la circundó en todo momento. Su

trayectoria vital transcurre entre el sur y el suroriente del Tolima, el Magdalena medio, el Caquetá, y nuevamente el sur del Tolima (Uribe, 2015, pág. 6).

En el sexto capítulo aparece la historia de Teresita:

una campesina liberal quien, a raíz del asesinato de su hermano y de otros hechos violentos tuvo que presenciar, se volvió comunista. Teresita narra sus experiencias desde su posición de madre, como líder y como compañera de un connotado dirigente agrario. Su relato es único y personal, y lo que cuenta no deja de tener tintes épicos y trágicos. La azarosa trayectoria de su vida traza un extenso círculo que va desde el oriente del Tolima hasta Caldas, transcurre posteriormente en Meta y retorna nuevamente al oriente del Tolima, donde se originó (Uribe, 2015, pág. 6).

Capítulo 3: Hilando fino, el lugar del testimonio en la escritura disyuntiva del relato nacional

En su texto *Diseminación*, Homi K. Bhabha, señala que la “nación llena el vacío dejado en el desarraigo de las comunidades y las familias, y transforma esa pérdida en el lenguaje de la metáfora”. Siguiendo algunos de los postulados planteados por Benedict Anderson en el libro *Comunidades imaginadas*, Bhabha se refiere a la nación como un relato, un artefacto cuya naturaleza es metafórica. En la introducción de su libro, Anderson dice:

Mi punto de partida es la afirmación de que la nacionalidad, o la “calidad de nación” –como podríamos preferir decirlo, en vista de las variadas significaciones de la primera palabra–, al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular. A fin de entenderlos

adecuadamente, necesitamos considerar con cuidado cómo han llegado a ser en la historia, en qué formas han cambiado sus significados a través del tiempo y por qué, en la actualidad, tienen una legitimidad emocional tan profunda (Anderson, 1993, pág. 21).

Anderson se refiere a la necesidad de entender la nación más en la categoría de la religión que en las de fascismo o liberalismo y luego dice:

con espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación como una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.

Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán si quiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión (Anderson, 1993, pág. 23).

Que la nación sea una comunidad imaginada, depende para Anderson de una relación horizontal que sus integrantes guardan unos con otros: un “tiempo visual homogéneo”, lo llamará Bhabha (Bhabha, 2002, pág. 177). Por lo tanto, la cohesión de esta comunidad –fundada, por supuesto, en el sentimiento de pertenencia– depende de la imaginación homogénea de los otros sujetos que son «imaginados», sin ser conocidos, como parte de la nación a la que se pertenece. Aunque considero que las dificultades que esta percepción acarrea son evidentes en muchos casos, podríamos mencionar, por ejemplo, la dificultad que existe para reconocer –y, por lo tanto, para diagnosticar– las adversidades o los privilegios de otros sujetos que, en teoría, están amparados bajo la misma regla (digamos ley o constitución), o imaginamos que deberían estarlo (aun cuando esa regla no signe a todos los sujetos nacionales de la misma forma). Así mismo, si pensamos en las repúblicas democráticas, podríamos preguntarnos por la distancia que existe entre la escritura de una constitución nacional y la implementación, la plausibilidad, de la misma: en el juego de esta implementación se hace evidente que la nación como relato –y la nacionalidad como categoría

para los sujetos—, al estar condicionado por numerosísimos artefactos y prácticas culturales, está delimitada también por otras categorías, forjadas también dentro de relatos: la vida en el espacio nacional está signada también por la raza, el sexo, el género, la clase, etc.

Es justo allí, en la densidad de la cultura, donde se pueden percibir numerosas contradicciones. Dentro de ellas, la dificultad para escribir la nación, una comunidad que, como se muestra en la paradoja señalada por Anderson (Anderson, 1993, pág. 22), mantiene un universal (el signo de la nacionalidad, la certificación de pertenencia) que no se corresponde con la “particularidad irremediable de sus manifestaciones concretas” (la experiencia que quienes viven la nación guardan con su regla o su ley); dentro de un Estado democrático hay sujetos signados por categorías que los excluyen total o parcialmente de ciertos derechos. A pesar de ello, esta se mantiene más o menos cohesionada. En relación con este desfase, Anderson señala que la nación se imagina como comunidad:

porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas se maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas (Anderson, 1993, pág. 25).

Por supuesto, la cohesión no depende únicamente de la «imaginación» de los *compatriotas*, además, se necesita de la «imaginación» de la historia que, por tradición, nos une a esa comunidad, y, así, a los compatriotas imaginados. La imaginación de aquellos integrantes que no conocemos requiere de un grado de homogenización (de esto se trata la fraternidad horizontal de la que habla Anderson), así como la consolidación de la pertenencia a esa comunidad depende, en gran parte, de imaginar el pasado del espacio nacional, es decir, de articular ciertos hechos en el pasado

nacional mientras que se olvidan u omiten otros sucesos que dificultarían la identificación con ese proyecto de nación. Esto no implica que no se recuerden las masacres, las guerras, la represión o la esclavitud, sino que estos sucesos no se articulan en la formulación del presente del espacio nacional (no es únicamente la obligación de olvidar sino la obligación “de olvidar recordar”, dice Bhabha): la existencia de la nación necesita tanto del espacio horizontal –tiempo visual homogéneo, imaginación de los otros sujetos que conforman el «pueblo»– como del olvido –lo que nos remite a la escritura de la historia, es decir, a la economización del tiempo pasado dentro del espacio nacional en función del «lugar» presente y futuro de nación:

Mediante esta sintaxis del olvido (o de la obligación de olvidar), la identificación problemática de un pueblo nacional se hace visible. (...) Estar obligado a recordar (en la construcción del presente nacional) no es una cuestión de memoria histórica; es la construcción de un discurso en la sociedad que *performa* el problema de totalizar el pueblo y unificar la voluntad nacional. Ese extraño tiempo de olvidar (olvidar de recordar) es el lugar de la “identificación parcial” inscrita en el plebiscito cotidiano que representa el discurso performativo del pueblo. (...) Verse obligado a olvidar se vuelve la base para recordar la nación, poblarla de nuevo, imaginar la posibilidad de otras formas contendientes y liberadoras de la identificación cultural (Bhabha, 2002, pág. 197).

II

Como se mencionó previamente, la cuestión del olvido y el acto de recordar con relación al proyecto nacional están en completa relación con la escritura de la historia, pero, ¿cómo hacerle frente al «olvido» que permite esa “identificación parcial” con el espacio nacional sin importar las grandísimas contradicciones que su misma existencia dicta? En la introducción de *Hilando fino*, Uribe hace una crítica a la política del olvido (no necesariamente como un acto de eliminación sino como un proceso en el que no se articulan ciertas memorias en la escritura del presente

nacional, como ya se dijo) en el tratado de paz que el estado colombiano firmó con las FARC antes del plebiscito del dos de octubre de 2016:

Las narrativas sobre memoria y olvido que acompañan a la justicia transicional, y que por estos días están de moda en Colombia, no incluyen en sus análisis las memorias de La Violencia con el peregrino argumento de que son demasiados años para tener en cuenta. Sí, son demasiados años pero ¿cómo puede un país como Colombia, que intenta reinventarse después de una larga y dolorosa guerra, hacer caso omiso de esas memorias cuando sabemos que La Violencia fue la partera de nuestra historia reciente? (Uribe, 2015, pág. 22).

Hacia el final del libro, Uribe se refiere de nuevo a la metáfora del ángel de la historia: “quiero interpelar al ángel a partir de aquellas voces que sí logramos oír: las de Leonor y Teresita, especialmente, porque son voces apenas audibles en la trama narrativa que existe sobre La Violencia en Colombia” (Uribe, 2015, pág. 255). Luego dice:

Como vimos en el tercer capítulo, la metáfora sobre la historia que nos plantea el ángel de Benjamin requiere necesariamente de dos gestos: una mirada concernida hacia atrás, hacia las ruinas del pasado que van quedando esparcidas, y un reconocimiento de ese pasado en ruinas como propio. En el caso colombiano, estas dos condiciones son problemáticas, porque La Violencia ha sido olvidada por la mayoría de los colombianos, que desconocen sus causas y poco indagan por sus consecuencias. Sus contenidos atroces nunca se socializaron y su simbolización ha sido muy incipiente. Fuera de los sobrevivientes y de los investigadores que la han estudiado, ¿quién en Colombia reconoce ese pasado en ruinas como algo propio? (Uribe, 2015, págs. 258-259).

En el llamado de María Victoria Uribe a reconocer el pasado de La Violencia como propio está la clave para entender por qué considera importante en este momento de la historia del país recoger y leer historias de mujeres que narran sus vidas dentro de una convulsión social rural causada por

el recrudecimiento de la violencia en el campo después de El Bogotazo; todos estos sucesos transcurridos antes de la fundación de las FARC-EP, en 1964. ¿Por qué no remitirse a las víctimas de las guerrillas comunistas o a las de los grupos paramilitares? No sobra señalar que los testimonios que se refieren a las acciones de estos grupos armados son muy numerosos en el país. ¿Por qué volver a las violencias que ya no son consideradas «actuales» como sí lo son, por ejemplo, el narcotráfico, las guerrillas activas del país o las bandas criminales (BACRIM)?

A la luz de las observaciones de Bhabha sobre el olvido como un elemento fundamental para la cohesión del relato nacional podemos entender el proyecto de *Hilando fino* como un intento por dar cuenta de algunas de las problemáticas que tiene el proyecto de escritura de la nación moderna. Pensemos, por ejemplo, en los factores, sucesos, grupos y sujetos que tuvieron que ser omitidos para que el proyecto del Frente Nacional pudiera instaurarse. No podemos pasar por alto tampoco que a pesar de las numerosas revisiones que se le ha hecho al periodo de La Violencia y a las consecuencias del Frente Nacional, este último suele pensarse como un momento de conciliación del pueblo colombiano en el que el poder logró alternarse bajo la lógica de la representación bipartidista. Existen muchos casos en la actualidad en los cuales para referirse a las acciones históricas de guerrillas como las FARC, el ELN o el EPL –y el posible cauce que podría tener el conflicto con ellas– se omiten muchos de los factores, grupos y sujetos que influyeron y condicionaron esas acciones, y que, a la luz de proyectos como el de *Hilando Fino*, deberían ser tenidos en cuenta.

Las omisiones y simplificaciones también suelen estar presentes en la forma en la que se habla de las acciones bélicas y políticas de grupos de derecha. En muchos casos, la narración termina completamente condicionada por partidismos, y rencillas dicotómicas, que llevan a pasar por alto responsabilidades directas e indirectas, e incluso a negar ciertos hechos históricos y muchas

experiencias personales. Los testimonios incluidos en *Hilando fino* son narraciones en las que se muestran muchas de las complejidades del funcionamiento del tejido social bajo el signo de La Violencia y buscan escapar a las lógicas simplificadoras y «homogenizadoras» enfocadas en el partidismo que caracterizan la enseñanza del fenómeno, por ejemplo, en la educación primaria y secundaria del país. Más adelante en este capítulo analizaré brevemente las políticas del ministerio de educación nacional en torno a la pedagogía de la historia nacional, ¿qué formas de referirse al pasado predominan y cuáles sujetos pueden ser reconocidos como actores dentro de él y participar de su interpretación?

Trabajos como *Hilando fino* contribuyen a la complejización de la narrativa nacional. Si la perspectiva histórica hegemónica que sustenta la identificación parcial se construye bajo el signo del historicismo y el estatismo como únicas formas de identificación y reconocimiento en el espacio nacional, entonces son los relatos que se niegan a brillar bajo ese signo los que pueden hacerle frente al olvido y la omisión que sostienen el relato nacional. Quizás a esa complejización es a la que se refiere Jacques Rancière (2011), en su texto *Políticas de la literatura*, al señalar que una de las potencias políticas de la literatura, que se funda en la alteración de un régimen compartido de percepción, es la de la «democracia molecular», que se encargaría de descolocar las lógicas «molares» que servirían a la perpetuación de ciertas formas de percepción que sirven como base para el statu quo: “(p)odríamos traducirlo en términos de Deleuze: la igualdad novelesca no es la igualdad molar de los temas democráticos, sino la igualdad molecular de los microsucesos, de las individualidades que no son individuos sino diferencias de intensidad” (Rancière, 2011, págs. 47-48). Podría decirse que la «democracia molecular» se refiere, entonces, al dislocamiento de lógicas simplificadoras que insertan las representaciones del funcionamiento del tejido social en macro-relatos (en explicaciones «molares» del movimiento social, digamos, más evidentes

debido al régimen de percepción que impera) así como al reconocimiento de las subjetividades que en los relatos «molares» solo pueden ser incluidos por medio de un vacío, una omisión o una abstracción. En el caso «molar» del relato nacional colombiano podríamos hablar del acto de adjudicar a La Violencia una causa unidireccional (señalar a los liberales o a los conservadores como culpables “originales” del conflicto mientras se niegan responsabilidades propias), el acto de homogenizar a los participantes del conflicto armado (un poblador civil, aunque no lo declare, está con un bando o colaboró con alguno de ellos por las mismas razones que otro poblador; un campesino que vive en zona de influencia guerrillera es guerrillero; todos los guerrilleros fueron o son bandoleros), o el acto de simplificar las razones de un conflicto tan complejo como el de La Violencia. Estas narrativas «molares», que son más fácilmente digeribles y apelan a la afectividad y a la identificación, mantienen en pie odios políticos mientras niegan las consecuencias sobre las víctimas históricas y las múltiples razones que sirvieron a muchas de ellas para actuar de determinada forma (es desde estas consignas que proyectos como la justicia transicional se ven truncados).

Aunque Rancière (2011) utilice estos términos para referirse a las potencias de la literatura como disciplina y como acto, considero que la búsqueda o gestión de una «democracia molecular» no se limita a la práctica literaria –ni a su objeto–, por lo que podría extrapolarse a los actos de interpretación de la realidad: una mirada sobre el mundo y con una aproximación a sus fenómenos. Por lo tanto, creo que, además de los proyectos que buscan dar cuenta de la complejidad de las interacciones en el tejido social, también allí se podría hablar de la capacidad que María Victoria Uribe defiende de las metodologías antropológicas frente a la disciplina histórica: las aproximaciones antropológicas buscan las formas en que un sujeto social experimentó un hecho y de qué formas da cuenta de esa experiencia en un marco social colectivo, por ejemplo, en los

residuos del lenguaje (las palabras no articuladas, las interrupciones) y en las convenciones de la metáfora (estudio de relaciones moleculares); mientras que los relatos históricos de naturaleza «molar» suelen promover lógicas historicistas que, en muchos casos, y bajo proyecciones de carácter teleológico y estatista, reducen las experiencias históricas a la conjunción sucesiva de hechos, fechas e incluso motivaciones unívocas (análisis de «molaridades»).

Para Rancière (2011) hay una relación sumamente significativa entre el régimen de significación de las palabras y el régimen de visibilidad de las cosas; es por esto que la alteración del régimen de percepción puede cambiar las posibilidades de sujetos y voces que no han sido escuchados: “No se trata de una influencia social irresistible, sino de un nuevo reparto de lo sensible, de una relación nueva entre el acto de la palabra, el mundo que este configura y las capacidades de aquellos que pueblan ese mundo” (Rancière, 2011, pág. 29). Por lo tanto, el potencial político de la literatura reside en la distribución de la percepción del espacio que se habita. Dejando de lado la discusión sobre si el testimonio es literatura, historia o periodismo, podríamos decir que a un objeto como *Hilando fino*, como un texto de carácter testimonial, podría adjudicársele la misma potencia que Rancière señala en la literatura, aunque, por supuesto, bajo otras condiciones: la redistribución de lo sensible. A mi modo de ver, aquí reside una de las formas en que un texto testimonial puede ser un dispositivo favorable para la lucha por los derechos humanos o una forma para resistirse a los despliegues de una historia oficial.

Existen numerosos proyectos realizados en el país que buscan también la “complejización” de la historia nacional en función de un cambio en las condiciones de la población civil. Quisiera referirme a dos de ellos. Se trata de proyectos que fraguan su empresa por medio de diferentes métodos con los fines de proponer el reconocimiento de la participación de la población civil, los grupos armados y el estado en el conflicto armado, y de acompañar procesos de justicia y, en el

segundo caso, de reparación. El primer caso se trata del informe *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social*, escrito por el sacerdote Germán Guzmán Campos, con colaboraciones como las de los sociólogos Orlando Fals Borda, Eduardo Umaña Luna y la del sacerdote y sociólogo Camilo Torres, entre otros. El libro fue publicado en 1962, en pleno funcionamiento del Frente Nacional. El libro consta de dos tomos publicados con una diferencia de dieciocho meses y busca estudiar las causas y consecuencias de los procesos sociales del periodo histórico colombiano llamado La Violencia. En el prólogo del primer tomo, Fals Borda explica que este proyecto se llevó a cabo con el fin de elaborar un:

...trabajo sistemático de síntesis sobre la violencia que sirviera no solo como documental histórico-político del disolvente proceso para el escarmiento de las presentes y futuras generaciones de colombianos, sino como documentación empírica de un proceso de desintegración y reorganización social que en muy pocos casos en países del mundo se han desarrollado con la intensidad y acerbidad del nuestro. Con este fin la Fundación de la Paz comisionó a la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional para que hiciera un primer intento, fruto del cual es la presente monografía (Guzmán, *La Violencia en Colombia Tomo I*, 1980, pág. 16).

El proyecto buscaba otra forma de construir y analizar la historia nacional y el tejido social, una que se valiera de metodologías y fuentes que hasta el momento no habían sido suficientemente utilizadas. En relación con las motivaciones del proyecto, Fals Borda cita a Guzmán:

la nación carece de la noción exacta de lo que fue la violencia: ni la ha sopesado en toda su brutalidad aberrante, ni tiene indicios de su efecto disolvente sobre las estructuras, ni de su etiología, ni de su incidencia en la dinámica social, ni de su significado como fenómeno, y mucho menos de su trascendencia en la psicología del conglomerado campesino; ni de las tensiones que creó, ni de la crisis moral que presupone, ni del enjuiciamiento que implica a los dirigentes de todo orden, ni del llamado que formula a una permanente, eficaz y serena meditación del problema que plantea. En

parte se debe a esto a que la bibliografía sobre la violencia ha echado por el atajo de la escueta enumeración de crímenes nefandos con inculpaciones partidistas o de la fácil casuística lugareña vertida en novelas que no han logrado todavía la total dimensión interpretativa del fenómeno. Quizás están inmaduros los aportes para la obra definitiva (Guzmán, *La Violencia en Colombia Tomo I*, 1980, pág. 14).

En este proceso de “analizar fría y objetivamente el fenómeno de la violencia en Colombia” (Guzmán, *La Violencia en Colombia Tomo I*, 1980) se encuentra también la “Comisión investigadora de las causas actuales de La Violencia”, nombrada en 1958 por la junta militar de Gobierno “con el encargo de visitar las zonas afectadas, constatar los problemas y necesidades de las gentes e informar al gobierno para establecer las bases de una nueva y más racional acción oficial” (Guzmán, *La Violencia en Colombia Tomo I*, 1980, pág. 15). En este proyecto participó el padre Germán Guzmán y gran parte del material recogido nutrió el trabajo de *La Violencia en Colombia*.

En segundo lugar, quisiera mencionar el documental *No hubo tiempo para la tristeza*, que recoge hallazgos del informe *¡Basta ya! Colombia. Memorias de guerra y dignidad*, presentado por el Centro Nacional de Memoria Histórica en 2013, y cuyo fin era similar al de la “Comisión investigadora de las causas actuales de La Violencia”. Vale la pena señalar que este proyecto, publicado décadas después del proyecto *La Violencia en Colombia*, tiene diferencias metodológicas sustanciales con este otro y se emparenta un poco más con el proyecto de María Victoria Uribe. El trabajo llevado a cabo por Guzmán y Fals Borda, se realizó bajo el amparo de la recién fundada Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, año de 1959. En este marco histórico, en el estudio de las matrices sociales, el lugar predominante de análisis fue “ocupado por las estructuras” (Sarlo, 2005, pág. 22) debido a que se pretendía un estudio

científico que pudiera arrojar diagnósticos en relación a la estructura social y económica del país para proponer soluciones, así mismo, estructurales del problema. En relación con la “ciencia de la sociología”, permeada por las propuestas del estructuralismo francés, dice Fals Borda en el prólogo del primer tomo:

... muchos hombres de las ciencias exactas, físicas y naturales encuentran un mayor reto para sus fértiles mentes en los fenómenos multicausales y en las variables complejas que son el pan cotidiano del sociólogo, y que a la sociología han tomado aun en el ocaso de sus vidas. Si en alguna ciencia se encuentra hoy la frontera del conocimiento, ella puede ser la sociología. Su promoción, por lo mismo, debería satisfacer a los científicos y críticos más exigentes y ayudar a resolver muchos de los problemas pequeños y grandes que afectan a diario a toda la sociedad (Guzmán, *La Violencia en Colombia Tomo I*, 1980, pág. 12).

Sobre el proyecto *No hubo tiempo para la tristeza*, podría decirse que se encuentra anclado históricamente después del giro epistemológico expuesto en el primer capítulo y al cual se refieren Beatriz Sarlo en los capítulos iniciales de *Tiempo Pasado* y Pablo Sandoval en la introducción de *Repensando la subalternidad: Miradas críticas sobre/desde América Latina*. Podría decirse que aquí prima el enfoque antropológico que Uribe defiende frente a la teleología del historicismo y las búsquedas del positivismo, pues en este caso no se pretende la elaboración de un diagnóstico científico sino un abordaje del fenómeno de la Violencia de los años noventa y dos mil en Colombia desde la experiencia de victimización y resiliencia de las víctimas del conflicto armado, para lo cual se enfatiza en los testimonios personales que de por sí “diagnostican” el tejido social, más que en un estudio veredictivo. Lo que sí está claro es que los dos buscan la forma de complejización, de pluralización, del relato que narra la violencia en el país. Tanto *Hilando fino*, como *La violencia en Colombia* y *No hubo tiempo para la tristeza*, se valen de recursos que se

desligan de las formas “convencionales” que, desde el historicismo, escriben la historia, a la vez que sirven como dispositivos para hacerle frente a una historia oficial que pretende omitir sucesos y responsabilidades por medio del olvido y la falta de reconocimiento.

Sobre la metodología empleada en *La violencia en Colombia*, dice Fals Borda:

En general, se emplearon ocho técnicas de investigación, todas adaptadas a las circunstancias peculiares y muchas veces difíciles del fenómeno estudiado:

1. Experiencia personal del investigador durante varios años sirviendo en las áreas azotadas por la violencia, observando y tomando nota de los acontecimientos en varias comunidades.
2. Reconocimiento directo en automotor, a caballo y a pie de las áreas afectadas por la violencia, efectuando entrevistas dirigidas con los campesinos lugareños y volando detenidamente en helicópteros del gobierno sobre el terreno devastado.
3. Entrevistas dirigidas con jefes guerrilleros y sus seguidores, en el propio terreno de sus acciones, con dirigentes políticos y religiosos locales y con jefes militares.
4. Entrevistas dirigidas con los exiliados por la violencia que viven en ciudades de varios departamentos, y con presos sancionados por motivo de orden público, que se encuentran en diversas cárceles.
5. Investigación histórica y de archivos (algunos privados), incluyendo los de juzgados, inspecciones, ministerios y estados mayores, y análisis de los informes rendidos por los equipos de recuperación en el Tolima al terminar la Misión de Paz en 1960.
6. Estudio de fuentes secundarias, como ensayos, novelas y artículos sobre la violencia que se han publicado periódicamente.
7. Análisis estadístico de diversas series de datos.

8. Documentación pictórica y cartográfica y recolección de elementos culturales empleados en la violencia. (Guzmán, *La Violencia en Colombia Tomo I*, 1980, pág. 18).

En *Hilando fino*, podemos encontrar también trabajo de campo (punto 1 y 2), inclusión de testimonios «directos» de los participantes de los hechos (punto 3 y 4), análisis y contraste de fuentes históricas y de archivo (punto 5) y análisis y crítica de estadísticas (punto 7). Además, existe, por un lado, una especie de diagnóstico sobre el fenómeno y, por otro, una propuesta sobre las acciones a tomar para darle otro cauce al conflicto armado. Estos dos elementos están presentes también en *La violencia en Colombia*, aunque no explícitamente en *No hubo tiempo para llorar*. Retomando las ideas de Anderson y Bhabha sobre el olvido (escritura de la historia, olvidar recordar) y la homogenización (perspectiva horizontal de la nación), expondré algunas de las formas en las que *Hilando fino* pretende una narrativa que podría enmarcarse en el proyecto de «democracia molecular» si se pone de frente al historicismo o a un relato nacional oficial, generalmente de naturaleza «molar».

María Victoria Uribe se remite a Félix Reátegui, quien habla de “estructuras heredadas de percepción”, para referirse al olvido: “...la memoria no es necesariamente un conjunto de enunciados sobre hechos concretos, sino un conjunto de disposiciones, asentadas en una colectividad, que orientan a las personas a percibir los hechos de un cierto modo” (Uribe, 2015, pág. 106). Luego, se refiere al carácter cotidiano de la violencia en las zonas rurales azotadas por las guerrillas, la policía, las bandas, etc.; plantea una comparación de la naturalidad de estos sucesos con la normalidad (la normalización) del paisaje o el clima, para señalar que las estructuras heredadas de percepción terminaban por naturalizar la violencia y normalizar las atrocidades de las masacres, la mutilación, la persecución, la violación, etc., de tal forma que estos fenómenos terminaban siendo vistos como inevitables: “...el olvido, según Reátegui, no sería otra cosa que

una memoria de cuyas fuentes u orígenes no somos enteramente conscientes, porque ha sido presentada con éxito como una versión natural del pasado” (Uribe, 2015, pág. 107). Repensar el “mismo” pasado, volver a él de otras formas, posibilita (aun cuando no garantice, y eso debe mencionarse) dislocar las “formas heredadas de percepción”, de tal forma que sucesos catastróficos del pasado podrían ya no parecerse inevitables. *Re-estructurar* el pasado por medio de la narración nos permite, también, anclarnos de otras formas en el presente. ¿No se trata esta observación de un llamado a la redistribución de lo sensible?

En este punto, es necesario señalar que el gesto del ángel de la historia al que Uribe se refiere constantemente entra en juego con la construcción del relato nacional y sus afectividades en las mismas dos esferas a la que me he venido refiriendo: la del olvido (la construcción de la historia) y la de la homogenización (percepción horizontal del espacio-nación). En el primer caso tiene que ver con girarse, como el ángel, a reconocer las ruinas del pasado, y en el segundo caso tiene que ver con la complejización de una historia –que nace en el acto de girarse– en la que se articulan las identificaciones con la nación. Metafóricamente, Uribe se pregunta cómo seguir “hacia adelante, o hacia arriba” si el peso de la barbarie de la historia que no queremos ver sigue atándonos a un pasado que no somos capaces de reconocer, y por el cual, alega Uribe, nos cuesta forjar un porvenir más favorable. En *Hilando Fino* la salida a la dificultad radica en el reconocimiento del pasado en su complejidad y de los hilos que nos atan a los hechos transcurridos y a las experiencias no tramitadas en el pasado:

Una memoria fidedigna de La Violencia tendría que permitimos escuchar el sonido de las cadenas que arrastraban las volquetas que en su recorrido nocturno por algunos municipios del Tolima; tendría que sintonizarnos con las penurias de las largas marchas hacia lo desconocido que emprendían los campesinos al desplazarse. Quizá si escucháramos esos sonidos ya apagados y sintiéramos el

terror que estremeció a tantos campesinos al ver venir la muerte, nuestra mirada podría volverse hacia atrás y, a la manera del ángel, reconocer como propias las ruinas de La Violencia (Uribe, 2015, pág. 259).

En primer lugar, quisiera referirme a las narrativas personales, íntimas. Para Uribe (2015), es evidente que tanto el acto de recordar el pasado personal como el acto de narrarla en circunstancias diferentes a las predominantes en el momento en que tuvo lugar ese pasado contribuyen a la «desnormalización» de las condiciones que dieron paso a eventos terribles, tales como los expuestos en los testimonios que se incluyen en *Hilando fino*. Uribe se refiere a la falta de interlocutores que las mujeres de La Violencia experimentaron, de tal forma que no tuvieron con quién socializar sus experiencias; hubo una falta de conceptualización que llevó al padecimiento de algo que parecía inevitable e irremediable, normal y natural. Frente a esto, el acto dialógico que, para Uribe, define al testimonio (la reciprocidad de los actos de narrar y escuchar), permite repensar el pasado no “tramitado” por medio de la narración y el intercambio. Dicho de otra forma, las “estructuras heredadas de percepción”, eso que permite la normalización y la perpetuación de los actos de violencia, pueden llegar a dislocarse si el recuerdo es revivido bajo formas que le permitan al recuerdo dotarse de un nuevo significado. Podría decirse que se logra una redistribución de lo sensible. Este aspecto juega un papel fundamental en el desarrollo de *Hilando fino*; cito uno de los epígrafes utilizados por Uribe y que pertenece a Bertolt Brecht: “No aceptes lo habitual como natural. Porque en tiempos de desorden, de confusión organizada, de humanidad deshumanizada, nada debe parecer natural. Nada debe parecer imposible de cambiar” (Uribe, 2015, pág. 255).

A mi parecer, el acto de girarse para ver las ruinas de la historia –que sirve a Uribe como metáfora para plantear algunos de los objetivos de su proyecto– se relaciona con el objetivo de *La*

Violencia en Colombia. En el segundo tomo del informe, Fals Borda señala que el libro, que, como ya se explicó antes, recogió material histórico de diversas fuentes –con el fin de girarse para reconstruir con mayor amplitud un tiempo pasado, sus hechos y sus causas–, buscaba:

dar una campanada de alerta en relación con la violencia, para que una vez advertida la dinámica de la misma y sus dramáticas consecuencias, se produjera por lo menos una plataforma de acción para combatirla con armas más efectivas y racionales que las empleadas hasta entonces. Se esperaba que los dirigentes nacionales y los políticos de todos los partidos aceptaran la cuota de responsabilidad que en el libro se destaca como de todos los colombianos, sea por acción o por omisión, y sin distinciones de partido, de grupo o de institución (Guzmán, *La Violencia en Colombia Tomo II*, 1980, pág. 14).

Girarse, entonces, para reconstruir el pasado de tal forma que sus otras voces –experiencias, vidas, perspectivas, historias, etc.– sean respetadas como participantes de una «historia» que puede llamarse propia –principio para ejercer la «democracia molecular» en el relato nacional– es un acto que, para Fals Borda, puede llevar a asumir las responsabilidades en el conflicto. Lo que se busca es cambiar la percepción de la historia por medio de su complejización –de la instauración de su «molecularidad»– con el fin de cambiar las acciones presentes que se basan en ese pasado (en una historia) para imaginar el porvenir; así se puede favorecer la elaboración de herramientas más efectivas para evitar la repetición de atrocidades en el futuro: confrontar, de forma crítica, otras experiencias y perspectivas sobre determinada historia con las propias nos permite cambiar la percepción que tenemos sobre ella, evaluar otras posibilidades. A mi parecer, el hecho de que Uribe recurra a registros y formatos tan variados como los que constituyen a *Hilando fino*, tiene que ver con ese acto de confrontación; allí reside la metáfora sobre la compleja escritura de la historia. Este acto de confrontación implica reconocer esa complejidad, la cantidad

de voces y deseos que pujan y pugnan por darle forma al pasado para soñar el futuro. ¿Será posible soñar con alguna forma de conciliación? ¿Existe para la democracia colombiana la posibilidad de una conciliación entre la grandísima heterogeneidad de los cuerpos que tiran de los hilos del relato que «es» el país?

Textos como *La Violencia en Colombia e Hilando fino*, que buscan la complejización de los relatos «molares» (“simplificaciones” digeribles que perpetúan el statu quo), logran hacernos repensar la forma en la que economizamos el pasado en el espacio nacional. ¿Por qué es importante, de nuevo, la complejización del relato nacional? En *Diseminación*, Homi Bhabha se pregunta “¿cómo entendemos esa “homogeneidad” de la modernidad (el pueblo), que, si es llevada muy lejos, puede asumir algo parecido al cuerpo arcaico de la masa despótica o totalitaria?” (Bhabha, 2002, pág. 178). La pregunta alude a la forma simplificadora en la que el relato de la nación moderna pretende significar a quienes habitan el espacio nacional. Bhabha habla del aparato “pedagógico” de la nación para referirse a los dispositivos que pretenden signar a los habitantes por medio de una cierta representación homogénea de los habitantes en el espacio nacional, ya sea por la enseñanza del pasado, por la localización de los habitantes en el presente, o por la proyección de sus intensidades en el futuro. Este acto pedagógico coarta las expresiones “performativas” de la nación (emparentables con las “manifestaciones específicas”, de Anderson) y excluye su aparición en ciertas representaciones. Coartar las manifestaciones específicas por medio del campo de la representación tiene efectos, por ejemplo, en el reconocimiento de los derechos de ciudadanos y las formas puntuales en las que se los vulnera. Podríamos preguntarnos ¿qué lugar nos asigna, o qué límites nos traza, el relato nacional dentro del espacio nacional?; incluso podríamos preguntarnos si ese relato nos da un lugar dentro de ese espacio, o si, simplemente pasan desapercibidos. Dentro de este tipo de proyectos de representación se pueden

incluir aquellos que tejen una historia nacional oficial definiendo, así, el lugar de los individuos en el presente nacional: “el origen de la *presencia visual* de la nación es el efecto de un combate narrativo” (Bhabha, 2002, pág. 179). Este punto me hace pensar en las condiciones civiles en las caucherías, denunciadas por José Eustasio Rivera en *La Vorágine*, en las columnas humanas compuestas por desplazados, representadas por Laura Restrepo en *La multitud errante*, en la falta de presencia oficial los crímenes de las FARC en el departamento del Chocó, expuestas por Alfredo Molano en *Desterrados: crónicas del exilio*, y en la crisis humanitaria que actualmente vive el departamento de La Guajira, y que se ha visto opacada por el cubrimiento mediático (y los muchísimos comentarios en redes sociales, por ejemplo) del proceso de paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC. ¿En qué radica su visibilidad? ¿Qué lugar tienen en el presente nacional y qué lugar les aguarda en la historia del país?

Siguiendo a Anderson, quien, como se dijo antes, sostiene que las formas de representación universal de la comunidad imaginada que «es» la nación no se corresponden con sus manifestaciones específicas, Bhabha señala que la nación está escindida *en-sí-misma*. Las fronteras de la nación no colindan únicamente con otras naciones, sino que, además, dividen la nación en su interior; es así como se forjan redes que dan una localización a sus habitantes como parte del sistema: su lugar en una “cartografía social” de la nación. La “metáfora progresista de la cohesión social moderna (*los muchos como uno*)” (Bhabha, 2002) es una forma de del recurso lingüístico de la sinécdoque (el “pueblo”, por ejemplo) que solo oculta la amplia heterogeneidad que define a la población que habita el espacio nacional. Para Bhabha, es necesario reconocer esta escisión interna de la nación moderna, pues solo entendiendo ese “doble movimiento narrativo”, es decir, la disidencia entre el aparato pedagógico (asociable con una lógica molar) y las expresiones performativas de la nación (asociables con procesos moleculares), es posible entender la autoridad

simbólica que se esconde tras el significante «pueblo» y los actos que este, como simplificador de las manifestaciones específicas de la nación, puede llegar a autorizar. Al respecto dice: “esa aprehensión del tiempo “doble y escindido” de la representación nacional, tal y como yo lo estoy proponiendo, nos lleva a cuestionar la visión homogénea y horizontal asociada con la comunidad imaginada de la nación” (Bhabha, 2002, pág. 180).

Como se ha venido exponiendo, el lugar, en primera instancia, de un texto de carácter testimonial como *Hilando fino* en el “doble movimiento narrativo” que implica la escritura «disyuntiva» de la nación (disyunción pedagógico-performativo) puede ser el de un dispositivo que complejiza el relato nacional, molar, homogenizador, mitificador y violento. Tanto en *Hilando fino* como en *La Violencia en Colombia* y en *No hubo tiempo para llorar*, los testimonios son vistos como un dispositivo que contribuye a «molecularizar» el relato nacional mientras que posibilita el dislocamiento de la percepción del pasado nacional y, por lo tanto, de la afectividad y la identificación en el presente. La «heterogenización» que suscita el acto de complejizar el relato que se refiere al pasado es una forma más de contribuir a la garantía de los derechos de ciudadanos que han sido violados afectando su presente.

El testimonio de Inés, incluido en el tercer capítulo de *Hilando fino* se resiste a una generalización bipartidista en la que los liberales y los conservadores, sin importar la circunstancia puntual de su interacción, siempre están en confrontación. Su relato deja ver que existen otras afectividades, otras intensidades, más allá de la filiación política, que condicionan los encuentros interpersonales; el sentido de comunidad o de vecindad, o la solidaridad por género o por maternidad, por ejemplo, condicionarán las formas en que la violencia llegue a sus cuerpos. Como ella lo cuenta, y también Leonor, más adelante, hubo conservadores en el Líbano, pueblo en el que vivió por muchos años, que la ayudaron a escaparse de situaciones en las que vio su vida

comprometida por ser liberal: “Yo tenía unos vecinos que eran ultragodos, pero nos querían mucho, ellos eran los que nos cubrían cuando venían a buscarnos con nombre propio” (Uribe, 2015, pág. 73).

Otra afectividad definitiva para el desarrollo del conflicto armado es aquella condicionada por la diferencia económica y por la «otrificación» que nace de la falta de contacto personal entre personas de diferentes estratos. En el segundo capítulo de *Hilando fino* hay un aparte que lleva por nombre “Bogotá en la década de 1930, una ciudad escindida”. En él, María Victoria Uribe se refiere al abismo que separaba a las clases altas y a las clases bajas bogotanas. Este abismo, según un análisis que desarrolla Uribe a partir de la prensa del momento y de algunos testimonios, se veía fortalecido por la representación que en los medios de comunicación se hacía del espacio nacional y por la falta de interés por el otro. Por un lado, las revistas de la época mostraban las aspiraciones e intereses de las clases altas mientras que las clases bajas se veían representadas como “pintorescas”, extrañas y ajenas; esta diferenciación fortalecía el abismo desde el espacio simbólico de las representaciones. Por otro lado, algunos de los testimonios de las mujeres de clase alta recogidos en este capítulo dejan ver que el trato con los trabajadores de las haciendas y casas mantenía la diferenciación: la comida que servían a las empleadas de servicio doméstico era diferente de la de los residentes de la casa (estas diferencias simbólicas son muy dicentes en algunos de los testimonios) y ningún hacendado se preocupaba por las condiciones terribles en las que vivían muchos de sus jornaleros, jamás estuvieron interesados en saber de ellos, pues su capataces eran los intermediarios. Esta forma de mostrar la escisión de ciudad es una forma de mostrar la escisión de la nación entre el campo y la ciudad, pero, como se verá más adelante, la nación está escindida de múltiples formas. Una de ellas es, por ejemplo, el género, y esto se ve en el contraste que Uribe realiza entre las narraciones de las mujeres campesinas y las mujeres

bogotanas: aunque las condiciones de vida de las mujeres bogotanas de clase alta son, por mucho, más favorables, en los dos casos la experiencia de la violencia y la experiencia de vida en general, están llenas de silencio, de una falta de socialización, de sometimiento al espacio doméstico. Este es un fragmento del relato de Lola, una mujer bogotana de clase alta:

... Bajamos con cuidado y cuando llegamos abajo, vi que había lo que parecían unas chozas de madera que estaban medio caídas y rodeadas de mucha basura. Me impactó verlas ahí; no entendí qué eran, ni qué hacían ahí tan lejos de todo. Me di cuenta que mi abuelo no quería acercarse, como que les sacaba el quite, como que no quería acercarse; pero yo sí me fui acercando con el caballo para ver qué era eso. De repente, de entre la basura y los desechos que rodeaban la choza, salieron lo que parecían ser dos niños sucios que al vernos se escondieron rápidamente. Mi abuelo le dijo al mayordomo que cogiera mi caballo por las riendas, porque ya nos íbamos y dándose vuelta tomó la delantera para sacarnos de allí.

(...) Durante el largo paseo de regreso a la casa le pregunté a Cuco quiénes eran esas personas y por qué vivían así, y él me respondió que eran campesinos que tenían arrendadas unas tierras y que trabajaban para mi abuelo sembrando café. Pero mi curiosidad iba más allá de sus escuetas respuestas, por lo que pregunté por qué esos niños estaban tan sucios, dónde estaban los papás, preguntas que él nunca me respondió. (Uribe, 2015, pág. 41)

Para Uribe (2015), el hecho de que durante El Bogotazo la turba se hubiera volcado “contra las instituciones y los símbolos del poder en la ciudad” fue muestra de “una retaliación con sabor a odio de clase”. Esta narración se resiste a la versión que sostiene que los disturbios del 9 de abril no fueron más que vandalismo y destrucción indiscriminada de la propiedad pública y privada, acarreada por la ira liberal:

... los objetivos eran bien claros, pues atacaron las oficinas del Capitolio Nacional, donde se había instalado parte de la infraestructura de la Novena Conferencia panamericana (...); la Nunciatura

Apostólica el Palacio Arzobispal; el Palacio de Justicia y la sede de la Procuraduría General de la Nación (...). También atacaron e incendiaron el periódico conservador *El Siglo* y el Hotel Regina, donde tenían lugar los bailes de gala de la clase alta bogotana (Uribe, 2015, pág. 48).

Otra forma de «heterogeneizar» el relato nacional se encuentra en el relato de Teresita. Hacia el final de su historia se refiere a la persecución y los asesinatos de los que fueron víctimas los integrantes de la Unión Patriótica. La hija de Teresita se pronuncia sobre el proceso de paz entre las FARC y el gobierno de Juan Manuel Santos que estaba en curso en ese momento: “hay que agregarle a este proceso de paz el ingrediente de la verdad, sí de la verdad. Es decir, tanto por el lado del gobierno como de las fuerzas militares” (Uribe, 2015, pág. 246). La hija de Teresita habla con muchísimo dolor de la persecución a la Unión Patriótica, movimiento en el que ella vio la posibilidad de que la juventud ejerciera un cambio en el desarrollo político del país:

... ¿habrá algo más doloroso que el genocidio de la Unión Patriótica? Algo más grave para la patria no puede haber. Fue ese genocidio de la Unión Patriótica que le quitó a nuestra juventud la visión de país. A la Unión Patriótica la liquidaron entre el Ejército y los paramilitares, ¿no es así? Los liquidaron y una cosa muy terrible fue esa teoría que se inventó el Gobierno para justificarse, que dizque a los líderes de la Unión Patriótica los mataron por la combinación de las formas de lucha. Qué cosa tan cruel, qué cosa tan macabra decir eso (Uribe, 2015, pág. 248).

Una perspectiva como la de la hija de Teresita irrumpe con la narración de la historia nacional que justifica el asesinato y persecución de cerca de cuatro mil militantes de la Unión Patriótica. Su narración sentida pretende articular el relato con elementos que son omitidos por la narración que argumenta la “combinación de formas de lucha” como justificación. Para pensar en cómo los niveles simbólicos que se juegan en los espacio de representación (tales como la construcción de un relato histórico) definen las posibilidades de ciertos sujetos en el presente nacional, podemos

pensar en la declaración del senador Álvaro Uribe Vélez³ en la que defiende la tesis sobre la Unión Patriótica que tanto condena la hija de Teresita. En un espacio en el que sus opiniones son tan escuchadas y alabadas, tal afirmación puede contribuir a la negación de derechos de muchísimos ciudadanos que se vieron directa e indirectamente afectados por la persecución y el trato posterior que públicamente se le dieron a los actos. Este tipo de fenómenos muestran la actualidad de estos discursos y cómo la identidad de la nación se juega en ellos; es evidente que el relato que nos habla sobre el pasado sigue velando por el curso del presente y por la construcción del porvenir.

En el segundo tomo de *La Violencia en Colombia* que, como ya se dijo, se publicó con una diferencia de dieciocho meses con el primero, Fals Borda realiza un estudio de recepción del informe. Allí expone de nuevo que el objetivo del trabajo es abordar el pasado de la nación de tal forma que se haga posible el reconocimiento de la responsabilidad conjunta y de la sociedad. Al analizar las reacciones a la publicación, Fals Borda nota que ese objetivo no se logró en muchos casos, y que esa falta de autocrítica (que nacería del reconocimiento del pasado y de la responsabilidad en él) es precisamente el síntoma que no ha permitido el cese de la violencia; además, a su parecer, ese síntoma augura múltiples adversidades (hoy me parecen proféticas sus palabras aunque no favorablemente, pues considero que es muestra, también de adversidades futuras). En el análisis de recepción de la obra, Fals Borda cita algunos artículos que critican el informe por parecerles que remueve las bases históricas del pacto bipartidista y hacen temblar al frente nacional (Guzmán, *La Violencia en Colombia Tomo II*, 1980, pág. 44). En otros casos se refiere a afirmaciones que desdeñan la investigación por incluir los testimonios de sujetos como “Chispas”, un ‘bandolero’ del centro del país, pues consideran que “la valoración de los criminales “no puede hacerse pasar por sociología”” (Guzmán, *La Violencia en Colombia Tomo II*, 1980,

³ El archivo de audio se puede encontrar en la página de RCN Radio, entrada del 8 de noviembre de 2016.

pág. 47). También se refiere, por ejemplo, al ataque de la disciplina de la sociología, a la que simplemente se califica de mentirosa e infame, o se denuncia como promotor de falacias que atentan contra la “dignidad histórica” del partido conservador. Considero que el estudio de recepción del primer tomo que realiza Fals Borda nos arroja luces para entender la situación actual del país y las dificultades que enfrentan procesos como la justicia transicional. En la actualidad, muchos informes, objetos culturales, artículos e incluso opiniones que proponen la misma idea del reconocimiento de responsabilidad conjunta son censurados inmediatamente con argumentos muy similares a los recogidos por Fals Borda en el estudio de recepción (escrito hace más cuarenta años).

III

¿Qué posibilidades se abren si los relatos logran complejizarse, «heterogeneizarse», con la ayuda, por ejemplo, de dispositivos que, como *Hilando fino* o *No hubo tiempo para la tristeza*, remueven los regímenes de percepción y perturban la estabilidad de los relatos «molares» que los aparatos pedagógicos del estado intentan instaurar? ¿Qué podría cambiar si el tiempo visual de la nación moderna se desplaza y se tiene en cuenta la disyunción inevitable que mantiene a la nación escindida y heterogénea? ¿Es posible pensar en un relato que pueda incluir todas las divergencias halladas en la performatividad de la nación? ¿Debería buscarse un relato de tal naturaleza?

La hija de Teresita habla de la importancia del ingrediente de la verdad para los procesos de reconciliación nacional, pero, la cuestión es, entonces, ¿qué se considera verdadero? ¿Qué sujetos son reconocidos como portadores de verdad? ¿Cuáles nociones del tiempo pasado resultan verídicas y cuáles no? ¿Qué tanto se juega en la disputa por ese poder, el poder interpretativo? Para dirigirnos hacia las posibles respuestas a estas preguntas deberíamos llevar la idea de «democracia molecular» un poco más allá de lo que la hemos llevado hasta el momento en este

trabajo. Empecemos, entonces, por la pregunta sobre cuál es la naturaleza del relato nacional colombiano. ¿Cómo se escribe la Historia Nacional?

En *La sociedad abierta y sus enemigos*, Karl Popper se refiere a la “actitud” del historicismo como una en la que se considera que existen “leyes que rigen el desarrollo histórico” que se pueden entender de tal forma que se puedan dar “consejos prácticos acerca de las decisiones políticas que pueden tener éxito o que están destinadas al fracaso” (Popper, 2006, pág. 9); en otras palabras, “existen leyes históricas específicas, susceptibles de ser descubiertas y sobre las cuales pueden basarse las predicciones relacionadas con el futuro de la humanidad” (Popper, 2006, pág. 11). Para Popper, el historicismo nace de una actitud despectiva frente al individuo, al que se le ve como insignificante dentro del devenir histórico, de tal forma quien escribe la historia (quien pretende interpretarla) ve como protagonista de ella a las “Grandes Naciones y sus Grandes Líderes, o bien, quizá, las Grandes Clases, o las Grandes Ideas” (Popper, 2006, pág. 8); así, la economización del tiempo pasado en función del presente y del futuro (la “sistematización” del devenir temporal) se estructura a partir de una noción de la finalidad del tiempo, de la «historia». Popper se refiere, al menos, a cuatro formas del historicismo:

...una interpretación teísta, es decir, mediante el reconocimiento de Dios como autor de la comedia representada sobre el Escenario Histórico. (...) (S)upone, en particular, que Dios ha escogido a un pueblo para que se desempeñe como instrumento dilecto de Su voluntad, y también que este pueblo habrá de heredar la tierra.

(...)El historicismo naturalista, por ejemplo, podría tratar la ley evolutiva como una ley de la naturaleza; el historicismo espiritualista, como la ley del desarrollo espiritual; un historicismo económico, por fin, como una ley del desarrollo económico (Popper, 2006, pág. 11).

La forma de historicismo del relato nacional colombiano, y que Popper apenas menciona (“las Grandes Naciones y sus Grandes Líderes”), es la del historicismo estatista⁴, en la que la medida de la Historia será la medida de la historia de los estados y sus relaciones intra e interestatales. En *Las voces de la historia*, Ranajit Guha se refiere a la historia estatista como “una visión de la historia del mundo (...) como una historia de sistemas de estados” (Guha, 2002). Esta forma de narrar la historia es, antes que todo, una forma lineal, sucesiva, en la que se percibe el conjunto de las intensidades del tiempo pasado como algo totalmente aprehensible, algo que se puede entramar bajo el régimen de una cronología continua y progresiva. Podría decirse que eso que Bhabha llama “pedagogía” nacional se despliega por medio de diferentes aparatos institucionales (colegios, textos escolares, televisión, universidades, radio, etc.) y civiles (no olvidemos que, por ejemplo, las redes sociales son vías por las que circulan discursos que fortalecen lógicas oficiales) con el fin de instaurar y mantener una visión hegemónica de la historia en la que la historia del estado se corresponde a cabalidad con la historia de nuestro pasado. Es aquí donde no podemos olvidar la idea abordada en el capítulo pasado sobre la importancia que la construcción del pasado tiene para el anclaje de nuestras condiciones presentes y la modelación de nuestras posibilidades futuras. Quizás sea cuestión de vislumbrar los alcances de las historias que nos contamos los unos a los otros acerca los unos y de los otros.

Como ya se ha dicho, muchos objetos testimoniales en América Latina han hecho parte de proyectos de pluralización de relatos que refieren al pasado y al presente; en este capítulo he hablado del relato que refiere al pasado de la nación y condiciona su presente y su porvenir. Proyectos como *La Violencia en Colombia* y *No hubo tiempo para la tristeza* buscan la ampliación y complejización de un relato cuya estructura es la narración estatista, una de las formas del

⁴ Véase: Timothy Mitchell, “The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics”.

historicismo. Sin embargo, su empresa pretende la inclusión de *otros* sujetos y experiencias en el *mismo* relato; se busca ampliar, nutrir, un relato de naturaleza historicista y estatista pero, así mismo, buscan «fortalecer» la estructura del relato estatista. Si partimos de Bhabha (2002), quien se refiere a la imposibilidad de que la suma de elementos en el relato de la nación pueda dar el mismo resultado sin importar el orden de la operación, e incluso duda de que un resultado pueda, de hecho, realizarse, podríamos preguntarnos hipotéticamente ¿qué si la sumatoria *total* de relatos no logra construir un conjunto posible, plausible? ¿Qué si es la estructura estatista misma, la que no prescinde del relato-de-la-nación, es la que no permite la inclusión de ciertos sujetos y experiencias reconociéndolas como verdaderas o como históricas?

Para llevar la «democracia molecular» un poco más allá, quisiera referirme a la «diferencia cultural» que Bhabha señala como forma de intervención de los grupos minoritarios y para subjetividades parcial o totalmente excluidas de la interpretación –y, por ende, de la narración– del espacio de la nación: “La «diferencia cultural» no debe ser entendida como el libre juego de polaridades y pluralidades en el tiempo vacío homogéneo de la comunidad nacional” (Bhabha, 2002, pág. 198). Citaré tres postulados de *Diseminación* que esbozan una definición del concepto de «diferencia cultural» y nos ayudan a entender la potencialidad de su despliegue:

1. El objetivo de la diferencia cultural es rearticular la suma de conocimiento desde la perspectiva de la posición signifiante de la minoría que resiste a la totalización, la repetición que no retornará con lo mismo, el *minus*-en-origen que resulta en estrategias políticas y discursivas en las que agregar *a* no resulta en una suma pero sirve para alterar el cálculo de poder y saber, produciendo otros espacios de significación subalterna. (Bhabha, 2002, pág. 199)
2. La diferencia cultural introduce en el proceso del juicio y la interpretación cultural ese repentino estremecimiento del tiempo sucesivo, no sincrónico, de la significación (...) La posibilidad misma

del cuestionamiento cultural, la capacidad de mover el campo del saber, o de comprometerse en la “guerra posicional” marca el establecimiento de nuevas formas de sentido y estrategias de identificación (Bhabha, 2002, pág. 199).

3. Siempre debemos mantener abierto un espacio suplementario para la articulación de conocimientos culturales que son adyacentes y adjuntos pero no necesariamente acumulativos, teleológicos o dialécticos. La “diferencia” del conocimiento cultural que “se agrega” pero no “suma” es enemigo de la generalización *implícita* del saber o la homogenización implícita de la experiencia (Bhabha, 2002, pág. 200).

En relación a la diferencia cultural –que se resiste al signo universalizador del relato de la nación– es que propongo pensar la «democracia molecular»; no se tratará de fortalecer el relato nacional sino de situarse sobre su *forma* para exponer lo problemático de su instauración. La heterogeneidad –la diferencia– que irrumpe en el conjunto totalizador de la metáfora de la nación se *agrega*, pero no se *suma* para dar un resultado, de tal forma que el producto final –el relato del espacio nacional, en este caso– se altera, se transforma. La evidencia del desfase no le permite al cerco del relato estatista limitar el rostro visible del espacio-nación. Las voces femeninas de *Hilando fino*, por ejemplo, son el gesto de la diferencia, el desfase y la abundancia rasgando el telón que sirve de fondo y de contención para el drama que plantea la historia estatista.

En primer lugar citaré un postulado del texto *El tiempo de las mujeres*, de Julia Kristeva, que guarda una íntima relación con aquello a lo que he venido refiriéndome como “la escritura disyuntiva del relato nacional”. Luego hablaré sobre el llamado de Kristeva a la diferencia femenina. Sobre estructuras socioculturales como Europa, Norteamérica o América Latina, Kristeva dice:

Es fácil de comprender que un conjunto social de este tipo posee una solidez arraigada en el modo de reproducción y sus representaciones, por las que la especie biológica se articula a su humanidad tributaria en el tiempo. Pero también reviste una *fragilidad*, porque el denominador simbólico ya no puede pretender la universalidad y sufre las influencias y los ataques de otras memorias socioculturales.

(...) En suma, con los conjuntos socioculturales tipo “Europa” estamos permanentemente ante una doble problemática: la de la *identidad* que se ha constituido por sedimentación histórica y la de la *pérdida de identidad* producida por una conexión de memorias que escapa a la historia para encontrarse con la antropología. En otros términos, enfrentamos dos dimensiones temporales: el tiempo de una historia *lineal, cursiva* (breve, rápida), y el tiempo de otra historia, de otro tiempo por lo tanto, *monumental* (los términos son de Nietzsche), que engloba en entidades aún más grandes esos conjuntos socioculturales supranacionales (Kristeva, 1979).

El apartado anterior se refiere, como lo hace Bhabha (él mismo menciona a Kristeva en *Diseminación*), a la disyunción del relato universal de una nación que pretende enmarcar la especificidad –la performatividad de la nación– bajo un signo absoluto. Sin embargo, Kristeva se refiere a la disyunción que es fruto de una diferencia muy específica, el tiempo de las mujeres: “Tal vez ha llegado el momento de hacer surgir precisamente la *multiplicidad* de los rostros y de las preocupaciones femeninas” (Kristeva, 1979). En *El tiempo de las mujeres*, la autora habla sobre dos etapas diferentes en la historia del movimiento feminista. Esta forma de abordar algunos de los proyectos llevados a cabo por el feminismo me son sumamente útiles para entrar de nuevo a la pregunta por las posibilidades de reconocimiento (de inclusión y representatividad) que tiene un relato estatista como el de la nación colombiana.

En primer lugar, Kristeva habla de la “lucha de las sufragistas o feministas existencialistas”, que “aspira a hacerse un lugar en el tiempo lineal como tiempo del proyecto de la historia”; este

tiempo lineal, en la que el pasado es uniformemente aprehensible, es el tiempo de la “racionalidad propia de la nación y el Estado” (Kristeva, 1979).

Por lo tanto, dice Kristeva, este proyecto inicial era inevitablemente universalista, pues, para emprender sus luchas se globalizaban las experiencias de mujeres de “diferentes medios, edades, civilizaciones o simplemente de diferentes estructuras psíquicas bajo la etiqueta de La Mujer Universal” (Kristeva, 1979). Se trataba de un proyecto igualmente teleológico en el que, dice Kristeva, las mujeres solo podían ser una progresión del mismo programa inaugurado por las fundadoras. Se trata otro rostro del “eterno femenino” que Simone de Beauvoir critica con vehemencia en *El segundo sexo*. Aunque Kristeva señala que los beneficios de este movimiento fueron muchos (“aborto, anticoncepción, igualdad de salario, reconocimiento profesional, etc.”), considera que, por ejemplo, “el rechazo de los atributos femeninos o maternos que se juzgan incompatibles con la inserción en esa historia, pertenecen a esta *lógica de identificación*” (Kristeva, 1979) con racionalidades cuyo tiempo no reconoce más que la homogeneidad. En una estructura tal solo podría irrumpir la diferencia.

En segundo lugar se refiere a “las mujeres que llegaron a feminismo después de mayo de 1968 con una experiencia estética o psicoanalítica. Se asiste a un rechazo casi global de la temporalidad lineal y a una desconfianza exacerbada respecto a la política” (Kristeva, 1979). El proyecto de estas mujeres, que estaban interesadas en lo específico de la psicología femenina y sus “realizaciones simbólicas”, entró en conflicto con el proyecto de la izquierda del momento, pues el modelo socialista, que estaba “fundado en una concepción del ser humano determinada por su situación en la *producción* y en las relaciones de producción, no tenía en cuenta el lugar de ese humano en la *reproducción* y en el *orden simbólico*” (Kristeva, 1979), por lo que “el carácter específico de las mujeres” resultaba prescindible, inexistente, bajo esa ideología totalizante. Para

estas mujeres, la especificidad y la diferencia femenina son los estandartes de su reivindicación frente a una hegemonía que universaliza y desconoce las grandísimas diferencias entre las intensidades de las experiencias históricas:

En este punto preciso del recorrido, la nueva generación encuentra la cuestión que hemos llamado *simbólica*. La diferencia sexual, biológica, fisiológica y relativa a la reproducción, traduce una diferencia en la relación de los sujetos con el contrato simbólico que es el contrato social. Se trata de especificar la diferencia entre los hombres y las mujeres, en su relación con el poder, con el lenguaje, con el sentido. (Kristeva, 1979).

Sobre la hegemonía estatista a la que Kristeva ha llamado “tiempo lineal como tiempo del proyecto de la historia” de la nación y el estado, Guha dice:

Nos habla con la voz de mando del estado que, con la pretensión de escoger para nosotros lo que debe ser histórico, no nos deja elegir nuestra propia relación con el pasado. Pero las narraciones que constituyen el discurso de la historia dependen precisamente de tal elección. Escoger significa, en este contexto, investigar y relacionarnos con el pasado escuchando la miríada de voces de la sociedad civil y conversando con ella bajas que quedan sumergidas por el ruido de los mandatos estatistas. Por esta razón no las oímos. Y es también por esta razón que debemos realizar un esfuerzo adicional, desarrollar habilidades necesarias y, sobre todo, cultivar la disposición para oír estas voces e interactuar con ellas. Porque tienen muchas historias que contarnos –historias que por su complejidad tienen poco que ver con el discurso estatista y que son por completo opuestas a sus modos abstractos y simplificadores (Guha, 2002, pág. 20).

Quisiera aquí volver a un elemento importante del primer capítulo: el llamado a la especificidad, que es, a su vez, un llamado a la diferencia. Antes señalé los errores que, a mi parecer, brotan cuando se aborda el discurso testimonial sin reconocer la especificidad de los objetos que allí virtualmente se contienen. En este aparte, y siguiendo a Bhabha y a Guha, pero sobre todo Kristeva

—a quien considero que los dos autores le deben bastante de sus textos citados en este trabajo—, quisiera hacer un segundo llamado a la especificidad, esta vez a la especificidad sexual. La realidad es una heterogeneidad desbordante, y ser capaces de entender semejante desfase de intensidades nos permite reconocer que si la nación está escindida en-sí-misma es porque el lugar de los habitantes en la nación está asignado por la convergencia de factores tan diversos como la clase, la raza, el género y el sexo, por nombrar algunas categorías «localizadoras». Es precisamente esta convergencia de categorías (que mantienen relaciones *divergentes* de todo tipo entre ellas) la que insta la condición disyuntiva que determina la escritura a-dos-tiempos de la nación como metáfora.

Dice Eric Hobsbawm que, además de los medios de comunicación, “la misma difusión de la literacidad, es decir de la escolaridad, inevitablemente genera algo de conciencia nacional” (Sandoval, 2010, pág. 321). Mi interés ahora es pensar la posible irrupción que la *diferencia* de las voces de *Hilando fino* puede causar frente al relato totalizante de la nación que la escolarización pretende fortalecer como aparato pedagógico del estado. Tanto Kristeva como Guha y Bhabha están de acuerdo en que una característica esencial del relato estatista (la narración del pasado de la nación en función del acto presente y el deseo futuro) es que su proyecto de *tiempo* es el de la cronología lineal, sucesiva. La afiliación a esta lógica implica asumir que el tiempo pasado se puede *poseer*, por lo que puede narrarse *tal y como pasó*, y el modelo de educación colombiana se encuentra afiliado a esa lógica.

En los lineamientos curriculares que se encuentran en la página del Ministerio de Educación de Colombia (www.mineducacion.gov.co, 2016) hay un aparte en el que se plantean los “funcionamientos de criterio y secuencia” para la enseñanza de la materia de ciencias sociales dentro de la que, por supuesto, se encuentra la enseñanza de la historia. Después de exponer la

importancia de la ampliación de metodologías para abordar los temas que, en materia nacional, le competen a las ciencias sociales y su enseñanza, impone la linealidad narrativa como regla. En la página 53 del documento se plantea que “...para un adecuado funcionamiento interno de los procesos de enseñanza y aprendizaje” se deben incluir “referentes cronológicos: pasado/presente, presente/pasado, presente/futuro”, y debe predominar “una secuencia temporal pasado-presente-futuro”. Si pensamos la propuesta de un texto como *Hilando fino*, la idea de ampliar la forma de acceder a la historia mientras se mantiene la linealidad de su relato resulta, en el mejor de los casos, paradójica.

María Victoria Uribe cita a Shoshana Felman, quien desde el trauma analiza la teoría de la historia formulada por Walter Benjamin. Según Felman, para Benjamin “la historia está constituida por una serie de interrupciones traumáticas, más que por secuencias de eventos racionales” (Uribe, 2015, pág. 95). En relación con esta idea, más adelante, Uribe se refiere a Kathy Caruth, quien considera que:

“los eventos traumáticos implican una brecha fundamental en la experiencia, y que son en sí mismos un desafío a la idea misma de una historia que resulta del registro de eventos que se comprenden, se poseen o se dominan si se sitúan linealmente, como hechos temporalmente discriminados y sucesivos” (Uribe, 2015, pág. 98).

Para Uribe, relatos como los de Leonor y Teresita cuestionan la idea de que la historia es algo que se puede “poseer”. Considero que el “vacío de humanidad” que, para Uribe, circunda las formas convencionales de abordar los años de La Violencia se relacionan con esa abstracción. Allí hay una disociación entre lo fáctico y lo experiencial, como si la historia pudiera ser un constructo de *hechos* que nada tienen que ver con la experiencia de quienes ejercieron el movimiento de esos hechos. Como se mencionó antes, registros como el testimonial pueden ser poderosos frente a estas

abstracciones que sumergen a los integrantes del pueblo-nación en un anonimato forjado sobre palabras como “pueblo” o “víctima”, y perpetúan la identificación que se deriva de la percepción “horizontal” del espacio de la nación, el tiempo visual homogéneo.

La historia de La Violencia ha sido descrita como si se tratara de eventos lineales de fácil comprensión. Pero como pudimos ver a través de los extensos relatos, los acontecimientos sucedían de un momento para otro, arrastrando consigo a la gente que no entendía qué estaba pasando. ¿Cómo reconocer, entonces, los vacíos que han quedado de los intersticios de las tramas narrativas, para esclarecer un pasado lleno de silencios y darle finalmente un sentido? (Uribe, 2015, pág. 259).

Los silencios a los que se refiere Uribe, esos que atraviesan las intensidades de las narraciones Leonor y de Teresita, como niñas en La Violencia, son la muestra de una carencia entre la experiencia histórica y una forma para nombrarla; se trata de un bache entre la experiencia histórica y un relato histórico que sea capaz de “contenerlo”. En términos de Antoine Berman (Berman, 2014) –cuya noción de traducción guarda una interesante relación con la de Benjamin⁵–, se podría hablar de un relato capaz de “albergar lo lejano”, poder albergarlo en su lejanía, en su diferencia. Eso que nos resulta “lejano” serían los silencios que circundan las narraciones testimoniales de Leonor y Teresita, sus maneras de referirse al tiempo pasado, las formas del lenguaje utilizadas para transmitir la experiencia del pasado desde su presente histórico, pero también la forma en la que su relato nos muestra cómo se relacionan con el pasado y de qué manera piensan desde allí su presente.

Al revisar algunos textos escolares de ciencias sociales en los que se habla de historia de Colombia me pregunté cómo podían esos relatos albergar las “lejanas” experiencias históricas de voces como las incluidas en *Hilando fino*. El volumen número dos del texto escolar de ciencias

⁵ Véase, “La tarea del traductor”.

sociales de noveno grado editado por Santillana en 2014 incluye una “síntesis conceptual” que lleva el título de “Colombia en la primera mitad del siglo xx”. En esta síntesis, los actores históricos son categorías, periodizaciones, grupos o personajes de la política o la guerra; se trata de una gran abstracción en la que la experiencia de quienes vivieron el pasado debe resumirse de tal forma que quepa en las “grandes categorías”, se remita a los “grandes hombres”, o a las cristalizadas periodizaciones (La Violencia, La Industrialización, Liberales, Conservadores, Mariano Ospina, Laureano Gómez, Jorge Eliécer Gaitán, La República Liberal, El Bogotazo, la dictadura de Rojas Pinilla, etc.). El texto editado por la misma editorial para el 2016 mantiene la misma propuesta de forma más sintética. La serie de ejes sociales de noveno grado del Grupo Editorial Educar (2008) y la “Guía del docente” para ciencias sociales de décimo grado de la Editorial Libros & Libros (2008) pueden también incluirse dentro del mismo proyecto narrativo.

Sin embargo, no podemos omitir el hecho de que los textos escolares mencionados problematizan los relatos bipartidistas y complejizan el relato sobre La Violencia. En la edición de 2016 de Santillana, por ejemplo, hay un aparte llamado “Sectores vulnerables al conflicto” en el que se habla de las mujeres, los niños y adolescentes, los campesinos y las minorías étnicas. Sobre las mujeres dice el texto:

En Colombia, la violencia de género ligada al conflicto está representada, principalmente, en abuso sexual y desplazamiento. A esta problemática se suman dificultades jurídicas para que se haga justicia frente a la vulneración de sus derechos o para que se les brinde apoyo a las víctimas por parte del Estado.

Muchas mujeres, sean combatientes o no, son convertidas en esclavas sexuales por parte de los sectores armados, quienes las obligan a prostituirse o las utilizan como armas de guerra. La violencia sexual contra la mujer tiene que ver con la intención de intimidar al enemigo y desarticular la

estructura social de la población afectada, ya que la mujer representa la base de la vida familiar. (Parra, Luna Borda, & Riveros Alfonso, 2016, pág. 138).

Sobre los niños y adolescentes, el texto dice:

Constituyen una población vulnerable ante todos los efectos de la violencia. Las pésimas condiciones sociales en las que viven muchos infantes y sus familias en áreas de conflicto armado han provocado la temprana muerte de muchos niños, jóvenes y adolescentes. La esclavitud, el secuestro extorsivo y la violencia sexual, entre otras, son las principales amenazas que enfrenta esta población (Parra, Luna Borda, & Riveros Alfonso, 2016, pág. 138).

Nada de lo que dicen estas descripciones es falso y, sin embargo, no se corresponde con elementos del testimonio de Leonor, que tiene algo diferente que decir sobre la violencia contra mujeres, niños y adolescentes. La forma en que estos textos se refieren a la violencia ejercida contra estos “sectores vulnerables al conflicto” mantiene, en palabras de Kristeva, una “concepción del ser humano determinada por su situación en la *producción* y en las relaciones de producción” dentro del Estado. Veamos.

Para Leonor, gran parte de la violencia que recayó sobre ella y su hermana, Betty, fue ejercida por sus familiares y parejas. El acoso y la amenaza que sufren Betty y Leonor, como niñas que vivieron La Violencia, por parte de su tío Drigelio es una forma latente del peligro al que se vieron sometidas debido al abandono. Las amenazas de envenenamiento, la violencia sexual, el acoso y la instrumentalización bélica son ejercidas por presencias masculinas amenazantes de forma constante y estas brotan, generalmente, en el ámbito privado de la familia. ¿Qué pasa cuando la violencia sobre las mujeres es ejercida dentro de ese núcleo familiar, ese espacio del que las mujeres son representativas según el texto de Santillana? Para las narrativas de estos textos escolares, solo por utilizar un ejemplo, la violencia sobre las mujeres es ejercida por los grupos

armados que pugnan por el poder del espacio de la nación y su persecución se convierte en un instrumento para debilitar las estructuras de los grupos enemigos. La violencia ejercida sobre mujeres, niños y niñas por parte de familiares y esposos no cabe dentro de esta narrativa porque su forma de ejecución no hace parte del relato del conflicto armado en el marco temporal de La Violencia (“La violencia sexual contra la mujer tiene que ver con la intención de intimidar al enemigo y desarticular la estructura social de la población afectada, ya que la mujer representa la base de la vida familiar”). La estructura de la familia, que se da por sentada, no se cuestiona en su performatividad histórica, cuando es precisamente dentro de esa estructura que la mujer adquiere un lugar en el que, como lo muestran estos testimonios, la vulneración de sus derechos se ejerce con mayor impunidad. Resultaría necesario volver a pensar este problema en la actualidad si tenemos en cuenta las alarmantes cifras de denuncias por abuso sexual intrafamiliar.

En relación con *Hilando fino* podríamos preguntarnos: ¿cómo hablar de la violencia sexual intrafamiliar, el acoso y el miedo en situaciones que tuvieron lugar durante La Violencia pero que no son reconocidas como violencias por no poder ser albergadas en el relato estatista de la nación colombiana? ¿De qué hablamos cuando hablamos de violencia? ¿Qué agresiones, actores y víctimas caben dentro del gran significativo de La Violencia? A mi modo de ver, discursos testimoniales como el planteado en *Hilando fino* tienen la capacidad de ejercer la «democracia molecular» de forma intensa, pues no se trata únicamente de complejizar el relato nacional para nutrirlo y “enriquecerlo” de tal forma que las intensidades plurales puedan incluirse en la *misma* estructura. Por el contrario, un texto de este tipo es una potencia para minar el discurso estatista que sostiene el relato nacional que asumimos como natural tan fácilmente aun cuando la fragmentación de la nación entre el acto performativo (la experiencia diaria del espacio nacional) y el acto pedagógico (los aparatos –no siempre estatales– que promueven el relato oficial de la

nación) se muestra tan abiertamente en numerosos casos. Vienen a mi mente, por ejemplo, las formas en que el presidente Juan Manuel Santos y muchos de sus partidarios utilizaron el término del “pueblo colombiano” durante la campaña por el SÍ en el plebiscito que tuvo lugar el 2 de octubre de 2016. Del “otro” lado, el senador Álvaro Uribe Vélez utilizaba la misma expresión para contribuir a la campaña por el NO. ¿Cuál es el pueblo del que hablaban? ¿Por qué pueden referirse con tanta convicción al “pueblo colombiano” aun cuando un porcentaje tan alto de los habitantes del país apoyaba justo a la “otra” parte? ¿Qué sucede con los habitantes que no se identificaban con ninguno de los dos? ¿Quién puede *ser* colombiano, o parte del “pueblo colombiano”, según Santos o según Uribe? El resultado de las votaciones (sin considerar el porcentaje de abstención) debería haber sido una muestra suficiente de los grandísimos problemas de referirse al pueblo de una nación como una unidad. Así como la categoría de “pueblo”, las categorías de “paz” y “justicia” están siempre prestas a servir a intereses particulares que articulan su discurso en la voracidad de la totalización. Una vez más quisiera hacer un llamado a la diferencia y a la especificidad, incluso si eso implica que la idea de la nación sea, en última instancia, absolutamente inviable.

El lugar de objetos testimoniales como *Hilando fino* en la pugna por la construcción del sentido del tiempo pasado es el lugar de la resistencia. La constitución formal del libro es, potencialmente, una forma de resistirse a las violentas abstracciones y totalizaciones del gran relato de la nación. Los relatos de Leonor y Teresita se resisten también a las caracterizaciones del campesinado realizadas en los textos de Santillana, Libros & Libros y Grupo Editorial Educar:

Es el sector poblacional más afectado por el conflicto armado, ya que sufren desplazamiento forzado y el despojo de sus tierras generado por los actores armados. Muchos campesinos desplazados viven en hacinamiento y marginalidad en las ciudades. Además, las masacres de los paramilitares y el

asesinato selectivo por parte de la guerrilla han debilitado igualmente el movimiento campesino (Parra, Luna Borda, & Riveros Alfonso, 2016, pág. 138).

Existe un inconveniente en no abordar la problemática haciendo un conjunto de las categorías mujer y campesino; no se tiene en cuenta el lugar de la mujer en la estructura de las organizaciones campesinas o la estructura familiar en el campo o en la ciudad, por ejemplo. Muchos de los reclamos al feminismo del siglo XX, como lo abordan Constanza López Baquero o Gina Ponce de León, tienen que ver también con esta lógica, pues la categoría de raza o el factor de procedencia no se tienen en cuenta dentro de las relaciones del grupo que lleva por nombre “mujer”. Los relatos de Leonor y de Teresita dan cuenta de que por ser mujeres no vivían igual la estructura campesina ni la estructura guerrillera. Se trata del mismo reclamo de los postulados feministas posteriores a mayo del 68 a los que Kristeva se refiere en *El tiempo de las mujeres*: el reconocimiento de la especificidad, de la diferencia. Uribe comenta las formas narrativas y del lenguaje con las que estas mujeres cuentan sus experiencias históricas y la importancia de escuchar bien esas formas de nombrar y referir frente a una estructura narratológica que no tiene forma de albergar esas vivencias, de tal forma que la historia termina careciendo de una expresión lingüística. Como Uribe lo señala, en las narraciones de estas mujeres no predomina el interés por contar sus hazañas o triunfos, sino que cuentan su miseria a través de metáforas o por medio de la referencia a los cadáveres de sus hijos o la mención del abandono de sus familias. Sus relatos muestran que el proyecto mismo del campesinado (si es que es posible hablar de *un* proyecto campesino) no habría podido darle visibilidad a las necesidades de las mujeres dentro de esa estructura. Esto es, en parte, por la naturalidad con que se asumía el lugar que les era asignado dentro de ese cuerpo social, lugar que facilitaba el ejercicio de la violencia sobre cuerpos femeninos. No debemos olvidar que

la falta de explicaciones hacia los niños y las mujeres y el silencio que circunda sus interacciones (el no socializar las experiencias) con el mundo hace parecer sus condiciones como inevitables.

Otra de las dificultades que se presenta en la estructura narratológica de estos textos, y a la cual tanto los testimonios de Leonor y Teresita como las observaciones de Uribe se resisten, tiene que ver con la caracterización de la mujer como víctima; para estos relatos la forma predominante de reconocimiento de la subjetividad femenina es bajo el signo de la marginación, pues los reconocidos como «actores» de la historia son sujetos masculinos, naciones o ideas. En las indexaciones de los trabajos historiográficos abundan nombres de personajes que ejercen la política gubernamental y nombres de partidos políticos (Jorge Eliécer Gaitán, Laureano Gómez, Partido Liberal, Partido Conservador, etc.); también abundan periodizaciones que omiten la sutileza de los movimientos de la humanidad sobre el espacio a través del tiempo, todo en función de una abstracción que permita un constructo “aprehensible” para transmitirse (La Hegemonía Conservadora, La Hegemonía Liberal, La Violencia, El Frente Nacional, etc.).

En *Hilando fino* se hace evidente la heterogeneidad de las subjetividades femeninas. Por un lado, Uribe señala que tanto la vida de las mujeres que vivieron en el tiempo de La Violencia siendo niñas de clase alta en Bogotá como la de las mujeres que lo vivieron siendo niñas campesinas se vio marcada por el lugar que la sociedad machista les asignaba; el que fueran relegadas a espacios domésticos llenó de silencio su experiencia pública de vida. Por otro lado, Uribe es insistente en reconocer la diferencia abismal que existe entre los testimonios femeninos de la ciudad capitalina y las del campo tolimense aun cuando se trata de mujeres en los dos casos. Además, aunque Leonor y Teresita son mujeres campesinas, “sus trayectorias vitales fueron diferentes”, y es justo en esta diferencia que Uribe señala en donde me parece que reside el potencial de desvictimización del sujeto femenino.

Uribe siente un interés imperante por mujeres resilientes que utilizaron experiencias padecidas para seguir adelante. En *Hilando fino*, se remite al concepto de «conocimiento envenenado», desarrollado por Veena Das en *El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad*.

Las violaciones inscritas en el cuerpo femenino (tanto de manera literal como figurativa), así como las formaciones discursivas en torno de estas violaciones, hicieron visible la imaginación de la nación como una nación *masculina*. ¿Cuál fue el resultado de esto para la subjetividad de las mujeres? (...) En algunos de mis artículos anteriores sobre estos temas he analizado las formaciones discursivas mediante las cuales se atribuyó, en los discursos de poder, un tipo particular de subjetividad a las mujeres como víctimas de violación y rapto. Sin embargo, la manera en que las propias mujeres formaron su posición como sujetos, aun cuando se refleja en esas construcciones, no estuvo completamente determinada por ellas (Das, 2008, pág. 218).

Para Das, así como para Uribe, existen historias y experiencias que dan cuenta de una subjetividad femenina que excede por completo su caracterización exclusiva como víctima. El «conocimiento envenenado» se refiere a la acción de transformar en potencia aquello que solo se veía como coerción. Del “acto de presenciar” la violencia –y de la calamidad de ser un cuerpo que fue lugar de inscripción para la misma– brota un conocimiento para superar las condiciones mismas que hicieron plausible que la violencia fuera “presenciada”. El «conocimiento envenenado» es una de las muchas formas de resiliencia femenina frente a la brutalidad de los relatos *masculinos*. El conocimiento que se ha adquirido en el acto de “presenciar” está “envenenado” por las fuerzas que le dieron un lugar desfavorable a ese *testigo* (no olvidemos que presenciar no implica únicamente “ser testigo” en el sentido de ajenidad o falta de experiencia). El núcleo de ese conocimiento se halla precisamente en el “veneno”, y a partir de él se trazan las vías para la resiliencia. Se trata de posibilidad de que un sujeto trascienda el cerco social que dio

cauce a la agresión, de tal forma que el límite se ve superado por medio de la interiorización de la limitación misma, es lo que Uribe ve en los relatos de Leonor y Teresita:

Tanto Leonor como Teresita trascendieron los lugares tradicionales destinados a la mujer campesina para buscar otros horizontes: Leonor desarrolló un instinto que le permitió adaptarse a las cambiantes condiciones de su vida, improvisó varios oficios y logró salir adelante. Teresita, en cambio, encauzó políticamente su vida desde muy temprano al adquirir un compromiso con el Partido Comunista, que la llevó por caminos azarosos (Uribe, 2015, pág. 256).

El problema tiene que ver con que se reconozca la vulneración específica hacia las mujeres únicamente en el marco del conflicto armado porque ¿qué se puede incluir dentro de ese marco? ¿Cómo se periodiza el conflicto armado y dentro de qué categorías? ¿Se da la estructura de la familia por sentada sin pensar en sus manifestaciones históricas? ¿Se habla del “campesinado” sin rostros ni diferencias? ¿Se habla de grupos víctimas de la violencia sin considerar la heterogeneidad y la performatividad de sus integrantes? ¿Estamos hablando del abandono, el asesinato, el hostigamiento, la persecución, la esclavitud, o el reclutamiento en qué espacio y en qué tiempo? ¿A qué responde el hecho de que prime el acto denunciar las violencias contra las mujeres ejercidas por parte de los grupos armados (violencia “oficiales” en el marco del conflicto) por encima de la violencia intrafamiliar en el marco del conflicto armado? Como muestran los testimonios recogidos en *Hilando fino*, el ejercicio de la violencia trasciende los límites que reconocen las narrativas molares.

El relato de Leonor revela que además del bipartidismo y la lucha armada de las guerrillas liberales y comunistas, el abandono de un estado completamente centralizado, la falta de seguridad y presencia oficial en el campo fueron condiciones que contribuyeron al desarrollo del conflicto armado en el país. La ilustración que Uribe hace de Bogotá como una ciudad “escindida” (capítulo

dos, “Una herida reposa bajo la tierra”), es metáfora de la escisión de la nación (por ejemplo, la contraposición del relato de Lola, como mujer capitalina de clase alta, y el de Teresita, como mujer campesina). Leonor ilustra cómo la población civil se vio encerrada entre el fuego del ejército nacional, las guerrillas y los paramilitares. Además, en muchos casos, los “grupos al margen de la ley” fueron los encargados de “poner orden” en pueblos como Gaitania, en el departamento de Tolima. En su relato se complejizan las razones de involucramiento e interacción con los grupos armados, pues además de la convicción ideológica es evidente el vínculo afectivo que la une con sus compañeros en la lucha guerrillera al lado de los cuales sorteó las difíciles condiciones de vida:

Puede ser que políticamente no estemos ahí, pero somos revolucionarios y tenemos identificados conceptos de cambio para este país y eso ya nos une. De alguna manera elemental eso nos une con el pueblo. Yo pienso que los paramilitares no entran hasta allá por eso, porque sienten que es muy difícil entrar a una zona donde toda la gente ha tenido y tiene vínculos con la guerrilla (Uribe, 2015, pág. 194).

Sin embargo, aunque Leonor añora también el orden y la seguridad que las guerrillas instauraron, es crítica con sus prácticas y la forma en que se organizaron después de la llegada del ejército nacional:

Ellos ponían el orden y no había ladrones. Uno podía vivir con la puerta de la calle abierta y nunca entraban. En cambio, ahora no, ahora hay ejército. Los milicianos de la guerrilla ahora también son ladrones; se han degenerado de tal manera, siendo un pueblito que tiene 1500 habitantes en la parte urbana; es un caserío, son como cinco cuadras (Uribe, 2015, pág. 193).

Por otro lado, el relato de Leonor refuta la idea de que las mujeres fueron víctimas de violencia sexual, mutilación o asesinato por pertenecer a alguno de los “bandos” de los grupos armados; en su relato se muestra que el ejército nacional también ejerció ese tipo de violencias

indiscriminadamente: “Llegó el ejército nacional y los soldados preñaban a las niñas, por eso hay cantidad de embarazos, de embarazos precoces (...) Usted ve cantidad de muchachitas con niños. Sida, sida hay a la lata” (Uribe, 2015). Como lo revelan las experiencias de Leonor y de su hermana Betty, la violencia sexual tuvo lugar en las esferas privadas y no fue ejercida únicamente por parte de hombres de “otros bandos”. Al respecto dice Uribe:

El matrimonio temprano y forzado de las niñas ha sido recurrente en muchas regiones rurales, donde las niñas son violadas con frecuencia por familiares cercanos o iniciadas sexualmente desde muy jóvenes. En sociedades patriarcales, como la colombiana, las niñas de estratos pobres son reducidas a bienes de cambio con el consentimiento de los familiares... (Uribe, 2015, pág. 193).

El relato de Teresita muestra que en las terribles situaciones a las que se vio arrojada como militante del partido comunista (donde trabajó de la mano de su esposo, un reconocido líder de izquierda) y de la guerrilla comunista en Villarrica, no fue víctima únicamente de un “otro” bando, como podría sugerirlo el libro de texto escolar citado en el tercer capítulo de este trabajo. Por el contrario, los privilegios que se le negaban a ella dentro de la misma estructura guerrillera por ser mujer y de menor rango conllevaron a una pérdida irrecuperable. Pienso que una redistribución de lo sensible (de las formas heredadas de percepción) es necesaria para reconocer la escisión que existe entre un proyecto hegemónico ciudadano (donde se pretende escribir la historia sobre el campo en función del proyecto de la nación) y una memoria dominante en el campo (esa que no se identifica con el proyecto histórico hegemónico). Sin embargo, la memoria dominante en el campo también ejerce violencia: hay allí también una escisión, pues llega a negar experiencias vitales femeninas. Esa es también una violencia, como la que ejerce la memoria hegemónica sobre una memoria dominante que no se identifica en el constructo hegemónico, y es necesario dar cuenta de ello. Estas formas de violencia, el desconocimiento, el silenciamiento, la negación de derechos

y la normalización de privilegios en relación a la marca de género, se dan también dentro de la estructura del relato nacional, dentro del proyecto estatista.

Como bien lo anota Uribe, hay una diferencia radical entre la forma en que Teresita narra su experiencia de la guerra y en la que lo hace su esposo. Para Teresita no prima en ningún caso la hilación de su memoria de forma cronológica, mientras que la autobiografía escrita por su esposo, que lleva por nombre “La vida que vivimos”, “se destaca por su coherencia temporal” (Uribe, 2015, pág. 223). Este comentario de Uribe antecede a la narración de un episodio desgarrador en la historia de Teresita:

En lo que se sigue, Teresita va a narrar algo muy doloroso: la situación de pobreza en que vivían sus hijos pequeños en medio de las incertidumbres y los peligros de la guerra, un relato pormenorizado que su marido no hace, pues su relato se centra en los pormenores de la guerra (Uribe, 2015, pág. 223)

Luego sigue la narración de Teresita:

Se me murió la menor. Se me murió por el descuido de todos, hasta mío, porque yo podía haber agarrado a esa vieja que tenía los medicamentos, los purgantes y haberla acuellado, haberle quitado los purgantes y haber purgado a mis hijos. Pero no, no fui capaz, fui incapaz de hacer eso. Ella me decía: “Es que eso es para los hijos del compañero Palma, porque él viene y me pide los remedios, y ¿yo qué hago si se los gasté?”. Y yo dije: “Se me van a morir y se me murió la primera niña. Chiquitica mi hija y los otros dos estaban ahí todos chiquititos, eran de cargar a la espalda”. Tres niños para yo cargármelos a la espalda o conseguirme un buen amigo que me ayudara a sacarlos. (Uribe, 2015, págs. 223-224).

Sin embargo, lo que sigue después de la narración es la decisión de Teresita de tomar por la fuerza los medicamentos y purgar a sus hijos sin importar las represalias. Teniendo en cuenta esta

decisión, las importantes labores (no reconocidas) que Teresita desempeñó en el partido, o los peligros que pasó para ayudar a su esposo como miembro del partido, podríamos preguntarnos ¿por qué el lugar de los grupos como los niños o las mujeres dentro del relato nacional se limita al de víctimas? Se han realizado en el país proyectos que recogen relatos de vida en los que, como en los relatos de Leonor y Teresita, la agencia ejercida por los sujetos trasciende el signo de la víctima, en la que prima el reconocimiento de la pulsión vital en la que florece la resiliencia⁶. Si seguimos a Uribe podríamos preguntarnos ¿de qué tanto es capaz de prescindir la nación para ser lo suficientemente incluyente sin socavar sus propias bases? ¿Es posible concebir tal relato? Quizás las experiencias históricas estén tan puntualmente signadas que la convivencia de la relación inevitablemente divergente entre ellas se haga imposible dentro de una misma razón narratológica; quizás la medida de la diferencia imposibilite la coalición de los relatos dentro de una forma narrativa simple, aprehensible: no podemos negar que lo que define esa *aprehensibilidad* del tiempo pasado bajo la economía estatista, lo que hace que un relato nos suene “coherente”, es su naturaleza lineal. Quizás sea a ella a la que se deba escapar, quizás debamos revisar una vez más qué es exactamente lo que nos resulta coherente, evidente o normal, y por qué, quizás desde allí podríamos revisar las nociones con las que aprehendemos nuestra realidad.

En *Hilando fino* se teje una metáfora de la escritura historia en la que se hace evidente la divergencia inevitable entre las experiencias y nociones del tiempo pasado. Se trata de voces que podrían ser sustancialmente irreconciliables, entre otras cosas, por la estructura narratológica desde la que pretenden aprehender el tiempo pasado. Está la voz de las testimoniantes y sus familiares,

⁶ Véase, por ejemplo, “Llanto en el paraíso: crónicas de la guerra en Colombia”, de Patricia Nieto, publicado por la Universidad de Antioquia en el 2008. El capítulo que lleva por nombre “La pasión según Caicedo” narra la destrucción de gran parte del pueblo de Caicedo bajo el fuego de las FARC y las formas en la que la población se congregó en la procesión anual de la pasión para resistir en comunidad la calamidad de la guerra.

la voz de la testimonialista, la de los estudios académicos que abordan el periodo de La Violencia, la de psicoanalistas, filósofos y artistas, entre otros. Las voces de los familiares se confrontan, las concepciones de los hechos se contradicen, los diagnósticos chocan y se niegan unos a otros. Se trata de una red entramada de formas que, en muchos casos, no son “albergables” bajo la misma razón. Estas interacciones podrían incluso resultarnos “inverosímiles” si las confrontamos con nuestras nociones naturalizadas del tiempo pasado en el espacio geográfico que ha ocupado la nación, pero, de nuevo, ¿qué nos resulta verosímil y qué no? Quizás esta sea la gran pregunta de este trabajo, pues, al fin y al cabo, la pregunta por la economía del tiempo pasado –la pregunta por lo que nos parece fáctico, la forma que validamos para transmitirlo y la pregunta por lo que validamos como “verdadero” o “real”– es una pregunta por la naturaleza narratológica de nuestra historia.

Conclusiones

¿Cómo puede hablarle a nuestro presente el gesto de ángel de la historia, esbozado por Benjamin? ¿Podríamos girarnos a mirar el pasado con el deseo de reconstruir las ruinas que yacen bajo el cauce del progreso? ¿Podríamos reconocer ese pasado como propio –tal y como sugiere Uribe–, y, así, encontrar las formas para traer a nuestra orilla las lejanas experiencias relegadas al olvido por una «forma» de narrar que no logró albergarlas? Tal giro debe brotar del deseo de encuentro con experiencias vivas –cuyas intensidades desfasan las representaciones simplistas– pero encalladas en la otra orilla; se trataría de reconocerlas en sus silencios, interrupciones y especificidades para contribuir a la construcción un relato que nos permita mejorar las condiciones del presente y ampliar las posibilidades para futuro. Tal deseo de encontrar-se con el otro, que podría –aunque no siempre– devenir un acto de traducción que dé cuenta del encuentro, podría ser despertado por objetos como *Hilando fino*. No obstante, tal estímulo no puede depender

únicamente del texto. El ejercicio de la democracia molecular con el que se emprende la redistribución de lo sensible por medio de textos depende también de su forma de abordaje y lectura, de cómo se socializan sus representaciones y cómo nos habla a nuestra realidad puntual. De esta forma, el proyecto tendría lugar, por ejemplo, en un sistema que busque hacer pedagogía sobre los acontecimientos históricos y el despliegue de la experiencia humana en ellos:

Even testimonios that are likely to be persuasive are no guarantee of social change. Narrative does not act directly on the world. It can only suggest to readers what they should do after they close the book. At its best, reading testimonio may make the reader more likely to act, but it can never make that act a certainty (Nance, 2006, pág. 159)

Los testimonios son, en primera instancia, herramientas útiles para procesos de justicia y reparación como elementos de veeduría y denuncia, pero no se debe limitar a la complejización del entramado de los acontecimientos, pues una de sus potencias radica en mostrar que el daño ejercido trasciende, en numerosos casos, el daño reconocido por la estructura narrativa imperante; pero para que se pueda hacer visible esa trascendencia se debe primero desplazar el orden en el que se articulan nuestras nociones de la realidad, sobre todo aquellas de las que jamás sospechamos: ¿existen otras formas fuera de la nación en las que podamos relacionarnos con nuestro pasado o con el espacio que habitamos?, ¿hay formas de comunidad que excedan la categoría de ciudadanía? Si pensamos el testimonio renunciando a las lógicas idealizadoras señaladas anteriormente (las «trampas») entonces la lectura de textos como *Hilando fino* puede llegar a dislocar muchas de las nociones que tenemos de la realidad misma. Pero, como ya he mencionado, habrá que ir siempre más allá: ¿Qué entendemos por experiencia y qué formas validamos para su transmisión? ¿Qué factores intervienen en los momentos en los que nos

identificamos con experiencias ajenas? ¿Qué tan “domesticable” es realmente la memoria? ¿Cómo se escribe la historia y cuál es su lugar en nuestro entendimiento de lo fáctico? Considero que allí reside uno de los más grandes potenciales del discurso testimonial.

Aunque este trabajo ha estado dedicado a comentar algunas de las posibilidades de acción del discurso testimonial quisiera volver sobre la idea de que es necesario ser crítico frente aquellas posturas que defienden mayor «autoridad» por antonomasia en el testimonio como referente del pasado. Como podría alegarse en el caso del proyecto cultural castrista, perpetuar estas idealizaciones puede hacer del discurso testimonial una forma de perpetuación de hegemonías cuyo funcionamiento coarta experiencias vitales. Si he sido insistente en las cuestiones de la mediación y la especificidad es porque considero que esos dos signos de diferencia son la base de la acción política de un artefacto como *Hilando fino*; se debe ser cuidadoso con las lógicas idealizadoras al respecto.

No olvidemos que las voces de la historia son muchas y su *diferencia* es el límite de un conjunto de difícil articulación. Aunque considere que la búsqueda de diálogo entre las voces es una necesidad en todo momento, quizás una verdadera compenetración entre muchas de ellas sea imposible en última instancia. Al hablar de la *diferencia* de los lenguajes de esas voces hablo de una cosmovisión que ha sido determinada por su desarrollo en un espacio social que se habita y se surca. Es esa diferencia en la cosmovisión de los sujetos y en qué lugares se les han asignado socialmente la que no permite, por ejemplo, que experiencias como las de Leonor o Teresita puedan ser fácilmente inscritas en el discurso oficial –de carácter estatista– sobre el pasado de la nación. Guiado por los postulados de Bhabha sobre la *diferencia cultural* quisiera hacer un comentario a la importancia de la traducción en el juego de construir el pasado. Para Guha, no solo se debe estar dispuesto a escuchar las voces que yacen bajo el silencio del estatismo sino, además,

es necesario hallar formas para escucharlas y darles cauce. Se trata de una decisión: escoger qué relación guardamos con nuestro pasado (Guha, 2002, pág. 20). El límite que se traza entre las voces –elemento debido al cual se deben hallar formas para escucharlas– puede ser trascendido únicamente bajo los estatutos de una traducción, en los términos de Berman, como se sugirió antes.

El acto de dar albergue a lo que habita en la otra orilla (con todo lo que implica que habite “esa” orilla y no “esta”) demanda la búsqueda de formas de hacerlo enfatizando en lo que en esa relación marca una diferencia. Si no se realiza la traducción que brota del deseo de encontrar-se, la voz del “otro” continuará relegada del espacio de visibilidad, aunque sea parcialmente. Esto no significa que quien realiza esa *traducción* deba aspirar a la inmediatez –allí no habría un albergue–, pues el lugar desde el que traduce es parte del molde que define la traducción “final”. La traducción no se puede lograr “totalmente”, pues existe un límite entre el sistema que es el lenguaje de cada orilla –lugar en el que el mundo se organiza y se erige la cosmovisión, la marca que de la diferencia cultural que no logra articularse bajo el signo del estatismo. Sin la mediación que permite el encuentro entre la “extranjería de los lenguajes” (Bhabha, 2002, pág. 200) no habría *traducción*. ¿Entre qué objetos cuya relación no sea la de una *diferencia* –y para cuya articulación se requiere una mediación– podría realizarse un acto de encuentro como el de la traducción? Testimonios como *Hilando fino* son una «forma» de traducción, el signo de un encuentro entre intensidades «diferentes». Si la historia «hallada» es la historia «inventada», ¿de qué formas vamos a inventarla y de qué registros vamos a valernos para hacerlo? ¿Qué voces logramos articular en nuestro relato al girarnos para observar el pasado y encontrarnos con una diferencia? ¿Qué mecanismos nos son útiles para ello?

Considero que una de las grandes lecciones de Ranajit Guha es sobre la importancia de la imaginación. En el acto de imaginar se juegan nuestras posibilidades de existencia; la posibilidad

de trascender los límites de nuestra cosmovisión se ancla en la imaginación, y es por medio de esa trascendencia que podemos forjar mejores condiciones de vida para nosotros y los demás. El dislocamiento de nuestras nociones de realidad se juega en el acto de imaginar mundos ajenos al que habitamos o formas “extranjeras” de habitar el “mismo”. Para dimensionar lo que los relatos de Leonor y Teresita pueden comunicarnos se requiere un acto intenso de imaginación, pero son esos mismos relatos los que, bajo las condiciones adecuadas, llegan a catalizarla; en un proyecto escolar que pretenda hacer pedagogía del tiempo pasado del espacio nacional, por ejemplo, podrían formularse esas condiciones. Frente a los discursos oficiales que promueven versiones del pasado excluyentes y simplistas (molares) tenemos formas del discurso testimonial como *Hilando fino* que dan cuenta de la complejidad innata de la articulación entre la experiencia y la memoria.

Quisiera finalizar con una cita maravillosa de Ranajit Guha en torno al acto de imaginar. Allí se plantea la necesidad de buscar alternativas a la estructura estatista para lograr dar albergue a las voces de la historia que yacen sepultadas bajo montañas de silencio y olvido, vivas aunque no escuchadas. Como mencioné antes, la multiplicidad de voces que se articulan en el mundo, reconocidas o no por la historia, trazan un límite que podría ser infranqueable –es el límite entre una cosmovisión y otra; es el límite entre una experiencia y otra–, de tal forma que su articulación bajo una misma razón narratológica “aprehensible” podría ser, en última instancia, imposible. Habría que pensar, entonces, qué nos resulta verosímil y por qué (qué nos es más fácilmente apprehensible), cuáles son los límites categóricos que cercan nuestro entendimiento, cuáles son las experiencias que direccionan nuestro despliegue en el mundo y qué tanto somos capaces de «imaginar» (qué podemos dimensionar y de qué podemos prescindir), qué tanto podemos sacudir nuestro mundo para darnos cuenta de que hay un conjunto numeroso de nociones cristalizadas que damos por sentadas, nociones que proveen de fuerza a las más terribles formas de daño y opresión.

Considero que una obra como *Hilando fino* se puede articular en el intento de desplazar las maneras en las que percibimos el mundo, de tal forma que se puedan dislocar las interacciones que tenemos con él, incluso si eso implica el desmantelamiento de lo que consideramos las bases de nuestro mundo. No tengo duda de que existen formas de relacionarnos con nuestra historia y nuestro espacio más allá de la nación: formas que no requieran de un relato que mantiene órdenes y jerarquías que dividen a la ciudad y al campo de la forma en que lo hace una narración hegemónica escrita desde la capital (dándole los lugares de centro y periferia, respectivamente); formas que no perpetúen privilegios para unos y nieguen derechos a otros en función de luchas o modelos políticos; formas que no normalicen el silencio, la omisión, la falta socialización; formas que no nieguen experiencias ni coerzan intensidades en nombre de economías sexuales. Habrá que hallar, en fin, mejores formas de tejer la narración que da cuenta de nuestro paso por el mundo.

Por cuanto la univocidad del discurso estatista se basa en este orden, un cierto desorden –una desviación radical del modelo que ha predominado en la literatura histórica de los últimos trescientos años– será un requisito esencial para nuestra revisión. Es difícil predecir y precisar qué forma debe adoptar este desorden. Tal vez, en lugar de proporcionarnos una corriente fluida de palabras, obligará a la narrativa a balbucear en su articulación; tal vez la linealidad de su progreso se disolverá en nudos y enredos; tal vez la cronología misma, la vaca sagrada de la historiografía, será sacrificada en el altar de un tiempo caprichoso, cari-puránico, que no se avergüence de su carácter cíclico. Todo lo que se puede decir en este punto es que el derrocamiento del régimen de la narratología burguesa será la condición de esta nueva historiografía sensibilizada ante la sensación contenida de desespero y determinación en la voz de las mujeres, la voz de una subalternidad desafiante comprometida a escribir su propia historia (Guha, 2002, pág. 32).

Bibliografía

- Amar Sánchez, Ana María (1990). La ficción del testimonio. *Revista Iberoamericana*, 447-461.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Bartow, Joanna. (2005). *Subject to Change*. Chapel Hill: University of North Carolina, Department of Romance Languages.
- Berman, Antoine (2014). *El albergue de lo lejano*. Buenos Aires: Dedalus.
- Beverley, John (2004). *Testimonio: On the Politics of Truth*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Bhabha, Homi K (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Castro-Gómez, Santiago (1998). *Teoría sin disciplina*. Bogotá: Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Das, Veena. (2008). *Sujetos de dolor. Agentes de dignidad*. Bogotá: Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana & Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Obtenido de <http://www.bdigital.unal.edu.co/8285/1/VeenaDas.pdf>
- Franco, Natalia, Nieto, Patricia, & Rincón, Omar (2010). *Tácticas y estrategias para contar*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina y Friedrich Ebert Stiftung.
- Gugelberger, Georg (1996). *The Real Thing*. Durham: Duke University Press.
- Guha, Ranajit (2002). *Las voces de la historia*. Barcelona: Crítica Barcelona.
- Guzmán, Germán (1980). *La Violencia en Colombia Tomo I*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

- Guzmán, Germán (1980). *La Violencia en Colombia Tomo II*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Jara, René, & Vidal, Hernán (1986). *Testimonio y Literatura*. Minnesota: Society for the Study of Contemporary Hispanic and Lusophone Revolutionary Literatures.
- Koselleck, Reinhart (1992). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.
- Kristeva, Julia (1979). El tiempo de las mujeres. *34/44*, 5-19.
- López Baquero, Constanza (2012). *Trauma, memoria y cuerpo: el testimonio femenino en Colombia*. Tempe: Asociación Internacional de Literatura y Cultura Femenina Hispánica.
- Nance, Kimberly (2006). *Can Literature Promote Justice?* Nashville: Vanderbilt University Press.
- Ochando, Carmen (1998). *La memoria en el espejo*. Barcelona: Anthropos.
- Parra, Iván Fernando, Luna Borda, Camilo Andrés, & Riveros Alfonso, Mauricio (2016). *Proyecto educativo XXI Sociales*. Bogotá: Santillana.
- Picornell, Mercè (2011). El género testimonio en los márgenes de la historia: representación y autorización de la voz subalterna. *Espacio, tiempo y forma*, 113-139.
- Ponce de León, Gina. (2014). *Twenty-First Century Latin American Narrative and Postmodern Feminism*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Popper, Karl. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires: Paidós.
- Rancière, Jacques. (2011). *Política de la literatura*. Buenos Aires: Zorzal.
- Rodríguez Freire, R. (2010). Literatura y poder: sobre la potencia del testimonio en América Latina. *Atenea*, 113-126.
- Sandoval, Pablo (2010). *Repensando la subalternidad: Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Popayán: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sarlo, Beatriz (2005). *Tiempo pasado*. México D.F.: Siglo XXI .
- Skłodowska, Elzbieta (1992). *Testimonio hispanoamericano: historia, teoría, poética*. Nueva York: Peter Lang.
- Uribe, María Victoria (2015). *Hilando fino. Voces femeninas en La Violencia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Vélez Rendón, Juan Carlos (2003). Violencia, memoria y literatura testimonial en Colombia. Entre las memorias literales y las memorias ejemplares. *Estudios Políticos*, 31-57.
- www.mineduacion.gov.co. (9 de diciembre de 2016). Obtenido de http://www.mineduacion.gov.co/1759/articles-339975_recurso_1.pdf
- www.ustadistancia.edu.co. (s.f.). Obtenido de Universidad Santo Tomás: http://soda.ustadistancia.edu.co/enlinea/MARIACRISTINASOLER_METODOSDEEST

UDIOLITERARIO_1/BARTHES_ROLAND_-
_Introduccion_Al_Analisis_Estructural_De_Los_Relatos.pdf