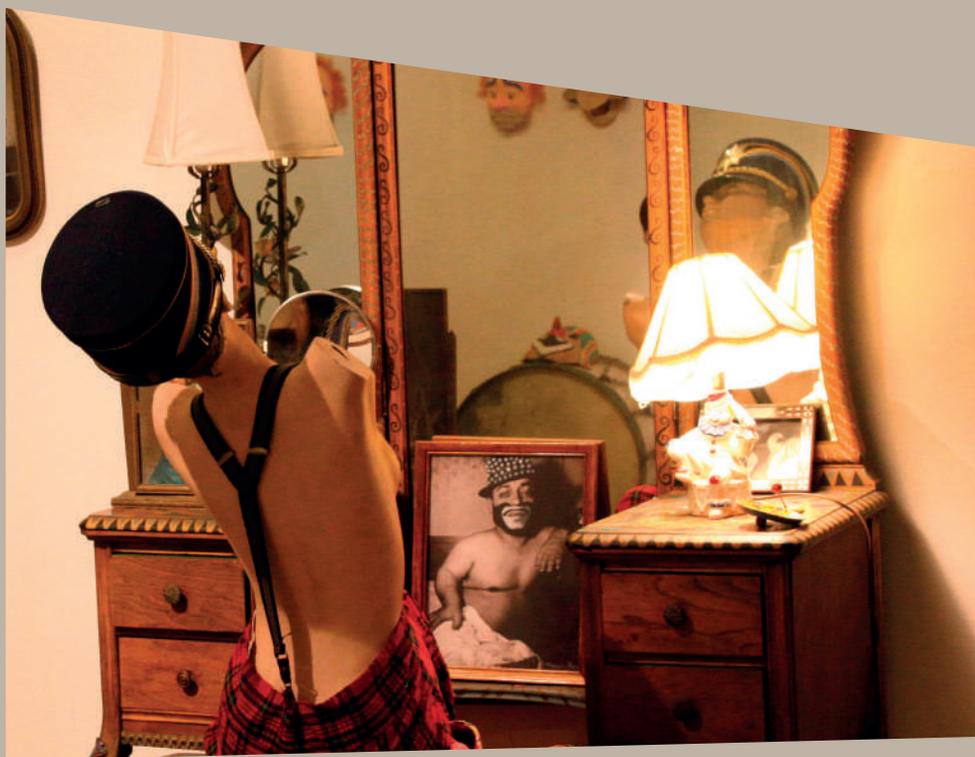


CRISTINA ISABEL CASTELLANO GONZÁLEZ (COORD.)

Raíces suspendidas: estéticas y narrativas migrantes desde una perspectiva de género



CENTRO UNIVERSITARIO DE TONALÁ

Universidad de Guadalajara

Raíces suspendidas: estéticas y narrativas migrantes desde una perspectiva de género



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltese <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

CRISTINA ISABEL CASTELLANO GONZÁLEZ (COORD.)

Raíces suspendidas: estéticas y narrativas migrantes desde una perspectiva de género



CENTRO UNIVERSITARIO DE TONALÁ

Universidad de Guadalajara



Miguel Ángel Navarro Navarro
Rectoría General

Carmen Enedina Rodríguez Armenta
Vicerrectoría Ejecutiva

José Alfredo Peña Ramos
Secretaría General

Ricardo Villanueva Lomeli
Rectoría del Centro Universitario
de Tonalá

José Alberto Castellanos Gutiérrez
Rectoría del Centro Universitario de
Ciencias Económico Administrativas

José Antonio Ibarra Cervantes
Coordinación del Corporativo
de Empresas Universitarias

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial Universitaria

D.R. © 2018, Universidad de Guadalajara



Editorial Universitaria
José Bonifacio Andrada 2679
Colonia Lomas de Guevara
44657 Guadalajara, Jalisco

01 800 834 54276
www.editorial.udg.mx

ISBN 978-607-547-109-9

Primera edición electrónica, 2018

Coordinadora
Cristina Isabel Castellano González

Textos

©Annie Mathilde Benveniste, Cristina Isabel Castellano González, Martha Ileana Landeros Casillas, Lina Mercedes Cruz Lira, Rosa María Spinosa Arcocha, Carolina Maldonado Franco, Rocío Adriana Corredor Contento, Nadia Setti

Imagen de portada

© Marcos Raya. Fragmento de Instalación
El cantón del payaso lumpen, 2015.

Raíces suspendidas: estéticas y narrativas migrantes desde una perspectiva de género / Cristina Isabel Castellano González, Coord. ; Annie Benveniste... [et al.] -- 1a ed. -- Guadalajara, Jalisco: Editorial Universitaria: Universidad de Guadalajara. Centro Universitario de Tonalá, 2018. (Colección Monografías del Centro Universitario de Tonalá).

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-607-547-109-9

1. Sociología 2. Antropología 3. Mujeres inmigrantes-Aspectos sociales 4. Cultura 5. Estudios de género I. Castellano González, Cristina Isabel, coordinador II. Benveniste, Annie, autor III. Serie.

301.2 .R11 CDD
HM107 .R11 LC

Esta obra participó en la convocatoria del “Fondo de Apoyo a la Producción Académica Publicaciones 2017”, fue dictaminada por especialistas mediante el sistema de doble ciego y aprobada para su publicación por el Comité Editorial del Centro Universitario de Tonalá.

Julio de 2018

Hecho en México / *Made in Mexico*

Todos los derechos de autor y conexos de este libro, así como de cualquiera de sus contenidos, se encuentran reservados y pertenecen a la Universidad de Guadalajara. Por lo que se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación de información, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, existente o por existir, sin el permiso por escrito del titular de los derechos correspondientes.

Queda prohibido cualquier uso, reproducción, extracción, recopilación, procesamiento, transformación y/o explotación, sea total o parcial, sea en el pasado, en el presente o en el futuro, con fines de entrenamiento de cualquier clase de inteligencia artificial, minería de datos y texto y, en general, cualquier fin de desarrollo o comercialización de sistemas, herramientas o tecnologías de inteligencia artificial, incluyendo pero no limitando a la generación de obras derivadas o contenidos basados total o parcialmente en este libro y/o en alguna de sus partes. Cualquier acto de los aquí descritos o cualquier otro similar, está sujeto a la celebración de una licencia. Realizar alguna de esas conductas sin autorización puede resultar en el ejercicio de acciones jurídicas.

Índice

7 Introducción

CRISTINA ISABEL CASTELLANO GONZÁLEZ

11 Relato de sí misma, escritura del otro

ANNIE BENVENISTE

38 Abecedario de creaciones migrantes

CRISTINA ISABEL CASTELLANO GONZÁLEZ

65 Tiempo cero: la espera interminable desde el lente de las mujeres saharauis

ILEANA LANDEROS CASILLAS

87 Las indias cacicas novohispanas: testimonios de poder en el siglo XVIII

LINA MERCEDES CRUZ LIRA

115 Relatos y narrativas chicanas de La Llorona

ROSA MARÍA SPINOSO ARCOCHA

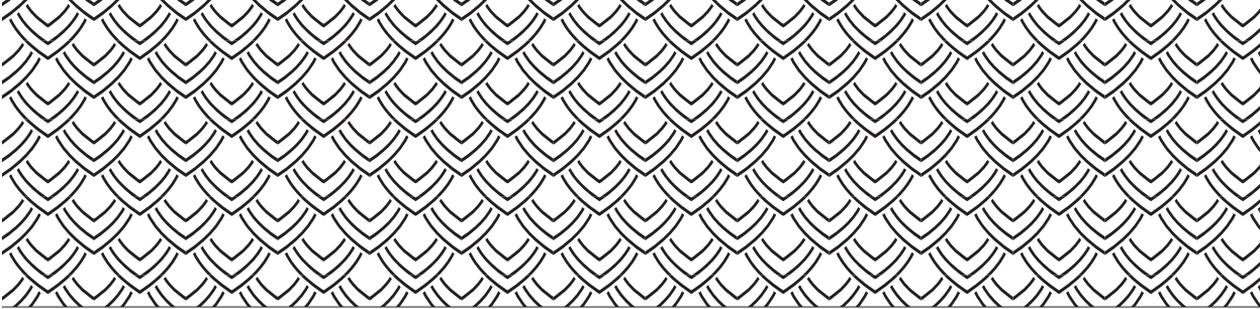
138 Amuletos indefinidos

CAROLINA MALDONADO FRANCO

ROCÍO ADRIANA CORREDOR CONTENTO

163 Tópicos y temporalidades migrantes

NADIA SETTI



Introducción

CRISTINA ISABEL CASTELLANO GONZÁLEZ

Raíces suspendidas responde a la experiencia aterradora del desplazamiento migrante: cuando la reinención del tiempo sufre una ruptura espacial y corporal que se concretiza en la supresión total o parcial de la lengua y de las imágenes durante un fenómeno migratorio.

Las autoras de este libro se preguntan cómo se representa la dimensión temporal del viaje, cómo se visibiliza lo transitorio en la diseminación de los signos. Responden, por medio de diferentes disciplinas humanísticas, identificando los amuletos culturales, sentimentales o legales, que sirven de cinturón de seguridad afectivo en la vida cotidiana de mujeres y migrantes. Así, los capítulos que conforman este libro explican de qué manera múltiples trayectorias de vida se desdoblaron en imaginarios que se convierten en afirmación narrativa, histórica y, a veces, artística.

El objetivo principal del libro es pensar en las movilidades desde las poéticas de la errancia, desde el espíritu nómada, desde los *ethos* abiertos y distanciados de las identidades fijas y los nacionalismos. Por ello, hemos puesto en plural la figura poética, conceptual y cultural de Édouard Glissant, y hemos transformado su *raíz suspendida* en una multiplicidad de *raíces suspendidas*, con el fin de celebrar el tránsito y las poderosas narraciones que ayudan a entender el viaje como una promesa de revuelta (Kristeva: 1997), en donde se contem-

plan la esperanza, los sueños individuales, las ilusiones, la familia, la comunidad, el hogar, la libertad y las relaciones humanas, también, bajo los ojos agudos de las relaciones de género.

En ese sentido, el texto de apertura de la obra, “Relato de sí misma, escritura del otro”, de la antropóloga y profesora emérita Annie Benveniste, sienta las bases para entender el estado del arte actual de las escrituras de la alteridad y de aquellas de tipo autobiográfico. En este capítulo se discuten las epistemologías que respaldan los estudios de campo en antropología y se analizan los retos y paradojas que aparecen al momento de restituir las narraciones. Se hace énfasis en la categoría de *proceso* más que de *verdad*, y se muestra el valor cognitivo de los diferentes métodos utilizados por las narraciones biográficas, históricas o ficcionales, explicadas a partir de numerosos ejemplos de estudios de caso que la autora desarrolló a lo largo de toda su carrera científica tanto en Europa como en África del Sur.

Enseguida, tanto el “Abecedario de creaciones migrantes” de la investigadora en artes Cristina Castellano, como el artículo de la investigadora en educación y medios audiovisuales Ileana Landeros, “Tiempo cero: la espera interminable desde el lente de las mujeres saharauis”, presentan estudios de caso nutridos de métodos socio-antropológicos y pedagógicos para demostrar cómo, de manera experimental y artística, se puede ejercer hoy en día una investigación que combine teoría, *poiesis* y *praxis*, entendidas desde el sentido aristotélico de crear algo y resolver un problema. Ambas investigadoras desarrollaron métodos horizontales para comprender y transformar positivamente algunas de las realidades marginales, ya sea la de los inmigrantes africanos en París, ya la de las mujeres refugiadas en el Sáhara. Por medio de talleres narrativos (con escritura poética) o visuales (con apoyo de la fotografía) muestran que la investigación-acción puede ir de la mano de la creación para devolver a las personas la capacidad de reconstruir su propia historia; esto es, darles la oportunidad de ejercer la capacidad sanadora de la auto-representación. Ambas reflexiones se articulan con el trabajo de las doctoras Lina Mercedes Cruz Lira y Rosa María Spinoso Arcocha, quienes reflexionan sobre las narrativas suspendidas desde el ámbito histórico.

De manera inédita, en “Las indias cacicas novohispanas: testimonios de poder en el siglo XVIII”, Cruz Lira describe cómo funcionaban las lógicas de poder en que se desenvolvían las mujeres nobles, las indígenas empoderadas que se “atreveron” a vivir en matrimonios mixtos; es decir, mujeres que se casaron con extranjeros y que tuvieron que asumir retos tanto sociales como legales; verdaderas cuitas al desafiar el dogma de la raíz única cultural, ya que a pesar del aplaudido mestizaje de la actualidad, la segregación simbólica, racial y de clase, predominaba fuertemente durante el periodo del México virreinal.

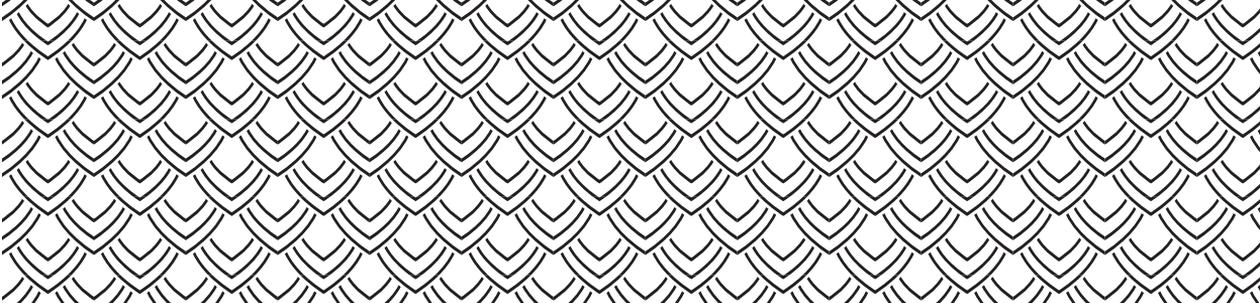
Por su parte, Spinoso Arcocha, en “Relatos y narrativas chicanas de La Llorona”, explora el viaje a suelo estadounidense de una leyenda mexicana considerada memoria heredada y tradición móvil; estudia su presencia, recepción y reconfiguración en la literatura chicana, la pintura y el muralismo, con el fin de mostrar el valor simbólico que el personaje de La Llorona ejerce en el imaginario colectivo transnacional.

El capítulo “Amuletos indefinidos”, de las investigadoras y *artistas* Carolina Maldonado Franco y Adriana Corredor Contento, brinda una reflexión a partir de su propia práctica artística y performativa: dos jóvenes inmigrantes, cuyas raíces suspendidas y anhelos de viaje se ven interpelados por escenarios de violencia física real. Ante la amenaza de violación latente que amedrenta la seguridad de las mujeres que “viajan solas”, las autoras proponen un amuleto original para protegerse del *male*. De este modo, la tarea del objeto artístico adopta un poder ritual, a manera de objeto vernáculo, y su aplicación antropológica contemporánea se activa en escenarios de acoso sexual. Esta reflexión nutre la acción, y en la restitución de la experiencia se aprecia el cuidado solidario de ellas mismas y de los demás.

Finalmente, el capítulo de Nadia Setti, “Tópicos y temporalidades migrantes”, nos invita a adentrarnos en literaturas insólitas provenientes de plumas feministas de Croacia, Albania, Túnez, Somalia y Argelia, muchas de ellas no traducidas todavía al español. En este texto no solamente descubriremos las escrituras migrantes de autoras poco conocidas en el mundo hispano, también leeremos las epopeyas errantes de escritoras refugiadas e inmigrantes que revelan diferentes pensamientos del antes y el después de la movilidad. Con base en

Derrida, Setti presenta las poéticas de la memoria amnésica en donde no se piensa más que en el presente, y aquellas de la memoria hipermnésica, en donde se olvida el presente para quedarse en el pasado.

Raíces suspendidas: estéticas y narrativas migrantes desde una perspectiva de género es una invitación para saborear los pasajes/paisajes trazados gracias a los imaginarios migrantes. Este libro plasma aquello que la filósofa inglesa Sara Ahmed denominó un *happy object*: un *objeto feliz* que rebasa al objeto de consumo liberal para superar los testimonios de la desesperanza vinculados con las narraciones migrantes. Además, contribuye a alertarnos en contra de los proyectos de raíz única y de las visiones objetivantes, ya que actualiza la noble tarea social de la poesía, de la fotografía, del archivo, del mito, de la *performance*, del amuleto y, añadiremos, del trazo.



Relato de sí misma, escritura del otro

ANNIE BENVENISTE

El relato de vida en antropología

En el ámbito de la antropología, el lugar asignado al relato de vida o relato biográfico varía según las escuelas. La escuela antropológica norteamericana empezó utilizando el enfoque biográfico en los años veinte del siglo pasado, para recoger el testimonio de los indios sobre su propia cultura. En 1926, la publicación de *Crashing Thunder* de Paul Radin, que narra la cultura *winnebago* vista desde el interior, ejerció gran influencia. “Radin utiliza [...] la biografía no para relatar en forma cronológica una experiencia individual, sino para mostrar cómo reacciona un individuo frente a las normas culturales que le impone la sociedad en la que vive” (Morin, 1980: 14).

Más tarde, en 1942, la publicación de *Sun Chief* de Leo Simmons tuvo también mucha resonancia. En este caso, el etnólogo recogió el diario biográfico de Don Talayaesva, un indio que escribió a instigación suya y en respuesta a sus preguntas. Esta narración está basada en el proceso de conocer una cultura a partir de la experiencia de uno de sus miembros, centrándose no en las estructuras sociales, sino en la interacción entre el individuo y las normas colectivas producidas por estas estructuras. En el prefacio de la traducción francesa de este libro, Lévi-Strauss acoge con satisfacción el método que consiste en restituir la cultura Hopi “desde el

interior”, tal y como la vive el niño y, más tarde, el adulto (Lévi-Strauss, 1959). Como éste lo subraya en la revista *L'Année Sociologique* (1950), el particular interés de esta biografía va más allá de un simple conocimiento de la cultura Hopi, ya descrita por autores ajenos a dicha cultura. Este libro “constituye para el etnólogo y para el psicólogo un documento de un valor excepcional [...] ya que desde el primer intento logra lo que se empeña en realizar vanamente por lo general, el investigador de terreno, restituir una cultura indígena ‘desde el interior’ como un conjunto viviente que se rige por su armonía interna, no como un amontonamiento arbitrario de costumbres e instituciones” (1959: 330).

En estos ejemplos, el relato de vida, bajo pretexto de estudiar las culturas indias —antes del proceso de desaparición provocado por las olas de industrialización y urbanización— constituye un instrumento al servicio de la folclorización porque encierra a las culturas en un pasado ficticio al considerarlas como grupos aislados. La práctica de la urgencia mantiene la ilusión de que las tradiciones y las culturas “auténticas” se han conservado intactas desde la conquista. Hay que esperar el final de la Segunda Guerra Mundial para que la antropología norteamericana oriente su investigación hacia el estudio de espacios occidentalizados.

El libro de Oscar Lewis, *The Children of Sánchez*, nos narra la vida de una familia proletaria mexicana. Está basado en el método del relato de vida y rompe con la ideología de las sociedades sin historia, aquellas que viven encerradas en un tradicionalismo primitivo. Esta obra obtuvo gran éxito mundial y sirvió de modelo para los estudios biográficos en el medio urbano. Presentada en forma de relatos cruzados entre los diferentes integrantes de una misma familia, concede la palabra a personas desfavorecidas, habitualmente clasificadas en la categoría de los “sin voz”. En la introducción, el autor escribe: “Por primera vez, gracias a la grabadora, personas sin preparación, incultas e incluso analfabetas, pueden hablar de ellas mismas y narrar sus observaciones y experiencias de un modo desinhibido, espontáneo y natural” (Lewis, 1961: 14).

Bajo el imperio del positivismo y del estructuralismo, la antropología francesa dio prioridad, durante largo tiempo, al estudio de las instituciones sociales, políticas y culturales sobre la representación “interior” que los individuos podían tener de las normas que los constituían. En palabras de Lévi-Strauss antes citadas, la recopilación y el

análisis externo de prácticas y códigos culturales no restituye la lógica de los indígenas. En cambio, el método biográfico es, por excelencia, el que permite lograr esta restitución siempre que las narraciones singulares sean contextualizadas e inscritas en los sistemas sociales.

A finales de los sesenta, la antropología francesa se entusiasmó por los relatos de vida. Fue un periodo en que ciertos modos de vida rurales tradicionales estaban desapareciendo y necesitaban ser registrados a través de la recolección de testimonios. Este fenómeno era parte de un proyecto de rescate. El relato de vida, como variante del testimonio, puede ser comparado con las fuentes orales utilizadas en historia aplicada, en este caso, con la perspectiva antropológica que consiste en dar voz a quienes la historia no suele interrogar. La intención era abrirse a la diversidad de las culturas adentro de las fronteras nacionales, por lo que el estudio del mundo rural francés fue el relevo del exotismo consecutivo a la descolonización, con el objetivo de regresar a figuras internas de la alteridad.

Asimismo, al final de esa gran división que opone el mundo occidental a otros mundos definidos como preindustriales y arcaicos, desaparece también la fragmentación de la realidad a partir de la percepción histórica y cultural basada en la puesta a distancia del Otro. Este Otro —cuya diferencia fue humanizada durante el siglo XVIII y luego sometida al esquema evolucionista durante el siglo XIX (McGrane, 1989)— ya no se percibe como el salvaje, pero su diferencia sigue siendo señalada de manera negativa.

Como lo hace *The Children of Sánchez*, el proyecto de recopilación de costumbres rurales en peligro de extinción da voz a los dominados, rehabilitando asimismo culturas regionales ignoradas y despreciadas durante mucho tiempo en nombre de la necesidad de construir la unidad nacional. Varios libros son publicados en Francia, en la famosa colección *Terre humaine* dirigida por el antropólogo Jean Malaurie. Entre ellos podemos citar: *Le cheval d'orgueil. Mémoires d'un breton du pays bigouden* de Jakez Helias, traducido del bretón y publicado en 1975, y *Toinou. Le cri d'un enfant auvergnat* de Antoine Sylvère, editados en 1980. Éstos son relatos biográficos publicados en una colección, que reúnen materiales etnográficos escritos en primera persona; según lo afirma Philippe Lejeune, todos pueden considerarse auto-etnografías.

Lejeune, autor de numerosos libros sobre la autobiografía, distingue efectivamente la autobiografía entendida como género literario que busca “manifestar la profunda unidad de una vida [...] centrándose en la génesis de la personalidad” del relato biográfico o relato de vida, que pretende “dar testimonio a partir de una trayectoria singular, de una serie de prácticas y valores colectivos” (Lejeune, 2003: 14-15).

Estas publicaciones tuvieron un éxito inédito en el ámbito de las humanidades al poner el estilo literario al servicio de un proyecto científico. El relato, y en particular el de las personas dominadas, permitía tocar, a través de la recopilación de los infra-escritos —según el término de Philippe Lejeune—, mundos antes desconocidos o en peligro de extinción. El testimonio de Jakez Helias en este sentido constituye un excelente ejemplo de la pasarela que existe de la cultura campesina bretona a las escuelas seculares, como es el caso para el Indo Talayaesva de *Soleil Hopi*, los suyos lo reconocen porque simboliza esta transición entre dos culturas (Maurie, 1975).

Enfoque biográfico: crítica y rehabilitación

El método que busca revelar una cultura o un mundo a través del relato de experiencias vividas no es unánimemente aceptado por los investigadores en ciencias sociales. Sobre la fascinación ejercida por el relato singular, Jean-Claude Passeron opina: “La fuerza imaginaria de los modelos literarios del relato de vida y de la ficción novelesca se debe, en primer lugar, a una imaginación filosófica que, desde la metafísica antigua hasta la metafísica clásica, se ha deleitado viendo como la vida de un hombre, de un linaje o de una dinastía, podía reflejar o miniaturizar el mundo entero. Microcosmos repitiendo el macrocosmos” (1990: 9).

La transposición del enfoque biográfico aplicado a sociedades consideradas como estáticas y armoniosas, a sociedades modernas y estratificadas es entonces objeto de numerosos comentarios y críticas por parte de los sociólogos que, a causa de la separación entre las disciplinas, y replicando la oposición entre tradición y modernidad, obran dentro las sociedades industrializadas. En su artículo sobre “el enfoque biográfico”, Daniel Bertaux (1980) promueve este método sin denunciar,

como tampoco lo hace Bourdieu (1986), la fetichización de la “historia única” supuestamente encarnada por un “individuo único”. La singularidad de un caso, según esta perspectiva, daría cuenta de la totalidad de un mundo social. Sin embargo, la vida de los narradores está segmentada en función de su pertenencia a varios mundos paralelos o antagónicos como el trabajo, la familia o el ocio, que ellos presentan con una coherencia artificial. El relato solicitado por el etno-sociólogo se reestructura en función de los marcos sociales de la memoria (Halbwachs, 1950), llamados sociogramas por Régine Robin (1986); también en función del proyecto y de la reescritura del investigador.

Claude Dubar (1998) considera, en cambio, que podemos llegar a superar la oposición entre dos posturas epistemológicas: la que esencializa la identidad personal que guía el recorrido biográfico, y la que parte de las categorizaciones sociales para explicar la estructura de las identidades biográficas, en tal caso, ilusorias. Dar paso a la noción de proceso identitario o social permite romper la ilusión de que un mundo puede leerse en el relato subjetivo de una trayectoria de vida, pero también permite moverse de la posición objetivista que considera las identidades singulares únicamente como la internalización de las categorías y las normas sociales.

El relato de vida revela significantes socio-simbólicos que participan de la fragmentación del campo socio-estructural, pero al mismo tiempo contribuyen a su unificación. Asimismo, Daniel Bertaux considera que los “dos niveles, lo socio-estructural y lo socio-simbólico, no son más que dos caras de una misma realidad: lo social”. Se supone que las investigaciones relativas a las estructuras de producción o a la formación de las clases sociales se sitúan en el primer nivel; en el segundo nivel, las que “buscan determinar los complejos de valores y de representaciones que existen” (1980: 204). Pero, aunque la ciencia sociológica pueda distinguir entre los objetos y los enfoques, sólo resulta operante la articulación entre ambos.

En los materiales biográficos, las estructuras del trabajo y de la familia reflejan el significado dado a las trayectorias. Estos materiales revelan a su vez ciertos cambios estructurales. Las instituciones marcan las prácticas y los valores de los sujetos que se inscriben en ellas, pero también son producto de prácticas y valores. Esta articulación

entre lo estructural y lo simbólico, evidenciada por el método biográfico, prefigura el vínculo que existe entre producción de relaciones sociales y construcción de posiciones singulares.

La lectura de los trabajos de la Escuela de Chicago confirma la posibilidad de utilizar los relatos biográficos como material objetivable. La transición de la enunciación del particular a la generalización se realiza a través de la elaboración del comentario en segunda instancia. La relación entre la norma individual que caracteriza las acciones del narrador y la norma colectiva en que se inscriben estas acciones reside en la postura crítica que constituye la “definición de la situación” planteada por él. El uso del material biográfico supone un enfoque pragmático que plantea el devenir histórico como individual. A través de intercambios epistolares entre los migrantes y sus familias que permanecieron en Polonia, Thomas y Znaniecki presentan en *The Polish Peasant in Europe and America* (1918-1920), los conceptos de *valores, actitudes, desorganización y reorganización social*. Muestran cómo una historia singular puede permitirnos ver y entender los movimientos históricos (Tripier, 1998).

El método biográfico ofrece la posibilidad de acceder a representaciones que, una vez situadas en un contexto social, adquieren un carácter de universalidad. En los entornos estructurados en donde investiga el sociólogo, éste puede formular “la hipótesis de no-variación interindividual” entre los grandes modelos de organización de la vida social (grupo de trabajo *Approches longitudinales*, Estrasburgo, 1987) que dan cuenta de cómo se articula el sistema social y la praxis individual (Ferraroti, 1983), sistema de valores y estructura del relato biográfico (Catani, Maze, 1982).

Sin embargo, esa articulación supone resuelto el acceso al proceso de individualización y al sistema de valores comunes. Según Maurizio Catani, la restitución de historias de vida social está arraigada en el modelo de la constitución del sujeto occidental, portador de un destino individual. Este autor considera que la construcción por un individuo de su propia historia sólo se logra si está libre de toda trascendencia. Sin dar crédito a la oposición individualismo-holismo —utilizada por Louis Dumont y retomada por Catani, que concierne la división entre sociedades que valoran el individuo y sociedades que valoran el grupo—,

podemos destacar el relato de la *Tía Susana*, una emigrante del interior, quien muestra el vínculo existente entre su experiencia singular y el sistema de valores que la constituye. A veces, para las necesidades de la transmisión, la narradora supedita a la relación de acontecimientos singulares la relación de acontecimientos sociales que marcan las etapas de la vida individual: rituales de paso, cambios profesionales y geográficos.

La interpretación de Foucault sobre el tema de la articulación entre individualismo y apego a los valores del grupo, singularidad y asignación a identidades colectivas es esclarecedora. Estudió las fronteras que delimitan la construcción de la categoría del individualismo: valor absoluto atribuido al individuo en su singularidad; valoración de lo privado; relación a uno mismo, y atención a las formas que producen transformaciones en el individuo, que le permiten buscar su salvación a través de la autonomía y de la auto-trascendencia.

Foucault nos muestra que lo que aparece vinculado puede ser desvinculado en ciertas circunstancias o en ciertas sociedades. La relación consigo mismo por la cual uno se constituye como sujeto de sus propias acciones (Foucault, 1997) se define como práctica individual susceptible de enseñanza y perfeccionamiento, y como práctica social que da lugar a interacciones individuales. También como un modo de conocimiento. La construcción de un saber del mundo es inseparable de la experiencia del sujeto. Esta vinculación entre conocimiento del mundo, de sí mismo y de los demás, tal como se plantea en *Le souci de soi*, permite rechazar el paradigma tradición-modernidad que opone de forma radical valores individuales y valores de grupo, pertenencia heredada y electiva, inscripción y adscripción. Existe hoy un consenso a favor de la combinación de estas prácticas.

Recopilación de relatos de vida y dispositivo narrativo

Después de asentar las reflexiones anteriores desde el plano teórico, vale destacar que a través de este texto busco poner de manifiesto el espacio que ocupó el relato en el marco de mis investigaciones antropológicas centradas en situaciones que implican cambios radicales, como

situaciones de exilio, migraciones, rupturas sociales y convulsiones políticas. “La historia no puede ser contada sino como ruptura que el sujeto reconoce como tal, y que separa en dos períodos. Una vida que, por su parte, él quisiera que fuera única [...] El relato es la expresión de una búsqueda de realización personal” (Catani, 1982: 34).

También busco mostrar cómo se ha privilegiado el relato —recurso narrativo que mejor se adapta a las construcciones identitarias— cuestionando al mismo tiempo, la identidad de la antropología, pues esta disciplina, a diferencia de la sociología, hace hincapié en el trabajo de campo donde el antropólogo circunscribe un espacio para la comunicación con los encuestados (Althabe, 1990), es decir, no es el intérprete de los datos observados con distanciamiento, sino quien comparte con los sujetos de la investigación un caso que constituya una relación social basada en la comunicación ordinaria y en la contemporaneidad (Fabian, 2006). El conocimiento se construye entonces a través del encuentro.

Cuando Jeanne Favret-Saada (1977) inició su estudio sobre la brujería en el Oeste de Francia, se percató rápidamente de que los campesinos atrapados en el sistema de brujería colocaban de inmediato al etnólogo en la casilla del conocimiento positivista de los médicos, periodistas y folcloristas que reducen su creencia a una superstición para retrasados. Dado este distanciamiento, la antropóloga no podía acceder a un conocimiento del sistema de brujería ni ocupar un lugar en éste; ella estaba condenada a no escuchar más que declaraciones objetivistas, historietas fantásticas, que le impedían entender el vínculo entre los diferentes protagonistas. Jeanne Favret-Saada (1977) decidió entonces centrar su estudio sobre las situaciones de enunciación, con el fin de entender quién habla y a quién.

¿Cuáles son las condiciones que permiten evitar que la recopilación de relatos de vida, sobre todo tratándose de personas que no escriben, caiga en la ambigüedad que consiste en “dar voz [al interlocutor] antes de quitársela después?” (Lejeune, 1980: 290). ¿Será inevitable que la memoria, una vez convertida en texto, sea objeto de una recuperación? ¿Puede la situación de rememoración ser asimilada a una relación social? Esta rememoración requiere un marco de producción y de recepción del relato, que va dirigido hacia el an-

tropólogo o la antropóloga. Él/ella adquiere la conciencia de formar parte del dispositivo de investigación. Los materiales orales que él/ella busca recabar no existen como un simple objeto informativo, no están exentos de subjetividad. Van dirigidos a él/ella. La recolección de relatos supone establecer dispositivos de escucha que les permitan a los sujetos construir su identidad, sin satisfacer, por tanto, a toda costa una solicitud de reconocimiento que implicaría la expresión de un discurso auténtico.

En mis investigaciones, le atribuyo a la palabra un papel clave, por lo que mis trabajos se asemejan a estudios clínicos. El acto de habla —enunciación de relatos de vida como modo de restitución de la posición de los sujetos en las relaciones sociales y como modo de inscripción en una historia— contribuyó a la producción de conocimiento que no se reduce al simple registro del discurso o a la observación distanciada de prácticas.

Una investigación bastante antigua nos proporciona pistas de cómo se pueden articular huellas y testimonios del pasado, prácticas sociales y representaciones. Esta investigación buscaba analizar el recorrido de emigrantes judíos del ex Imperio otomano en el período de entreguerras y que habían sobrevivido a la *Shoah*. Me encontré con ellos en un barrio del este de París, donde se habían instalado al llegar a Francia. Se reunían entre “paisanos” y hablaban judeo-español en espacios de sociabilidad, cafés o clubes de personas mayores. Se negaron a hablar conmigo de esta inmigración, negando así cualquier pertenencia a su pasado turco y a la categoría de inmigrantes. Se consideraban como sobrevivientes de una redada que, en 1941, acabó con casi todos los residentes judíos del barrio. Así es como sustituyeron el relato solicitado de su recorrido de emigración por la narración de las diferentes tácticas de huida utilizadas para evitar las deportaciones. Encerrados en el pasado colectivo de las víctimas del Holocausto, no podían volver a un pasado anterior.

Por tanto, tuve que ir más allá del uso de relatos de vida —descriptivos de modos de inserción a través de recorridos— como una manera de acceder a las representaciones colectivas para centrarme en la construcción del dispositivo narrativo. Dejé a un lado el material que representaban los relatos como huella histórica y me enfoqué

en las producciones verbales que constituían y en la forma como los narradores se ponían en escena. Decidí abandonar la interpretación, para concentrarme en los modos y en los marcos de producción de los relatos (Zemon-Davis, 1988).

Los relatos son actos verbales que brotan de la interacción entre el narrador y su audiencia. Las condiciones psicosociales del acontecimiento narrativo implican una forma de presentación de sí mismo. Mis interlocutores tenían que enfrentar mis reiteradas peticiones que interpretaban como solicitudes de transmisión. Ellos le concedían cierta importancia al estatus de puente entre generaciones que les conferían mis peticiones, pero al mismo tiempo tenían que evacuar la carga de acontecimientos que obstruían su memoria. Una vez superada la resistencia, cuando finalmente contaron su pasado, lo hicieron por fragmentos, expresando el dolor de haberlo perdido todo durante la Segunda Guerra Mundial, y la pena de no haber dejado nada (de su pasado del periodo de entreguerras), o casi nada, detrás de ellos. Esta falta de transmisión de una herencia les incitaba a presentarse como actores de un proyecto de inmigración exitosa, en la medida en que este proyecto había permitido su asimilación. Ser actor de su propio destino —ni emigrado, ni exiliado, sino viajero aventurero— era la manera de superar las persecuciones de la última guerra. Empezaron entonces a contarme su recorrido migratorio como si se tratase de un viaje de aventuras hacia un futuro prometedor que les hizo pasar de Oriente a un Occidente al que nunca habrían dejado de pertenecer.

Relato histórico, relato de ficción

En el relato se habla de héroes que —aunque encomendados por el grupo familiar— realizan sólo ciertos actos que pueden compararse con pruebas impuestas por oponentes y que ellos superan gracias a adyuvantes que provienen de otro grupo, a veces el que los acogerá. La presentación que hice de sus relatos de emigración (Benveniste, 1989) retoma los conceptos de *búsqueda*, de *daño* o *fechoría*, de *momento de transición* y de *desplazamiento* de la función del cuento, tal y como la plantea Vladimir Propp (1928).

La recurrencia de ciertas características de los relatos, como el aspecto incompleto o la imprecisión de las fechas, fue la que me llevó a esta forma de presentación. El trabajo recuerda algunos detalles que han marcado a cada individuo en su recorrido desde Estambul, Izmir o Brousse cerca de Marsella. Borra cualquier elemento susceptible de vincular los sujetos con una historia colectiva. No habían emigrado, sino que habían comprado un billete de transporte como cualquier viajero. Este acto, sin embargo, sólo se realizaba después de una serie de peripecias que, sin duda, definían su recorrido como migratorio, pero que también los desvinculaban de cualquier proyecto colectivo. No hay ninguna referencia a la “resolución” del problema de las minorías en el momento de la creación de nuevos Estados nación después de la Primera Guerra Mundial. Se trata, mejor dicho, de un proceso de balcanización que resolvía el problema de estas minorías ligando cada pueblo a un territorio específico.¹ No hay tampoco ninguna referencia a una historia que mezclaría el destino de su comunidad con el de otras comunidades del Imperio otomano. Los que habían emigrado eran los armenios, en parte exterminados, o los griegos deportados después de la guerra de Asia Menor de 1922. Los episodios trágicos de la historia de mis interlocutores se situaban después, durante la Segunda Guerra Mundial y durante el período conocido en Francia como la Ocupación.

Su recorrido, tal como lo contaron, personificaba la figura del comerciante, quien, cual nómada, se siente fundamentalmente ajeno al entorno urbano cosmopolita. Esta identidad se construyó poco a poco en el transcurso de la investigación. La manera en que narraban su recorrido migratorio nos hizo entender que se encontraban en una situación constante de tensión entre proximidad y distancia, con el espacio de residencia y con las relaciones sociales que se desarrollaban en este espacio. Esta tensión entre proximidad y distancia es lo que según Simmel (1908) define la situación del extranjero.

El relato de una emigración que acontece fuera de la historia podría, a primera vista, atribuirse falta de un pensamiento histórico,

¹ El libro de Patrick J. Geary (2004) constituye, a mi parecer, la mejor demostración de lo artificial en la correspondencia entre nación y territorio.

como si el grupo no sintiera la necesidad de hacer presentes los acontecimientos del pasado según la formulación de Marcel Detienne (2000). Para explicar el pensamiento de Detienne, hay que recurrir a la oposición entre *historia evenemencial* e *historia social*. La primera, constituida por saltos temporales, mientras que la segunda, sujeta al tiempo social que retoma los conceptos de coyuntura, estructura, tendencia o crisis, utilizados en economía, en demografía y en sociología según las tesis de Paul Ricœur (1983). La historia social, que también utiliza el concepto consagrado por Marcel Mauss de “hecho social total”, se basa en la crítica de la primacía de la persona y del acontecimiento; elimina, de este modo, toda referencia a la puesta en marcha del relato.

Cuando los historiadores recurren al testimonio, lo hacen según los estándares de análisis de otras formas de huellas históricas. El exclusivo recurso hacia el testimonio apunta, según éstos, a la ficción. Su crítica “se basa en una metafísica del uno y del múltiple” (Ricœur, 1983: 179) que hace hincapié en la unicidad y reduce la multiplicidad de fuentes históricas a una configuración admisible única, así como ignora la multiplicidad de las palabras recogidas en los archivos, consideradas como testimonios engañosos o fragmentos de experiencias no validadas por el método científico.

La crítica de Ricœur excluye, al mismo tiempo, la reflexión sobre la labor del historiador que procede de la puesta en relatos. Ricœur considera, al contrario, que existe un vínculo entre historia y relato a través del que “el saber histórico procede de la comprensión narrativa, sin perder nada de su ambición científica” (1983: 182). El historiador, por tanto, queda implicado en el conocimiento histórico que no es reminiscencia, sino construcción del pasado. Si la realidad histórica la construye el historiador, se aproxima entonces al relato de ficción.

El debate entre *razón positivista* y *pensamiento constructivista* no está cerrado. El lugar otorgado al acontecimiento es el que opone estas dos ideas, ya que el positivismo refuta su carácter de prueba para establecer la verdad histórica. Sin embargo, no hay acontecimiento sin subjetivación de acontecimiento, sin alguien por quien y para quien exista un sentido del acontecimiento (Rancière, 1994). El acontecimiento cobra sentido porque toma valor de signo en el pen-

samiento posmoderno. Es un objeto especulativo distinto del objeto cognitivo que comprende el hecho (Coquio, 2015). La búsqueda de sentido rehabilita el testimonio frente a la verdad dogmática o a la negación de los hechos, como pasa con el movimiento revisionista. Catherine Coquio analiza las controversias alrededor de la relación que mantienen los historiadores con la realidad.

La recusación del pensamiento histórico como relato de ficción por Carlo Ginzburg (2010), en nombre de la existencia de la realidad (en sí misma), se opone a todo pensamiento posmoderno que preciniza el signo contra el hecho. No obstante, Ginzburg reconoce el papel del testigo y da crédito a su palabra. Cita a Primo Lévi, cuya intención, sin embargo, no era dar su testimonio para validar los hechos, sino para contarles a los otros (Lévi, 1987):

Nosotros, los sobrevivientes, no somos los verdaderos testigos [...] Los “hundidos” aunque hubiesen tenido papel y pluma, no hubieran dado testimonio ya que su muerte había comenzado antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse, habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de reflexionar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación (Lévi, 1989: 82-83).

En los testimonios sobre Auschwitz, según Lévi (1999), las lagunas valen, precisamente, por los relatos que faltan, ya que los sobrevivientes al exterminio que ofrecen un testimonio dan fe del silencio de las víctimas al evidenciar así los testimonios de los ausentes.

Story, history

Ahora bien, es necesario volver a los fallos de memoria de mis interlocutores del barrio del Este parisino, así como a la falta fundamental de testimonio, pero con el objetivo de superar la oposición entre *objetividad histórica* y *recolección de testimonios subjetivos*.

Otorgarle un lugar al relato en las investigaciones, esto es, otorgarle un lugar central al tiempo, representa estudiar la historia en los dos sentidos: el de *story* y el de *history*, pero no para buscar los comienzos.

El retorno al pasado se organiza según el principio del *muthos*, término aristotélico que Ricœur retoma para designar el proceso de puesta en construcción de una trama. Los relatos de inmigración que he transcrito están basados en la organización de la construcción de una trama que integra, tanto el olvido de hechos históricos, como el establecimiento de un orden no cronológico.

En el análisis que Ricœur (1983) hace del *mimesis-muthos* de Aristóteles, el primer término significa “imitación creativa” y se define por el segundo: “disposición de los acontecimientos dentro de un sistema”, donde lo que importa no es la historia (*history*), sino la trama (*story*). Los diversos momentos de la narración —principio, mitad o final— adquieren esta modalidad en virtud de su composición poética: “Componer la trama es ya hacer surgir lo inteligible de lo accidental, lo universal de lo singular, lo necesario o lo verosímil de lo episódico” (Ricœur, 1983: 85). La operación construir la trama como representación, donde se universalizan los personajes, la acción y las emociones puras, encuentra su máxima expresión en el modo trágico. En este caso, la cronología está sujeta a la lógica y el azar a la necesidad, alterando así la percepción histórica del tiempo.

Para profundizar en el tema del modo trágico, es necesario estudiar, en primer lugar, cómo se estructura una temporalidad narrativa, irreductible a la cronología. Esta temporalidad permite transformaciones y se expresa a través de las dimensiones de la búsqueda: alternativas, bifurcaciones y conexiones. El tiempo dilatado que rige los relatos de inmigración permite integrar en la historia del sujeto, suspenso, digresiones, fracasos y éxitos.

Varios de los relatos que recogí entre emigrados del ex Imperio otomano se construyeron con base en esta temporalidad discontinua. Detrás de la cadena de acontecimientos que constituyen el viaje de emigración, el relato impone una estructura que contiene el sentido oculto del viaje. Descubrí este significado oculto —que tal vez mis interlocutores no interpretarían de la misma forma— cuando decidí abstraerme de la literalidad del relato para centrarme en su juego narrativo.

Como en el relato de la Eneida, “el exilio se convirtió en retorno” (Hartog, 1996: 27), es decir, el relato de viaje es una estrategia narrativa que permite contar la emigración como si hubiera sido una elección

que coloca los narradores en una continuidad cultural que les permite ocultar la verdadera ruptura. La historia aparente cuenta las aventuras de un candidato a la emigración, transformado en protagonista de una búsqueda, a veces dictada por el destino familiar, obstaculizada por agresores o favorecida por familiares, amigos o encuentros fortuitos. Este héroe enfrenta una prueba final a cambio de la cual recibe un billete de pasaje para Marsella y después para París. Por tanto, estos relatos pueden ser leídos como verdaderos cambios de estado.

Uno de mis interlocutores que decidí llamar Nissim Léon comenzó su relato como sigue: “¿Quiere conocer mi historia...? Ahora se la cuento”. Llena de giros y vueltas, esta historia empieza con el regreso impedido a Estambul de Nissim Léon de niño, cuya familia se había refugiado en Alejandría después de la caída del sultán Abdul Hamid II, en 1909. Un año más tarde, cuando la familia decide regresar a la capital otomana, el niño que actúa en el espectáculo del grupo de teatro de la escuela, no puede seguirla. El resto de la historia de esta emigración de Estambul a París, esta vez exitosa, aunque llena de acontecimientos, se realiza en dos fases, la primera concierne al padre y la segunda, a la madre y los hijos.

El padre, que había huido primero a Alejandría, después de la caída del sultán, deja definitivamente el Imperio otomano un año más tarde. Tras una etapa en Brasil, se traslada a París. La narración de la emigración del resto de la familia sigue en modo teatral, como si la escena inicial hubiera transformado los acontecimientos en un giro imprevisto. ¿Cómo se explica que después de que le hayan robado en Marsella la bolsa que contenía el dinero y la dirección de su hermano, la madre haya llegado con sus hijos hasta el barrio de su hermano y de su comunidad, si no es haciendo coincidir esta llegada con algo parecido a un regreso? Principio de una historia que se construye mediante la repetición de escenas que disfrazan su propio sentido.

Otorgarle un lugar al relato significaba para mí darle preferencia al orden del tiempo sobre el orden del espacio en el proceso de conocimiento. Esto no significa que haya que ignorar territorios y contextos en los que están inmersos los fenómenos sociales.

En el primer terreno que realicé, el análisis de los procesos de territorialización que forman parte de cualquier recorrido migra-

torio sólo pude realizarlo reflexionando sobre la construcción de la memoria y de los archivos, lo que me permitió producir datos que muestran la dinámica del grupo social en contra de su reificación como grupo de inmigrantes en las zonas identificadas como espacios comunitarios. Los relatos versan sobre itinerarios de integración, a veces agitados, cuyas huellas de ocupación de los espacios, en los censos y en los archivos comerciales, sólo pueden tener un aspecto petrificado. Por tanto, la complejidad puede ser captada únicamente por la inclusión de la narrativa individual en los espacios colectivos.

Historia de territorios

Existen otros procesos de territorialización que he explorado en el marco de diferentes investigaciones en el campo de la antropología urbana. En mi encuentro con los sujetos de la investigación, la observación de las prácticas se combinó con la escucha del relato de sus trayectorias individuales. Los temas fueron dictados por situaciones de rehabilitación de espacios, de convivencia interétnica o de integración residencial, o bien, por políticas urbanas que aíslan problemas o grupos de personas seleccionados, en función de operaciones urbanas o procesos de segregación.

Estos temas fueron explorados con base en varios estudios. Uno de ellos se llevó a cabo en una ciudad del oeste de París sometida a un proyecto de rehabilitación de viviendas que pretendía transformar los espacios, así como las comunicaciones entre éstos y los residentes, quienes narran, de manera diferente, su relación con el espacio según si pertenecen a las clases medias, y se desolidarizan del resto de la colectividad, o si están involucrados en actividades asociativas. La existencia o el deterioro de las relaciones sociales son los que sustentan la construcción de las fronteras o su franqueamiento. En sus relatos de vida, recuerdan el momento en que vivían en su barrio que, paradójicamente, como figura tanto “exótica” como histórica, simboliza la edad de oro de una alta sociabilidad basada en la solidaridad.

La evocación del barrio permite la reintroducción de la temporalidad en zonas donde los habitantes no tienen raíces, lugares sometidos

a reestructuraciones brutales. La situación que se perfila detrás de esta evocación es la de una homogeneidad perdida y la de una sociabilidad armoniosa. Por lo contrario, cuando un barrio pierde su calificación, en el sentido de la definición y de la valorización, queda sometido a la competencia entre antiguos y nuevos residentes. En todo el barrio, esta competencia se percibe como una invasión de los nuevos, de los jóvenes, de los delincuentes, de los vagabundos. En sus relatos, los habitantes construyen el espacio según el lugar que ocupan, como si lo fragmentaran en subespacios de sociabilidad sin conflicto, de relegación o de competencia residencial.

Encontramos relatos similares, que oponen sociabilidad armoniosa y fragmentación social, en una investigación sobre los retos sociales y políticos impuestos por la construcción de un espacio judío, la comunidad de Sarcelles, en los suburbios de París. Dentro de sus fronteras, la radicalización de las posiciones religiosas se plantea como una utopía social. Fuera de sus fronteras, la negociación o el desvío de las políticas públicas se plantean como el triunfo del asociacionismo religioso frente al reflujo del Estado providencia. Los relatos de emigración desde el Magreb y de la instalación de los inmigrantes en su barrio plantean un mito de fundación *sui generis* de la comunidad, sin modelo previo y que, por lo tanto, es portadora de todos los modelos. El análisis que podemos hacer, a través de las diferentes versiones entregadas por los interlocutores, permite identificar los mecanismos de constitución, de cementación y de fragmentación de la comunidad.

La *sarcelle*,² pájaro que vive en el borde de los estanques, desapareció del lugar donde se eleva ahora el gran conjunto epónimo de viviendas. El hormigón conquistó los espacios pantanosos dibujando territorios de los que se decía que se caracterizaban por la anomia y que, poco a poco, fueron tomando forma. Los pájaros ya habían abandonado el paisaje cuando los judíos fueron arrojados desde Argelia, y el significante del nombre ya no se refirió más que al malestar de los suburbios. Más tarde, del hormigón delimitado por baldíos y lagunas surgió la ciudad. El espacio sin desarrollar se convirtió en

² Cerceta en español.

espacio social. Vimos entonces perfilarse un movimiento de inversión de los signos, la imagen de una comunidad construida sobre el desierto (Benveniste, 2002).

El mito fundador postula la existencia de un territorio que, aunque discontinuo, presenta bolsas de reagrupamiento de una comunidad que vive divisiones y conflictos, pero que ha establecido una red social densa. En las representaciones colectivas, Sarcelles se define en muchos aspectos como el lugar de origen, pero también como lugar con una nueva arquitectura de hormigón, un nuevo hábitat social y de realojamiento; se va convirtiendo poco a poco en el lugar donde se reconstruye, a través de las redes de inmigrantes, un tejido asociativo, vector de integración y productor de una identidad urbana específica. La creación de organizaciones comunitarias, su evolución, su multiplicación y su refuerzo revelan la construcción, y no el proceso de erosión de una identidad de grupo que se forja paralelamente a la construcción de la identidad como habitante de Sarcelles.

En las investigaciones que llevé a cabo en paralelo con musulmanes magrebíes en un barrio desfavorecido cercano, pude observar fenómenos idénticos de asociacionismo étnico o etno-religioso que se manifestaban como la reformulación de las luchas sociales, sustentadas, al mismo tiempo, en la ideología del poder de las redes transnacionales de una sociedad globalizada. Fragmentación de las identidades e individualismo creciente se asociaban con formas de protesta contra los efectos de la estigmatización de los espacios y de los orígenes.

Para estos grupos de los diversos terrenos observados en mis investigaciones, era tal mi posición que no podía más que aprobar sus prácticas, o registrar sus quejas, escuchando de manera más o menos activa, una historia a punto de concluir o de descomponerse, según lo que resentían de su propia situación. He operado traducciones sucesivas para reconstruir el significado de sus prácticas y entenderlas como proceso de desterritorialización-reterritorialización. Por consiguiente, los sujetos de la investigación no están encerrados en las definiciones institucionales de “remediación de los problemas sociales” que especifican categorías de problemas según los grupos de población. Se apoderan de ellas y las hetero-definiciones externas se convierten

en identificaciones positivas. El sujeto que se narra a sí mismo ha realizado el proceso de individuación, tal como lo define Foucault, y puede dar fe de la manera en que subjetiva las referencias colectivas.

Así pues, de las historias del pasado relatadas por los sujetos —sobrevivientes de las deportaciones, migrantes, habitantes de un barrio considerado por ellos en vías de deterioro o, al contrario, como una utopía social— extraje una serie de acontecimientos, de conflictos o de rupturas que participan en la construcción de los sujetos y de su universo social. No debemos considerar este conjunto narrativo como los elementos de un rompecabezas que permitiría reconstruir la verdad acerca de la situación actual. Éste muestra, precisamente, el valor de su disparidad, de su carácter contradictorio y ambivalente, evidenciando la complejidad de las situaciones, la fragmentación o segmentarización de las pertenencias y el carácter ambivalente de las estrategias y no tanto una lógica de las prácticas migrantes, residenciales o sociales. El transcurso de la historia de vida no puede describirse de forma lineal.

El lugar que le he otorgado al relato no significa que me inscribo en la corriente posmoderna reduccionista de los fenómenos sociales a narraciones que los actores hacen de su propio contexto sociocultural. Mi intención, al interesarme por los relatos de los emigrantes del Imperio otomano, no es hacer del mito del judío errante —del cual ellos despliegan las múltiples versiones— la explicación perfecta de su historia. Tampoco me sumo al mito de la Edad de Oro contado por los residentes del *Petit Nanterre*, en que en tiempos benditos existía una sociabilidad perfecta, en donde ciudad y barrio eran vecinos ejemplares.

La utopía social alabada por los miembros de la comunidad religiosa de judíos de Sarcelles es tan frágil y permeada de contradicciones —como la visión del barrio relegado donde me reuní con musulmanes magrebíes— que convivían con grupos desplazados de antiguas cuencas industriales del norte hoy transformadas en baldíos. En las narraciones no hay una autonomía de la palabra que no se vuelva un relato de ficción personal. Esto nos dice que la historicidad de las identificaciones sociales ha sido negociada en la larga historia temporal de los sujetos en sus diferentes contextos, con el fin de brindar el proyecto de sí que ellos mismos autorizan.

El momento del reconocimiento

La relación con el tiempo llega a convertirse en una dimensión fundamental de la investigación, al pasar, de una concepción del actor posicionado dentro de las configuraciones sociales, a la de un sujeto que habla de sí por medio de las narraciones de sus experiencias. Se requiere de un largo periodo para alcanzar la maduración del proyecto de conocimiento, así como de un reconocimiento mutuo entre el investigador y sus sujetos para lograr una comunicación que rebese el consenso de diálogo acordado, como lo muestra Jeanne Favret-Saada (1990), quien afirma inapropiado el concepto de *observación participante*. En el mejor de los casos, el oxímoron que constituye este término se reduce a uno de sus componentes, la observación, que en sí misma excluye cualquier “acto de habla”. Sin embargo, en el trabajo de campo, el espacio está sujeto al tiempo de la escucha, ya que al narrar sus vidas, los sujetos participan en la configuración del tiempo.

El tiempo constituye el fundamento del *conocimiento* y del *reconocimiento*, así como hace posible la identificación de los acontecimientos y la del sujeto que los pone en relato. El reconocimiento es el acto por el cual podemos nuevamente tener contacto con el pasado dentro del presente. La distinción entre pasado y presente se hace a través de este mismo acto en que regresan los acontecimientos, por lo que debemos pensar el tiempo como una forma o como una potencia (Deleuze, 1968). Esta forma del tiempo remite a la concepción kantiana de la condición *a priori* del tiempo: pura, abstracta, que tiene existencia fuera de los fenómenos que le dan su contenido, pero que rompe con la identidad que posibilita operar una síntesis activa de experiencias a través del acto de conocer.

La figura trágica representada en *Notas sobre Edipo* de Hölderlin da a conocer esta “forma pura y vacía [...] la retirada misma o el alejamiento del dios que deja el hombre frente a la inmensidad vacía del cielo sin fondo” (Beaufret, 1965: 21). En la grieta por la que el héroe cae en lo trágico, experimenta el vacío del tiempo puro, un tiempo que no es el fundador de un orden teológico, un tiempo que no es más que la pulsión de muerte (Deleuze, 1968).

La relación con el tiempo, característica de lo trágico, se manifiesta por un giro que no se supedita al movimiento, sino que se realiza dentro del sujeto mismo confrontado a su ser trágico como destino. Hamlet dice que el tiempo está fuera de quicio. Gilles Deleuze interpreta esta enunciación del héroe trágico como la descripción de la figura vacía del tiempo, el que no cuenta ningún acontecimiento, el que no se somete a ningún orden sino el propio. Proyectado en este tiempo, el héroe está machacado y transformado en múltiples figuras de sí mismo.

En esta dimensión trágica de la temporalidad donde la discontinuidad atraviesa pasado, presente y futuro, el exiliado no puede recuperarse sino reconstruyendo constantemente la historia. La temporalidad del exilio se caracteriza por su dimensión trágica, cuando la emigración sin regreso, aunque mítica, es causada por rupturas políticas. El cambio es el fenómeno central de la acción trágica (Ricoeur, 1983: 88). Los exiliados construyen todos sus relatos en un modo discontinuo que marca la modalidad de su existencia, como la de la configuración narrativa.

El cambio, que en la obra trágica surge de un golpe de teatro con efectos colaterales, disfraces y reconocimiento, es provocado en los exiliados por la ruptura definitiva con el grupo de origen; ruptura que puede originar la afiliación como forma del reconocimiento a otro grupo. La ruptura se concibe generalmente como un fallo interno al grupo que, de ahora en adelante, separará a los futuros exiliados de sus antiguos aliados. No se van porque son exiliados, pero una frontera se eleva entre ellos y su pasado porque anteriormente lo fueron del interior.

Exiliadas del interior

En África del Sur observé una situación que podríamos calificar de exilio interior. Cuando traté de que los habitantes de Soweto (en su mayoría mujeres) me contaran su pasado, con el fin de aprehender la manera como transmitieron sus vivencias del *apartheid*,³ no obtuve

³ Segregación racial, especialmente la establecida en la República de Sudáfrica por la minoría blanca.

más que una comparación con el desposeimiento del presente que abogaba por el pasado.

Detrás de lo que se enunciaba como una denegación del *apartheid*, se expresaba la rehabilitación de las condiciones de vida del pasado que proyectaba en el centro del relato los sufrimientos del presente. Escuché quejas continuas sobre pobreza, dificultades para percibir las pensiones de jubilación después de años de trabajo, enfermedades de la vejez empeoradas por las de la miseria o amenaza constante del sida. Omnipresente en épocas de ruptura política y económica, este discurso de pérdida de una edad de oro, o de tiempos mejores que ellos mismos contribuyeron a transformar, provocó otra mutación: de una violencia racial en violencia social.

Empecé con la idea de reinterpretar por medio del relato, el papel de la *Truth and Reconciliation Commission* (Comisión de Verdad y Reconciliación) para entender particularmente la importancia del *healing* (curación), elemento central del proceso de transformación de las antiguas relaciones de violencia. La función del discurso de los testigos citados era substituir el perdón a la venganza.

Había leído críticas sobre este modelo de democracia política inspirado del protestantismo y de una especie de formalismo. Esta democracia no les permitía a los oprimidos del *apartheid*, elaborar y constatar su propia historia. Me entregaron una visión positiva y coloreada de la historia pasada para significar que la opresión racial de carácter paternalista podría presentar ciertas ventajas ocultas, puesto que la opresión actual se perpetuaba bajo la forma de un liberalismo que seguía oprimiendo a los negros. No a todos, se libraba a la pequeña parte de la burguesía en el poder. Vivían esos cambios como una situación de privación, de desempleo, de aumento de la delincuencia que substituía el paradigma de una sociedad racial, por el de una sociedad marcada por la violencia social.

También he compilado una serie de relatos que muestran una gran movilidad, con formas de recomposición familiar y geográfica, desplazamientos de una región a otra para los que vienen del campo, y de una ciudad o un barrio a otro, para los de las zonas urbanas. La posición de los negros siempre oprimidos es entonces subjetivada en el relato de las experiencias de movilidad y de vulnerabilidad psíquica.

La manera como los sujetos cuentan las experiencias tiende a revelar un pasado vivido en el presente, cuya figura principal del síntoma individual y social de las medidas de dominación destructivas es el sida, pues entre las mujeres que he entrevistado, de las cuales algunas eran seropositivas, la interpretación de la desgracia vivida en el presente, así como la queja contra la desaparición de los valores y la indisciplina de los jóvenes que viven bajo un régimen no represivo, sirve para revelar una verdad histórica negada por otro lado.

Estas cuestiones sobre el método de integración del pasado, en el presente en el proceso de narración, no pueden abordarse sin plantear la cuestión del vínculo con el trabajo de terreno. La interlocutora está consciente de que el antropólogo quiere utilizar el testimonio que recoge. También está consciente de que va a transmitir una visión de su mundo sobre la cual no tendrá control, pero que quizá puede orientar como le convenga. Me han perturbado durante bastante tiempo los relatos de las mujeres de Soweto, a través de los cuales toda la violencia del pasado recae en la situación presente.

Las condiciones de producción del acontecimiento narrativo implican una forma de presentación de sí, mientras que “la presentación sí mismo, del encuestado, depende de la representación que se hace del investigador y de la situación de investigación” (Mauger, 1991: 125). Cuando me interrogué sobre el hecho de que las mujeres se resistían a revelar completamente los hechos del pasado, comprendí que existía un desfase entre los criterios de enunciación del *storytelling* de los criterios de la Comisión de Verdad y Reconciliación —que presuponen un punto de vista particular, personificado pero completo sobre los acontecimientos—, y el de los habitantes de Soweto que habían vivido los hechos y seguían viviéndolos sin verdadera ruptura entre pasado y presente.

En este contexto, no obtengo ni narración digna de ser hecha pública, ni ficción novelada (Brink, 1998). Obviamente, esta resistencia remite a la dificultad de obtener una “palabra de verdad” en el marco de una relación desequilibrada, donde la investigadora goza de un estatus social superior al de las investigadas que no se sienten legitimadas para analizar una situación. También remite a la ambigüedad de mi propio estatus, europea y blanca, lo cual me confiere cierto poder,

estoy propulsada en su universo. Pero, además, la encuestada puede influir sobre la forma en que la información recogida se utilizará en el mundo de donde vengo. Busca, por tanto, compartir conmigo su forma de experimentar la situación, instaurando una especie de negociación sobre los papeles respectivos de investigadora y de investigada.

Conclusión

Al analizar el papel de las narrativas en la encuesta antropológica, intenté profundizar en la relación entre investigador e investigado, con el fin de conocer cuál es el lugar de este último, especialmente cuando se convierte en narrador de su propia situación. ¿Significa esto que el investigado que narra, logra neutralizar la operación de construcción del discurso que el antropólogo intenta leer superficialmente?⁴

En este capítulo critiqué la actitud distanciada y hablé de un conocimiento entre el antropólogo y sus interlocutores. Sin embargo, tuve que transitar por interpretaciones para comprender la denegación de los sujetos de la investigación de Soweto, así como las diferentes posiciones de los sujetos de otras investigaciones.

¿Cabe concluir entonces que causé una serie de interferencias y mezclas entre mi lectura de los hechos y la de los narradores? El término *interferencia* se explica en el tránsito de la comunicación durante la interlocución en el terreno, sobre todo, al emplear un *ellos* globalizante para designar a los sujetos de la investigación. Este cambio en la narración del *yo* y del *tú* que señala la enunciación singular al *él* definido como “no-persona” (Benveniste, 1966) parece sembrar la confusión entre los papeles que cada uno tiene en el corazón del trabajo antropológico. Esta confusión se ve acentuada por el uso del relato cuando no responde la pregunta de quién es el autor y si éste es único o si son múltiples.

Como especialista del tema, Lejeune se interroga sobre la autobiografía de aquellos que no escriben, aquella que interesa a los domina-

⁴ Según la famosa fórmula de Clifford Geertz, quien vincula la cultura con un conjunto de textos que “la antropología trata de leer por encima de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente” (Geertz, 1983: 215).

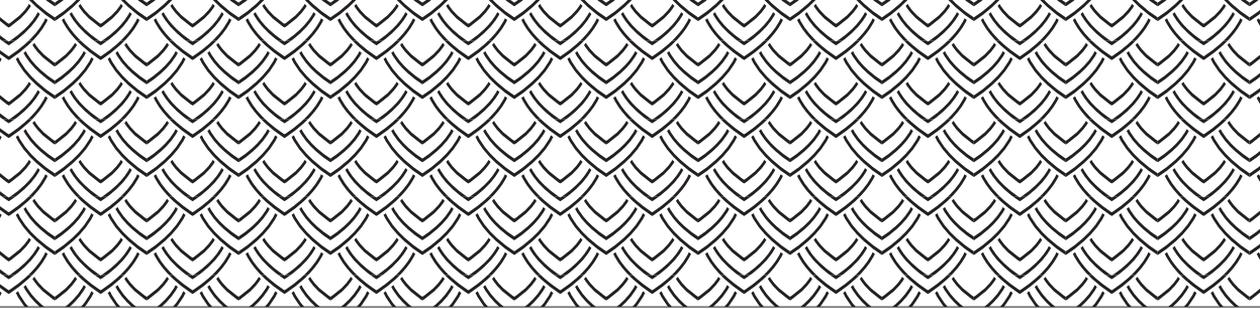
dos o subordinados, y que es preferible calificar de relato producido entre dos. Y en esta producción, ¿a quién se dirige el narrador? Hablé del dispositivo narrativo donde el oyente toma, sin duda, el lugar de un destinatario elegido. La tarea de los antropólogos consiste entonces en cuestionarse sobre este lugar y en descifrar los diferentes vínculos que los narradores mantienen con él.

Bibliografía

- ALTHABE, G. (1990). Ethnologie du contemporain et enquête de terrain. En *Terrains*, 14, 126-131.
- BEAUFRET, J. (1965). Préface à Hölderlin, *Remarques sur Œdipe/Remarques sur Antigone*. París: Bibliothèque 10/18.
- BENVENISTE, A. (1989). *Le Bosphore à la Roquette: La communauté judéo-espagnole à Paris (1914-1940)*. París: L'Harmattan.
- BENVENISTE, A. (2002). *Figure politique de l'identité juive à Sarcelles*. París: L'Harmattan.
- BENVENISTE, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. París: Gallimard.
- BERTAUX, D. (1980). L'approche biographique. En *Cahiers internationaux de sociologie*, 69 (2), 197-225.
- BLOCH, M. (1949). *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. París: Armand Colin.
- BOURDIEU, P. (1986). L'illusion biographique. En *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62 (1), 69-72.
- BRINK A. (1998). Stories of History: Reimagining The Past in Post-Apartheid Narrative. En *Negotiating the past. The making of memory in South Africa*, Nuttall S. and Coetzee C. (eds.). Cape Town: Oxford University Press, pp. 29-43.
- CATANI, M., Maze, S. (1982). *Tante Suzanne. Une histoire de vie sociale*. París: Librairie des Méridiens.
- COQUIO, C. (2015). *Le mal de vérité ou l'utopie de la mémoire*. París: Armand Colin.
- DELEUZE, G. (1968). *Différence et répétition*. París: Presses Universitaires de France.
- DÉTIENNE, M. (2000). *Comparer l'incomparable*. París: Seuil.

- DUBAR, C. (1998). Trajectoires sociales et formes identitaires: clarifications conceptuelles et méthodologiques. En *Sociétés contemporaines*, 1 (29), pp. 73-85.
- FABIAN, J. (2006) [1983]. *Le temps et les autres. Comment l'anthropologue construit son objet*, Henry-Bossonney E. et Müller B. (trads.). Paris: Anacharsis.
- FAVRET-SAADA, J. (1978). *Les mots, la mort, les sorts: La sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard.
- FAVRET-SAADA, J. (1990). "Etre affecté". En *Gradhiva* (8), pp. 3-9.
- FERRAROTI, F. (1983). *Histoire et histoire de vie: La méthode biographique dans les sciences sociales*. Paris: Librairie des Méridiens.
- FOUCAULT, M. (1997). *Histoire de la sexualité, Le souci de soi*, t. III. Paris: Gallimard.
- GEERTZ, C. C. (1983). *Bali, Interprétation d'une culture*, Paulme D. y Evrard L. (trads.). Paris: Gallimard.
- GINZBURG, C. (2010). *Le fil et les traces: Vrai faux fictif*, Rueff M. (trad.). Paris: Verdier.
- GEARY, J. P. (2004). *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, Ricard J.P. (trad.). Paris: Aubier.
- HALBWACHS, M. (1950) [1925]. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HARTOG, F. (1996). *Mémoire d'Ulysse: Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard.
- LEJEUNE, P. (1980). *Je est un autre*. Paris: Seuil.
- JEUNE, P. (1998). *Pour l'autobiographie*. Paris: Seuil.
- JEUNE, P. (2003). *L'autobiographie en France*. Paris: Armand Colin.
- LÉVI, P. (1987). *Si c'est un homme*. Schruoffeneger M. (trad.). Paris: Julliard.
- LÉVI, P. (1989). *Les Naufragés et les rescapés*. Maugé A, (trad.). Paris: Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1950). Compte rendu de *San Chief: The autobiography of a Hopi Indian*, par Simmons L. En *L'Année sociologique*, (1), pp. 322-335.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1959). Préface à la traduction française de *Soleil Hopi l'autobiographie d'un Indien Hopi*. Paris: Plon.
- LEWIS, O. (1963), *Les enfants de Sanchez: Autobiographie d'une famille mexicaine*, Zins C. (trad.). Paris: Gallimard.
- MALAURIE, J. (1975). Interview. En *Le Magazine littéraire*, 103.
- MCGRANE, B. (1989). *Beyond Anthropology: Society and the Other*. Nueva York: Columbia University Press.

- MAUGER, G. (1991). Enquêter en milieu populaire. En *Genèses*, 6 (1), pp. 125-143.
- MORIN, F. (1980). Pratiques anthropologiques et histoire de vie. En *Cahiers internationaux de sociologie*, 69 (2), pp. 313-339.
- PASSERON, J. (1990). Biographies, flux, itinéraires, trajectoires. En *Revue française de sociologie*, 31 (1), pp. 3-22.
- PROPP, V. (1970). *Morphologie du conte*. París: Seuil.
- RANCIÈRE, J. (1994). Les énoncés de la fin et du rien. En *Traversée du nihilisme*, Lleyberger G. et Forté J.J. (eds.). París: Osiris, pp. 67-91.
- RICŒUR, P. (1983). *Temps et récit. 1: L'intrigue et le récit historique*. París: Points Seuil.
- THOMAS, W. I. y Znaniecki, F. (1927). *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- SIMMEL, G. (1984) [Soziologie, Leipzig, 1908]. Digressions sur l'étranger. En *L'école de Chicago: Naissance de l'écologie urbaine*, Grafmeyer Y. et Joseph I. (eds.). París: Aubier Res, pp. 53-59.
- TRIPPIER, P. (1998). Une sociologie pragmatique. Prefacio de *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant* par Thomas W.I. et Znaniecki F. París: Nathan, pp. 12-25.
- ZEMON-DAVIS, N. (1988). *Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVII^e siècle*, Cler C. (trad.). París: Seuil.



Abecedario de creaciones migrantes

CRISTINA ISABEL CASTELLANO GONZÁLEZ

*El pensamiento del trazo, de la huella,
se opone al pensamiento-sistema como una errancia que orienta...
Sabemos que el trazo es aquello que nos pone a todos en relación.*

Édouard Glissant, 1990

Introducción

La perspectiva de este estudio combina métodos socio-antropológicos descoloniales vinculados con las artes y se inscribe en los debates actuales sobre migraciones y estudios de género. Más allá de responder a una problemática científica puramente teórica, presenta el proceso y los resultados de un taller de alfabetización y creación narrativa realizado con un grupo de trabajadores inmigrantes africanos radicados en París. Este taller sirvió como detonante para la composición de breves relatos autobiográficos empoderados, así como su puesta en escena por medio de exposiciones tanto en Francia como en México.

Este capítulo muestra cómo, por medio de la transmisión de una lengua extranjera, y utilizando técnicas de creación auto-narrativa, se obtienen relatos personales que permiten construir una imagen

de sí dignificada, sobre todo cuando se ha sido estigmatizado durante décadas, debido a la clase, la nacionalidad o la raza. Así, las estéticas y narrativas migrantes estudiadas en este texto se articulan de acuerdo con las características del contexto de origen de los narradores, y en resonancia con las tensiones que viven en la ciudad de recepción actual.

Es pertinente aclarar que este trabajo tiene perspectiva de género, no por ser un trabajo de reflexión sobre las mujeres o los géneros, sino porque, desde una de las vertientes de los estudios de género, se ha subrayado la importancia de pensar las masculinidades subalternas, de inmigrantes y trabajadores provenientes de países colonizados, en contraposición a las masculinidades hegemónicas asociadas a la figura prototípica del hombre blanco occidental de clase privilegiada y educado (Connell, 2003). Igualmente, hemos tomado como referente teórico la obra del autor postcolonial Stuart Hall (2008), ya que sus trabajos permiten reflexionar sobre el tema de las migraciones y las diásporas en articulación con las nociones de clase y raza, lo cual permite restituir los resultados aquí propuestos de manera interseccional.

Poéticas de la relación en la producción de conocimiento-solidaridad

Empecemos por decir que trabajar *sobre* migrantes es muy distinto a trabajar *con* migrantes. En el trabajo sobre migrantes se esconde la preposición *sobre*, que significa “por encima de”, y se asume —por regla cuasi general y de manera involuntaria— un estatus diferente al de las personas que circulan de manera precaria debido a sus diferencias de clase social y circunstancia material.

Desde la comunicación política xenofóbica de los llamados primeros mundos, y con el apoyo de muchos de los medios de comunicación que buscan la anécdota de venta, se han construido adjetivos que observan y definen negativamente a las personas que migran. Se les llama indocumentados, ilegales, deportados, clandestinos, desplazados o gente que está de más. Algunos de los adjetivos utili-

zados pueden sorprender por el tono prejuiciado con que se engloba a las múltiples personas cuyas vidas están marcadas por el desplazamiento y la diáspora. No se distingue a las personas que migran por motivos de guerra (refugiados) de los migrantes económicos, y mucho menos de los migrantes culturales a quienes se les suele identificar como autoexiliados.

El hecho es que muchos de los conceptos utilizados en los últimos años han transformado el uso genérico de la palabra *migrantes* al estigmatizarla y llevarla a su connotación negativa como le sucedió a la palabra *negro* en la época de la segregación racial, a la palabra *judío* durante el fascismo o a la palabra *chicano* que se usaba como insulto en Estados Unidos antes del movimiento de afirmación cultural y de derechos civiles. Hoy, en el primer cuarto del siglo XXI, el uso de la categoría *migrantes* se ha popularizado y está cargada de una hermenéutica negativa. Se leen e interpretan las movilidades y las vidas de las personas de manera trágica, se describen las violencias que las atraviesan, las contradicciones que las habitan, y se señalan la mayor parte del tiempo, las zonas de estancamiento en donde viven.

Esta hermenéutica negativa de la migración se aleja de visiones empoderadas, como la que usó la perspectiva de género en el feminismo de los años setenta para celebrar la presencia de hombres y mujeres migrantes en la generación de la riqueza de los países industrializados. Por ello, el concepto *trabajar sobre migrantes* tiende a alinearse con la antropología objetivante que prefiere observar al objeto de estudio desde la perspectiva de la victimización y no del empoderamiento generando así “conocimiento-regulación”, a diferencia de lo que proponen las tesis descoloniales del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, quien invita en su libro *Una epistemología del sur* a crear “conocimiento-solidaridad”, tanto en la naturaleza como en la sociedad (2009: 187). De ahí que este estudio de caso haya buscado no sólo tratar de extraer informaciones y saberes sobre las realidades marginales de los migrantes, sino construir conocimiento-solidaridad, por medio de la restitución en el intercambio de saberes.

Las experiencias y logros descritos a lo largo de este capítulo fueron orientados con el fin de producir conocimiento-solidaridad (Sousa Santos, De, 2009: 187) porque trabajar *con* migrantes en nues-

tros días, invita a crear metodologías diferentes de aquellas que se utilizaban en la investigación positivista; invita a trabajar con métodos más experimentales y prácticos de investigación-creación. Bajo estos supuestos, trabajar *con* migrantes y no *sobre* migrantes implicó la realización de proyectos participativos y de colaboración conjunta que sobrepasan las éticas de la competencia para favorecer las éticas de diálogo horizontal, de vinculación de saberes y prácticas. Con ello se detona lo que Édouard Glissant llamó una “poética de la relación” (1990), aquella que puede llevar al investigador no sólo a entender realidades dramáticas sino también a tratar de transformarlas positivamente.

París: ¿zona de contacto o prisión?

La experiencia que aquí se restituye se desarrolla en la ciudad de París, en donde la población inmigrante es profundamente diversa. Las acciones y reflexiones se sitúan en las zonas marginadas y oscuras de la llamada Ciudad Luz. Conciernen las movildades de hombres africanos quienes son considerados como inmigrantes económicos, obreros y trabajadores provenientes de las excolonias francesas de países hoy independientes como Senegal, Malí o Mauritania. El proyecto se llevó a cabo en los llamados *foyers* o residencias sociales —hogares en donde agrupan a los inmigrantes trabajadores para que vivan ahí sin familia—. Estos proyectos de alojamiento dejan sobreentendido que en algún momento los residentes van a regresar a su país de origen o se integrarán a la sociedad francesa. En ese sentido los *foyers* son una zona de paso y de integración. Las habitaciones de los edificios son recámaras de nueve metros cuadrados con cocinas y baños compartidos en los pasillos. En general son espacios destinados a un máximo dos personas, pero en realidad muchas de las recámaras son ocupadas por hasta seis habitantes, lo cual hace de la vida cotidiana y del dormir una ardua tarea para la mayoría de los trabajadores. De ahí que los administrativos del lugar llamen a los recién llegados, en su mayoría indocumentados, “gente que está de más”, en francés, *surnuméraires*.



Figura 1. Edna Cantoral, *Boceto*, México, 2016.

Los *foyers* fueron creados en los años sesenta para hospedar a la población inmigrante que llegaba a Francia desde el norte de África con el fin de apoyar en los trabajos de reconstrucción y construcción de la ciudad; fueron creados como espacios exclusivos para obreros hombres. Con el tiempo, esta población, en su mayoría magrebí, fue desapareciendo de estos hogares por proyectos de retorno o reubicación de la vivienda en la ciudad. Su lugar en los *foyers* y en los trabajos de menor paga los han ido tomando los trabajadores provenientes del África Central, considerada como la África negra subsahariana. En ellos viven personas provenientes de Senegal, Malí, Mauritania, Gambia y Guinea. Como se trata de residencias exclusivas para hombres, las esposas, hijos o familiares cercanos no pueden vivir con los trabajadores, solamente pueden visitarlos. Los edificios están administrados por organismos como Coallia o la AFTAM que fungen a manera de empresa privada de prestación de servicios independientes del Estado francés, a quien tienen que rendirle cuentas.

Por un lado, tenemos entonces a los administradores, que cobran las mensualidades, alquilan los cuartos, distribuyen los espacios y deciden por la disciplina del lugar. Y por el otro, a los residentes, trabajadores inmigrantes organizados en comités, quienes se encuentran casi siempre en pugna con los administradores franceses. Son los propios residentes quienes proponen las acciones que se llevan a cabo al interior de sus edificios. Los comités deciden, por ejemplo, sobre el uso de los espacios comunes, en donde casi siempre se instalan salas de

rezos enormes destinadas al culto musulmán. A veces, estos espacios se vuelven objeto de usos múltiples y se destinan a la celebración de fiestas, reuniones o juntas.



Figuras 2 y 3. Cristina Castellano, exterior e interior del Foyer Riquet, París, 2013.

En medio de las dos partes, entre los residentes inmigrantes y los administrativos, representados por las tradicionales empresas francesas mencionadas, se encuentran las asociaciones civiles regidas bajo la ley de 1901, cuyas acciones están destinadas a ser libres de lucro. Estas asociaciones —muchas de ellas apoyadas por el gobierno francés que paga los salarios de sus integrantes— están compuestas por grupos de ciudadanos organizados y algunas trabajan en las llamadas “zonas prioritarias de desarrollo”, eufemismo institucional que esconde el concepto de zona habitada mayoritariamente por inmigrantes pobres. Varias de estas asociaciones intervienen activamente en los *foyers* apoyando a los inmigrantes y refugiados en temas de educación, integración y organización.

Después de participar durante dos años con trabajo de proximidad en materia de alfabetización en cuatro residencias sociales, y como coordinadora pedagógica de una asociación llamada *Raconte-nous ton histoire*,⁵ constaté que las movilidades de los trabajadores inmigrantes

⁵ La asociación *Raconte-nous ton histoire* (Cuéntanos tu historia) dirigida por la franco-venezolana Marielena Salazar, apoya, desde hace más de una década, a los inmigrantes en su proceso de “integración” a la sociedad francesa. El modelo de integración busca: “Proporcionar a los inmigrantes la información sobre los principios republicanos de libertad, solidaridad, igualdad (entre hombres y mujeres), de laicidad, de derechos, del ejercicio de la ciudadanía, de las libertades fundamentales y de la seguridad de las personas”. Si la noción de integración participa de un debate político profundamente complejo, vale

hacia Francia provienen de territorios controlados anteriormente por el Estado colonial francés. Esto no es sorprendente, ya que después de las independencias de los años sesenta, los países africanos vivieron crisis tanto económicas como institucionales, sobre todo cuando la administración francesa se retiró llevando consigo el modelo de organización que habían implantado e impuesto: la escuela, la administración de las instituciones, la recaudación de impuestos, el sistema de comunicación, etcétera. Esto ha hecho que los países africanos se vuelvan profundamente febriles, pobres y corruptos. Muchos de ellos se enfrentan además a un resurgimiento religioso, de ahí que se observe una nueva faz de la islamización de la sociedad africana recién llegada, cuyos hábitos y costumbres se confrontan inusitadamente con la sociedad de acogida.

La mayoría de los inmigrantes con los que realizamos este proyecto, y en su gran mayoría los que viven en los *foyers*, no saben leer ni escribir porque cuando han recibido formación, esta ha sido coránica. En efecto, la educación básica en muchos de los países de África no es gratuita, no es obligatoria y no es una prioridad para las familias. A pesar de que en Malí, Senegal y Mauritania existen escuelas privadas, la mayor parte de la población no va a la escuela porque no lo consideran relevante para el futuro de la familia o de la comunidad. Tampoco van a la escuela porque el destino trazado de la mayor parte de los niños es un destino de migración. Fatou Sarr, directora del laboratorio Género e Investigación Científica de Dakar nos explica que en la región de Fouta-Toro, al norte de Senegal, zona muy religiosa, son los niños los que no van a la escuela porque tienen a la mano tres tipos de porvenir prestablecidos: ser *marabouts*, es decir, brujos, curanderos o chamanes; maestros del Corán, o bien, migrantes hacia Europa. De ahí que sea también difícil para los migrantes “cumplir el rol asignado de hombre en este país, ya que el peso de la familia cae completamente en los migrantes” (Daumas, 2014).

señalar que en el modelo francés no se habla de asimilación —como se hizo en los años setenta en Estados Unidos— sino de un modelo intercultural que destaca la voluntad de vivir juntos (*vivre ensemble*), lo cual se traduciría en un respeto total a las diferencias culturales y, a su vez, a un respeto imperativo de los valores republicanos del país: la libertad, la solidaridad, la igualdad. Véase la página de la asociación: <http://raconte.nous.free.fr>

Los inmigrantes africanos una vez que se encuentran instalados en el lugar de destino, después de haber pasado un recorrido peligroso para llegar a Europa, se vuelven la referencia de otros migrantes y son los proveedores de la economía de su familia y de su comunidad, con quienes están en contacto permanente por vía telefónica. El no saber leer ni escribir los coloca en el centro de la fractura digital, y los costos económicos que deben asumir en las comunicaciones telefónicas se suma a la cantidad de calamidades que deben sobrellevar para vivir en París.

En estas condiciones, uno de los grandes problemas de estancamiento para los inmigrantes que llegan a Francia es la adaptación al lugar de destino. París, referente turístico de la excelencia en gastronomía, moda y arte, se vuelve para los trabajadores inmigrantes un lugar profundamente hostil por no saber leer ni escribir.

Los trabajadores se quedan encerrados la mayor parte de su tiempo libre; salen únicamente para trabajar, pues no cuentan con elementos necesarios, como documentos legales para circular libremente por las calles, o herramientas lingüísticas para expresarse en el idioma del país de acogida. Los servicios de alimentación, sociabilidad y las dinámicas asociadas a los servicios religiosos, los desarrollan al interior de la residencia. A pesar de vivir en barrios “étnicos”, cerca de estaciones de metro como Belleville, Barbes o Stalingrad, en donde se convive fácilmente con personas de diferentes culturas, aparte de la francesa, los residentes desconocen y evitan el contacto con migrantes culturalmente diferentes. Por ejemplo, a la numerosa comunidad china la describen de manera estereotipada, a la comunidad hindú la desconocen, con la comunidad árabe que se reúne en los cafés aledaños no se mezclan, y a la comunidad francesa y europea la respetan por no decir que le temen. Su libre circulación por la ciudad se ve afectada por la clandestinidad, pero también por el miedo intercultural. Lo que se manifiesta es un estancamiento que se nutre de un etnocentrismo estratégico que sirve de cinturón de seguridad para sobrevivir y para existir en estas realidades radicales.

Si durante más de treinta y cinco años, desde los años ochenta hasta la época actual, las asociaciones y los grupos de comunistas en París han apoyado a los inmigrantes indocumentados para que se

organicen y exijan sus derechos humanos, hoy en día la generación de inmigrantes veteranos activistas convive con la joven generación de inmigrantes indocumentados que suma cada vez más (cien mil por año), y que ya no encuentra ni trabajo ni un lugar digno para vivir. Muchos de ellos duermen en los pasillos, en las cocinas, en los basureros de las residencias. La degradación de las condiciones de vida es un problema cada vez más recurrente en las residencias sociales destinadas a los inmigrantes, quienes se ven obligados a hospedar a los miembros recién llegados por vínculos familiares o vecinales con el país de origen.

Sin embargo, a los jóvenes inmigrantes ya no les interesa la participación social y política como a sus predecesores. Sus aspiraciones culturales y socioeconómicas se encuentran cada vez más distanciadas, a pesar de que las generaciones anteriores los exhortan a continuar la lucha que ellos comenzaron hace más de tres décadas. Pero la lucha política pasa a segundo grado cuando al no encontrar trabajo fácilmente, y al tener que vivir en las calles, muchos de los jóvenes recién llegados se adentran en estados de degradación personal llegando muchas veces al alcoholismo, el vagabundeo y la delincuencia organizada. Así, para muchos de estos jóvenes inmigrantes, la estereotipada Ciudad del Amor no es más que una zona de contacto en donde se hacen visibles de manera ostentosa los privilegios más exquisitos y las necesidades más básicas.

Mary Louise Pratt (1992) describe en su célebre ensayo sobre la escritura de viaje y la transculturalización, que las zonas de contacto funcionan no como una frontera común, sino como un espacio en donde se dan encuentros coloniales y, añadiríamos, postcoloniales. En su conocido capítulo sobre los museos como zona de contacto, James Clifford afirma que en los lugares poblados por migrantes se activan zonas de contacto en donde las personas que nunca se hubieran encontrado por vivir en zonas geográfica e históricamente separadas, se encuentran, y establecen largas relaciones vinculadas casi siempre por la precariedad, las desigualdades y el conflicto sin solución (1997: 192). Este encuentro simbólico fue estimulado y hasta celebrado por las sociedades occidentales desde el siglo XIX, primero por medio de las polémicas exposiciones universales, y después por

las museografías de la alteridad que perviven hoy en día, y que son producidas por instituciones de arte y cultura, como el Museo du Quai Branly-Jacques Chirac.

Como ciudad tradicional del asilo político, París alberga junto con algunas de sus zonas periféricas varios barrios en donde se materializa la definición fronteriza de Pratt. Y esto no sería problemático si no fuera por el nivel de estancamiento que están sobrellevando las generaciones de inmigrantes actuales. A la precariedad económica y de hábitat se suma el sentimiento de encierro que viven los jóvenes inmigrantes en la ciudad que los acoge. Se encuentran doblemente prisioneros: de origen y de destino. Prisioneros de su país de origen porque sus comunidades y familia les recuerdan constantemente su misión y obligación de envío de remesas y de manutención. Prisioneros en Europa porque no pueden circular libremente, y esto los lleva a vivir años de miseria afectiva sobre todo en el plano existencial de la realización personal, de los afectos y de la sexualidad.

Del abecedario al relato autobiográfico

Los inmigrantes más afortunados, aquellos que tienen familia directa en el lugar de acogida, y cuyos principios religiosos no son tan dogmáticos como para rechazar la ayuda de personas no musulmanas y mujeres, se inician en largos procesos de participación cultural y formativa con las asociaciones que les brindan clases de alfabetización presencial y por computadora. Saben que aprender a leer y escribir en la lengua del país de residencia les dará mayores oportunidades en el futuro. Muchos participan en proyectos de micro-desarrollo como huertos ambulantes, aprenden un oficio y conforme pasan los años los residentes comienzan a obtener autonomía y a perder el miedo a la gente y a la ciudad. Es así como inicia un proceso de participación ciudadana con la sociedad receptora. Los inmigrantes que participan en las actividades con las asociaciones se sienten muchas veces reconfortados como seres humanos, empiezan a salir del confinamiento, al principio de la mano de los animadores y después lo hacen por sí solos. Por ejemplo, se integran a las fiestas del barrio, las

animan con bailes, juegos, fragmentos de teatro, exposiciones, y los más perseverantes llegan a participar en talleres de formación que les apoyan para realizar cortometrajes que después son exhibidos en festivales vecinales. Otros hacen fotografía para contar desde su muy singular punto de vista su propia historia. Todas estas acciones positivas se llevan a cabo gracias al dinamismo en red con la comunidad de animadores, formadores y voluntarios que dan su tiempo de manera gratuita, demostrando que la solidaridad es todavía una práctica presente en la sociedad francesa.

Con el fin de generar conocimiento-solidaridad, realizamos un trabajo de campo de la mano de un grupo de trabajadores inmigrantes africanos participantes en los cursos de alfabetización en francés. Decidimos entablar este taller con personas con quienes ya habíamos tenido un largo contacto previo. Varios de los participantes del dispositivo habían realizado un par de cursos de alfabetización anuales en años anteriores conmigo; de ahí que el trabajo creativo fuera algo sencillo de proponer y estimular, ya que con los participantes se mantiene amistad, estima y confianza.

Antes de explicar el dispositivo escritural de creaciones migrantes, debemos mencionar algo importante sobre el proceso de alfabetización previo. Los estudiantes que participaron en el proyecto habían aprobado dos niveles de alfabetización, que son los únicos que brindan las asociaciones civiles, puesto que éstas no son escuelas de idioma y los profesores (en su mayoría voluntarios) no están capacitados formalmente para enseñar una lengua. Un curso de alfabetización en este contexto se vuelve un lugar en donde ni los profesores ni los alumnos saben exactamente qué va a suceder, a veces tampoco se sabe a qué tipo de negociaciones deben enfrentarse. El primer reto es lograr la conformación de un grupo que asista con asiduidad a los cursos de alfabetización que generalmente se brindan por las noches en los propios *foyers* o residencias sociales. Los trabajadores asisten a clases, a veces cansados después de una larga jornada, pero el espacio de aprendizaje es también un momento de esparcimiento y alegría para muchos de ellos. Los que inician en el nivel uno de alfabetización parten de una experiencia cero en la escritura. La mayoría sabe hablar francés, pues proviene de países anteriormente colonizados por

Francia. Por ello, cualquier instructor puede pensar que un curso de nivel básico inicia con el rápido aprendizaje del abecedario; pero la práctica concreta revela que el inicio del proceso de aprendizaje en este nivel pasa por el proceso de aprender a sostener un lápiz o un bolígrafo. El primer acercamiento con la alfabetización se da de una manera sumamente intimidatoria para los estudiantes inmigrantes. No logran sostener el lápiz para escribir porque no saben cómo hacerlo, más que letras lo que realizan son garabatos, y esto les genera una profunda desesperación. Los cuerpos, en esta etapa de inicio del aprendizaje, se muestran encorvados y tiesos, resultado del miedo y la vergüenza ante el reto. Conforme va pasando el tiempo van interiorizando el proceso de dominio del lápiz y cuando las planas de letras comienzan a llenarse, los cuerpos retoman su posición recta, recobran la seguridad en sí mismos y la compostura. Las sonrisas desenfadas regresan a los rostros y desde que se dan las primeras escrituras de frases, los participantes buscan inscribirse en las redes sociales para comunicarse con sus comunidades y familias en el extranjero. El nivel uno es así un largo año dedicado a veintiséis letras y sonidos y a incorporar hábitos colectivos de un ambiente de estudio: no contestar llamadas telefónicas en clase, llevar sus libros, las hojas de ejercicios, los lápices, no salirse al rezo obligado durante el horario de clase, por ejemplo. Para pasar al nivel dos de alfabetización, el estudiante debe poder copiar e identificar las letras del alfabeto, y poder escribir al menos su nombre y dirección.

En el nivel de alfabetización dos, los numerosos estudiantes que asisten a estos cursos se sienten (no sin razón) con la capacidad de orientar a los jóvenes primerizos que llegan a inscribirse al primer nivel. En el segundo año de alfabetización se aprende a contar, a conjugar, a ubicarse en el espacio, en el tiempo y en la vida cotidiana de la ciudad. Se aprenden las lógicas que operan para comprar un boleto de tren o de metro, para enviar una carta o un documento, para ir al mercado o pedir de comer en un restaurante, también se habla de empleo, de derechos y de obligaciones e incluso de temas de salud que son abordados de manera extensiva en un curso cultural de los viernes en donde, con el apoyo de voluntarios con estudios en salud, se habla tanto de reproducción sexual como de temas vinculados con el

amor y las mujeres, temas de gran interés por parte de los estudiantes, según el testimonio que ellos mismos han manifestado en diferentes ocasiones. Es en este nivel se aprende todo lo relativo también a la identidad cívica, tema que les preocupa mucho por aquello de la regularización de los documentos de estadía. El reto mayor de este módulo es aprender a leer y escribir la nacionalidad, la edad o fecha de nacimiento, el estado civil, la dirección, la profesión y responder a la temeraria pregunta parisina de siempre: *Et toi, tu fais quoi dans la vie?* (“¿Y tú a qué te dedicas?” o, de manera más literal, “¿qué haces en la vida?”).

Una vez aprendidos los contenidos de ambas unidades básicas, los estudiantes están listos para inscribirse en los cursos de francés de la alcaldía que son impartidos, éstos sí, por profesores expertos en un marco educativo profesional, y que les dan la oportunidad de obtener un certificado de formación general otorgado por el Ministerio de Educación francés que se brinda después de aprobar tanto los exámenes como el proceso verbal establecido por las autoridades y el jurado. Siempre es un placer recibir la noticia de algún estudiante que llegó hasta el final de este proceso, casi inmediatamente obtienen también la regularización de su situación y pasan de ser inmigrantes iletrados e indocumentados, a residentes temporales con documentos en regla, lo cual les da acceso a servicios básicos de protección laboral, de salud e incrementa el rango de apertura de sus oportunidades.

El dispositivo de creación autobiográfica

Una vez atravesados los retos básicos de la alfabetización mencionados anteriormente, emerge, para la comunidad inmigrante de trabajadores, una segunda etapa del proceso de integración que tiene que ver con el tema de las pertenencias, de las identidades y del reconocimiento o la mirada del otro. Se debe lidiar día a día con la visión estereotipada de África y de ser inmigrante económico proveniente de este continente. Al respecto, al presidente Emmanuel Macron se le escapó una frase polémica el 29 de junio del 2017 mientras inauguraba un campus destinado a las empresas *startups* de innovación,

vanguardia y mundo digital. Declaró: “Una estación de trenes es un lugar en donde cruzamos a gente que tiene éxito y a otros que no son nada”. A pesar de volverse el objeto de crítica incluso de los diarios de derecha,⁶ quienes no tardaron en evidenciar lo grave de la declaración, lo que ésta revela es el estereotipo con que se percibe a aquellos que no tienen nada, económicamente hablando. Los pobres son nombrados por los que sí tienen dinero como aquellos que no son nada. Bajo esta lógica de liderazgo liberal el no tener nada te priva del ser. Esta percepción por más miserable que parezca filosóficamente hablando, está generalizada desde hace varios años en Francia. Ha sido explotada por los partidos de derecha y de extrema derecha, quienes culpan a los inmigrantes, sobre todo a los árabes y africanos, de las crisis económicas y laborales europeas.

Desde el otro lado, desde el punto de vista del inmigrante, son pocas las oportunidades para encontrar oídos atentos que quieran escuchar su propia versión de la historia. Y son aún menores las herramientas con que cuentan para hablar de sí mismos y de sus lugares de origen sin caer en la descripción administrativa o civil. Es decir, son raras las oportunidades y los contextos en que los trabajadores inmigrantes pueden relatar fragmentos de sus vidas sin tener que mencionar el nombre del país de procedencia y responder a la pregunta sobre su odisea migrante. Además, el dominio total de una lengua tan compleja como el francés no es nunca un asunto ganado para un extranjero. El texto sobre los amuletos indefinidos, que aparece en este mismo libro, relata a manera de ejemplo la experiencia dolorosa de universitarias extranjeras en su relación con el uso de la lengua francesa, a quien definirá como herramienta de la dominación, al no poder reproducir un discurso sin acento y sin el dominio total la teatralidad con la que hay que emplear el idioma.

La experiencia se exagera en estudiantes con poca preparación escolar, que, si bien ya no se encuentran en condición de analfabetismo, también son vulnerables al ejercer el habla en la sociedad de recepción.

⁶ El periódico *Le Figaro*, considerado como un diario simpatizante de las políticas económicas de derecha, subrayó el carácter polémico de la declaración del presidente francés. Véase el artículo de Mathieu Slama del 3 de julio de 2017: “Les gens qui réussissent et les gens qui ne sont rien”.

Constatamos que los trabajadores inmigrantes africanos, a quienes acompañamos en el proceso de alfabetización, utilizan la lengua francesa para el desarrollo de actividades en la vida cotidiana: en el trabajo, las compras, el pago del alquiler, los impuestos. Sin embargo, no la utilizan para “hablar de sí”. Por ello, diseñamos un dispositivo que pasara de la alfabetización instrumental a la alfabetización creativa y afectiva. El proyecto, aparentemente sencillo, implicó la escritura de una corta narración autobiográfica que a su vez fuera ficcional. La familiaridad que se tenía con los estudiantes que participaron en el dispositivo fue un elemento significativo para la puesta en marcha de este proyecto. Lo que buscó este taller de narraciones y raíces suspendidas fue llegar a diferentes lugares de la propia biografía, pero echando mano de los propios recursos lingüísticos y desde los propios imaginarios, evitando descripciones crudas y directas. He aquí uno de los primeros resultados:

Nací en el país de los tambores. Mi padre era bombero mi madre comerciante. Crecí en medio de la esperanza, entre las cabras y las ovejas. Mi mejor amiga era la que se volvería mi mujer. También mi tío y mi hermana mayor. Era un buen chico y amaba a la gente joven. Un día una mujer joven vino a vivir a nuestra colonia, no era senegalesa, como yo, era de América. Cambio mi vida porque nos volvimos amigos, viajamos a Camerún y a Italia juntos. Vivimos con nuestra familia justo hasta antes de venir a Francia (Alioune Ndiaye, París, 2013).

La redacción de este breve párrafo parece sencilla, sin embargo, para lograrla se requirieron intensas horas de trabajo y reflexión, así como tiempo de investigación tanto lingüística y geográfica como introspectiva.

En términos metodológicos, para la animación de este taller se presentó a los participantes un modelo de corta narrativa, a manera de ejemplo a partir de la cual ellos pudieron desarrollar su propio relato. “Nací en... el país de...”. La idea de base era evitar decir de manera burda el nombre del país de origen que en realidad no describe ni traduce nada en términos de narración. De ahí la necesidad de buscar algún elemento que describiera de manera visual lo más significativo de su país. Para Alioune Ndiaye lo más significativo de su país es la presencia del sonido, la música compartida. Su recuerdo de Senegal son

los tambores y no la sequía con la que a veces se vislumbra África. La ausencia de tambores en París marca una diferencia estructural entre lo que fue su vida colectiva en África y su nueva vida en la ciudad de acogida. La música en su país de origen es el elemento que vincula y celebra, que conecta a los que la escuchan y lo que los hace bailar. En París, como en otras grandes capitales mundiales, la música del iPod es el amuleto que garantiza el anonimato y el aislamiento, la separación y el distanciamiento con esos otros que están tan cerca y a la vez tan lejos.

Después de la evocación del país, en esta micronarración autobiográfica viene la evocación de la familia cercana descrita por medio de las profesiones de los padres, y enseguida un recuerdo general que nos habla del ambiente y justamente del paisaje. Crecer “en medio de la esperanza” entre animales domésticos, nos hace pensar en un ambiente rural en donde el tiempo y las relaciones humanas transcurren apaciblemente lejos de las tensiones aceleradas de la ciudad.

Estos relatos son como un rompecabezas en donde las notas breves mencionan el clima del entorno social, como los tíos y la que se convertiría en su mujer. La esposa de Alioune Ndiaye en realidad vive en Senegal cual Penélope, esperando que su esposo regrese una vez que obtenga los documentos para poder entrar y salir de Europa. Ella lleva más de una década esperando y él no ha visto crecer a sus hijos. De ahí que en su relato el tema autobiográfico ceda a la autoficción. Alioune Ndiaye narra la llegada de una joven a su vida con la que viaja por África y Europa. El viaje ficticio se detiene para dar paso a la realidad y compartir la ruptura familiar que lo condujo a su proyecto de migración.

Para el autor de este relato autobiográfico y autoficcional, el continente americano es motivo de misterio, esperanza y libertad en donde todo es posible. Es una idea imaginada de Estados Unidos, otro de los destinos de migración cuasi inaccesible para los migrantes africanos. De ahí que su relato termine con el testimonio de su ruptura familiar en favor del cambio, condición inmanente de su nueva vida en el extranjero: “Vivimos con nuestra familia justo hasta antes de venir a Francia”.

En todos los relatos que se produjeron en este dispositivo aparecen países y continentes cual si fueran personajes singulares. Otro de los textos logrados en el taller de alfabetización creativa expresa lo siguiente:

Nací en un país de racistas. Mi padre era el jefe del pueblo. Nunca conocí a mi madre. Nací en medio del viento. Crecí entre mi padre y mi tía. Mi mejor amiga era mi hermana. Me consideraba un niño inteligente. No tenía muchos amigos. Me gustaba cantar más que nada en el mundo. Un día Samba vino para darme dinero. Eso me permitió comprar comida. Preparé un platillo típico, el pollo-yassa. Invité a todos los conocidos y me gasté todo. Un día me fui al pueblo principal para ver a mi padre. Pudimos comer y cantar juntos (Hamedi Camara, París, 2013).



Figura 4 y 5. Edna Cantoral, *Retratos de Alioune y Hamedi*, México, 2016.

Con la misma estructura del texto autobiográfico anterior, se nos revela un texto con una historia completamente distinta. El relato inicia de manera sorprendente, denunciando en voz alta el racismo en Mauritania. Establecimos una larga conversación durante el taller para entender por qué Hamedi Camara deseaba presentar su país de origen como un país de racistas. Justificó su determinación cuando nos compartió la desafortunada experiencia que lo obligó a salir de su país. Según su relato, en su región existen muchos grupos adinerados que

abusan de personas con bajos recursos; utilizan la complicidad de la policía con el fin de obligarlos a realizar trabajos forzados ya sea en el campo o en el hogar, los orillan a ser sirvientes de por vida. A Hamedi Camara, uno de sus patrones lo acusó de robo sin motivo alguno y lo metieron a la cárcel. En realidad, lo que buscaba el patrón era obtener un trabajador al cual no pagarle. Le propuso a la policía retirar los cargos si éste trabajaba de manera incondicional con ellos por tiempo ilimitado y sin goce de sueldo, lo cual Hamedi Camara no aceptó y se quedó entonces en los separos del cuartel policial. Con el tiempo, y tras algunas semanas transcurridas, los policías lo dejaron salir de la celda bajo la condición de que les preparara el té e hiciera las labores de limpieza en la oficina. Una nueva forma de esclavitud, nos explicó. Así que decidió escaparse para buscar refugio en Europa.

El trámite de Hamedi Camara está en proceso de deliberación y ha asistido varias veces al tribunal a relatar su historia con el apoyo de intérpretes. Espera obtener los documentos necesarios para poder quedarse en territorio francés indefinidamente. Entretanto aprendió a leer y a escribir, y es uno de los estudiantes más asiduos a los cursos de lengua francesa que otorga la alcaldía de París. Lo que evoca el resto de su narración es un recuerdo familiar alegre en donde recuerda la ocasión en que pudo comer con sus seres queridos, cantando y compartiendo, algo que posiblemente no podrá repetir debido a la distancia de sus familiares.

Otras narraciones describen infancias felices en sorprendentes territorios, niños rodeados de familias y amigos compartiendo aventuras que involucran animales y otros elementos de la naturaleza, paisajes que se perpetúan y se irrumpen en el momento en que inicia el peregrinaje del migrante, su viaje:

Nací en el país de la arena seca que los vientos desplazan sobre las regiones desérticas y sobre la hierba. Mi padre era cuidador de ovejas y mi madre lavaba ropa ajena. Crecí en medio de mis padres, entre la penumbra y el sol. Mi mejor amigo era Ousmane, era un niño muy respetuoso y educado. Amaba las frutas y el chocolate más que nada en el mundo. Un día se instalaron nuevos vecinos. No eran de Mauritania como yo, eran de América. El pequeño chico que venía con ellos se llamaba Mamadou. Marcó mi vida porque se volvió

mi amigo inseparable junto con Sidi, Harouna y Doro. Vivimos con nuestras familias mucho tiempo, hasta el momento en el que decidí irme del pueblo para descubrir una nueva vida (Birante Camara, París, 2013).

Este breve relato es posiblemente uno de los más positivos entre todos los que se redactaron. Birante pertenece a una familia menos pobre que la de los otros estudiantes, él fue a la escuela coránica y tiene habilidades tanto para aprender como para enseñar. Inició los cursos de alfabetización en el nivel dos, aprendió a escribir en África, y hoy en día ha pasado todo el proceso de formación general en la alcaldía hasta obtener el documento que lo certifica como graduado de la formación general. También logró la regularización de su situación de indocumentado, se casó y tiene un hijo varón por el que trabaja arduamente. Sigue estudiando y su empeño lo ha llevado a conseguir formaciones profesionales para mejorar su condición laboral.

Su texto demuestra que la producción cultural es un vivo ejemplo del devenir, así como lo entiende uno de los grandes teóricos de la postcolonialidad, Stuart Hall, para quien

la cultura no es simplemente un viaje de descubrimiento, un viaje de regreso. La cultura no es una arqueología o una genealogía sino una producción a partir de la cual somos capaces de producirnos a nosotros mismos como un ser nuevo, ya que el asunto está no en saber qué es lo que hicieron las tradiciones con nosotros, sino en saber qué es lo que hacemos nosotros con las tradiciones. Todos vivimos en el proceso de formación cultural. La cultura no es un asunto de ontología sino de devenir (Hall, 2008: 346).

Birante Camara es el rebelde de la familia. Su proceso de conocimiento y de integración a la sociedad francesa lo llevó a la ruptura con las tradiciones familiares al casarse con una “chica de allá”, es decir, con una mujer que es de origen africano, pero que no vive en aquel continente sino en Europa, con él y con su hijo. Desobedeció el mandato de sus padres de comprometerse con una chica del pueblo, porque este compromiso lo hubiera llevado a largos años de espera y nada le hubiera asegurado el poder vivir con ella ni en el presente ni en el futuro. En la tradición de muchos de los pueblos africanos de

donde vienen los trabajadores que relatan estas cortas autobiografías, se ve normal que las familias vivan separadas. Las mujeres en África educan a los hijos y los hombres en Europa trabajan, envían dinero y viven agrupados entre hombres en las residencias destinadas a ellos. Es a esto a lo que se reveló Birante Camara, quien ya no vive en el *foyer* sino en un departamento independiente con su familia. El texto que escribe es anterior a su exitosa experiencia educativa y familiar, pero en la estructura del relato ya vemos un dejo de afirmación que no permite rupturas ni melancolías, “decidí irme del pueblo para descubrir una nueva vida”, afirma. Indudablemente lo logró.

Una de las situaciones más difíciles a las que se enfrentaron los jóvenes al momento de escribir su breve texto autobiográfico, fue cuando tenían que separar lo que ellos pensaban que se creía de sí mismos, de lo que en realidad ellos percibían de sí mismos más allá de su comunidad imaginaria nacional (Anderson, 2002). El objetivo del taller era revelar la conversión subjetiva que se revelaba en ellos después del proceso de inmigración, alejados siempre de la visión estereotipada que se tiene del inmigrante.

El siguiente texto es de Boubou Tandjigora, uno de los estudiantes más discretos y gentiles de todas las generaciones. Su personalidad se asemeja a la de un chico introvertido y tímido, quien numerosas veces se vio confrontado a la mirada agresiva de personas que no lo conocían y que lo juzgaban a partir de su apariencia y corpulencia física. El cuerpo de Boubou Tandjigora despierta, en las miradas racistas que no lo conocen, el estereotipo de la violencia natural atribuida al hombre negro. Los inmigrantes provenientes de Guinea, como es su caso, son minoría dentro de las minorías. Se trata de una de las comunidades más pequeñas y menos representadas tanto en Francia como en los *foyers* o residencias sociales. Además, muchos de los veteranos de sus pueblos accedieron a estudios universitarios. En la familia de Boubou Tandjigora hay médicos, educadores y filósofos, que al no encontrar trabajo en sus localidades, se aventuraron a la vida de inmigrante y al ejercicio del trabajo poco calificado que contrasta con su formación. Su relato deja entrever la cercanía que siente hacia su ciudad. Por ello, el relato final del texto, ese que nos permite entender el elemento de ruptura, en su caso no se presenta como un cambio

migratorio sino como un quedarse a observar el momento en que el cambio se anuncia por la llegada de la estación de lluvias:

Nací en Guinea, país de mineros. Mi padre era comerciante, mi madre hacía la limpieza. Crecí en medio de mis tíos, entre el mercado y las casas. Mi mejor amigo era el viento. Era un niño educado. Tenía muchos amigos. Amaba las mascotas más que a nada en el mundo. Un día los extranjeros vinieron a nuestro país. No eran africanos como yo, venían de lejos, de Japón. Había con ellos viejos sabios y niños. Era la familia Kawaski, marcaron mi vida porque nos hicimos íntimos. Tuvimos aventuras y viajes. Vivimos mucho tiempo con nuestros padres, todo esto hasta la estación de lluvias. (Boubou Tandjigora, París, 2013)

El último relato escrito por el único adulto mayor del grupo aparece con una narración un tanto convencional y menos lograda debido a las astucias retóricas del texto que parecen importadas o copiadas del trabajo de sus compañeros. Sin embargo, el texto del señor Souleyman Magassa fue uno de los más arduos en producir debido a la cantidad de conceptos y de operaciones mentales que se requirieron para comprender la situación del autor, y para encontrar una línea narrativa que expresara todo lo que quería plasmar y omitir, es decir, narrar en un breve relato toda una vida de trabajo transcurrida sin lanzarla al cementerio:

Nací en el país de los pescadores. Mi padre era tejedor de lana. Mi madre era cantante. Crecí en medio del pueblo, entre Malí y Mauritania. Mis mejores amigos eran los estudiantes. Era un niño gentil. Amaba jugar y saltar más que nada en el mundo. Un día una familia se vino a vivir al lado de mí. No eran de Malí, venían de lejos, de Roma. Había un joven de mi edad con ellos, se llamaba Alí. Marcó mi vida porque nos volvimos amigos, también con Traore, Boudalaye y Camara. Vivimos con nuestros padres durante mucho tiempo hasta el momento de venirnos a Francia. (Souleyman Magassa, París, 2013)

La frase clave de esta corta narración autobiográfica y probablemente la única que no se esconde en la autoficción, es aquella en donde el autor confiesa que sus mejores amigos eran los estudiantes. Al decirlo, el señor Magassa no se incluye en el grupo de pertenencia, él está fuera de ese grupo, el de sus mejores amigos. Después de haber vivido

y trabajado arduamente por más de treinta años en el país de acogida, se da cuenta durante el dispositivo de este taller, que no se dio nunca el tiempo de realizar su más profundo anhelo, que es el de estudiar. Se da cuenta que durante años vivió y trabajó en una ciudad sin descifrar sus misterios y sin comprender bien a bien el sentido de la misma. De ahí que confiese el desesperado deseo de aprender rápido a leer y escribir bien; tareas que se dificultan un poco más en un hombre de su edad, con visión cansada y cuyos compromisos familiares (siempre del otro lado del continente) llenan su mente y sus preocupaciones del día a día.



Figura 6. Edna Cantoral, *Retrato de Souleyman Magassa*, México, 2016.

Más allá del legítimo anhelo individual, lo que destaca del conjunto de las narrativas que hemos comentado aquí, es que en ninguna se asienta la preocupación de describir la identidad en tono totalmente personal y separada del grupo, de la colectividad. No se trata de relatos autobiográficos que respondan a las inquietudes de la narración de sí, obedeciendo al sujeto moderno individualista denunciado por Roland Barthes (1968) o por el mismo Michel Foucault, tal y como lo mencionó Annie Benveniste en el artículo anterior de este libro. Por el contrario, lo que les interesa a los narradores es relatar un momento vivido, un fragmento de una trayectoria de vida que se dibuja en el firmamento de las migraciones a manera de haikú japonés. No se pretende definir nada, simplemente mostrar la singularidad y originalidad de cada relato, y alejarlas de lo que aparenta ser una narración de la homogeneidad migrante. Son relatos suspendidos de personas con raíces suspendidas. No hay ficción larga, es sólo un trazo que a manera de un recuerdo se cuenta y se pinta. Las figuras del inmigrante imaginado, estereotipado, son deconstruidas por medio de la práctica de la autopresentación consciente. De cualquier manera, los teóricos de Birmingham (Hoggart, 1961) ya habían señalado un axioma elemental de los estudios postcoloniales cuando estudiaron los afectos y las estructuras de sentimientos del obrero. Explicaron, como lo haría Stuart Hall en detalle, que “en situación de diáspora las identidades se vuelven siempre múltiples” (2008: 329).

Testimonios en exposición

Hemos visto cómo el desarrollo de estas creaciones narrativas se llevó a cabo mediante un largo proceso que empezó con la alfabetización. Una vez terminados los breves textos, fueron escritos en computadora por los propios autores, lo cual implicó al menos un mes de aprendizaje de habilidades informáticas a veces desarrolladas en equipo. Así, el proceso de edición de los textos los enfrentó nuevamente al desafío de la página en blanco, esta vez, frente a un equipo de cómputo.

Los cortos relatos autobiográficos se fueron redactando poco a poco con la ayuda de un procesador de palabras. Había que darle

forma a su relato sin olvidar la inclusión correcta de títulos, nombre del autor, mayúsculas, minúsculas y el uso correcto de los signos de puntuación. Al final se le daba un formato de diseño a partir de la selección de una tipografía libre y el proceso final terminaba con la impresión del documento, su lectura y sociabilización en los muros del salón.

Vale decir que todo el proceso del dispositivo estuvo guiado por la *reciprocidad*, categoría entendida como “la puesta en relación de la negociación y la creación de acuerdos e intercambios justos en el momento del contacto” (Clifford, 1997: 194). El acuerdo fue recibir la capacitación para aprender técnicas lingüísticas e informáticas para hablar creativamente de sí y, a cambio, los autores se comprometieron a exponer el texto logrado frente a los demás compañeros y públicos diversos.

El espíritu de la integración francesa siempre va en dos sentidos. Por un lado, los inmigrantes están invitados a aprender los códigos lingüísticos, cívicos e institucionales del país. Por otro, los franceses autóctonos están invitados a su vez a hacer el esfuerzo de entender, lo que el extranjero, con su acento y sus maneras, intenta decir. He ahí la importancia de comunicar y exponer los resultados del dispositivo en un espacio abierto a todos, no únicamente a los alumnos. Para ello, se organizó una exposición de los textos impresos en gran formato, así como de los retratos fotográficos, los cuales fueron hechos de manera complementaria por compañeros del grupo, o en algunos casos, fueron extraídos de las redes sociales. Cada uno eligió la imagen que quería exponer de sí mismo.

Durante la inauguración del evento, cada autor leyó en voz alta su texto. El público, compuesto de otros estudiantes, pudo asistir a una especie de recital poético que trasportaba las identidades africanas y sus pertenencias, a otro ámbito que no fuese el lenguaje cívico-legal de la identidad. El día de la exposición, el numeroso público descubrió así algunas de las profesiones de las familias de los inmigrantes, pero también paisajes sublimes de regiones desérticas y arenosas, los tambores de Senegal. Todo ello a partir de estampas narrativas, lo cual generó gran satisfacción de los autores, quienes fueron admirados y aplaudidos tanto por sus compañeros como por los invitados

del barrio que hasta antes de este evento no los conocían desde esta proximidad.

Esta misma exposición viajó a México en 2016. Los textos y las fotografías fueron expuestos en la Galería Ajolote Arte Contemporáneo, situada en el barrio de Chapalita en Zapopan, Jalisco. Se hizo una lectura en voz alta de las cortas narraciones autobiográficas y se mostró un video de una producción dancística llevada a cabo por los miembros de la misma asociación. En reciprocidad, la artista mexicana Edna Cantoral, experta en escritura poética y artes plásticas, elaboró retratos en acuarela y técnica mixta inspirada por fotografías de los autores y la musicalidad de los textos. En una de las piezas visuales retratan jóvenes que aparecen sin rostro, técnica que utilizó la artista para mostrar que, sin el uso de la palabra, es decir, sin el testimonio, no se puede reconocer la singularidad de la persona, por tanto, se vive como borrado y sometido a situaciones de violencia interna (Benveniste: 2013). En las otras piezas creadas por Edna Cantoral, los rostros y personalidades de cada uno de los relatores aparecen acompañadas de boletos de metro y de transporte, símbolo de la movilidad del mundo moderno, que fungen a manera de guiño visual para recordarnos las raíces suspendidas de la trayectoria del migrante.

Reflexiones finales

La noción de *trazo* es importante en teoría del arte porque ésta nos permite distinguir el lenguaje y la singularidad de un creador. La palabra *trazo*, *tracce*, viene de *tractus*, que puede traducirse como lo que se arrastra, *traîner*, *se traîner*. En el caso de las breves narraciones autobiográficas encontradas aquí, el equipaje del migrante, su *bagage* cultural, lo que arrastra consigo de manera inseparable, es su lenguaje y sus recuerdos. Estos son los puentes y amuletos personales que nadie les puede robar. Hacerlos emerger de manera positiva y amorosa para hacerlos tangibles y comunicables, es otra manera de tratar de entender los imaginarios africanos. Esto resume justamente aquello que Édouard Glissant nombró como poética de la relación (1990), que

no es otra cosa sino una poética destinada a construir los cimientos que permitan contemplar las estelas que dibujan las trayectorias de los migrantes con raíces suspendidas.

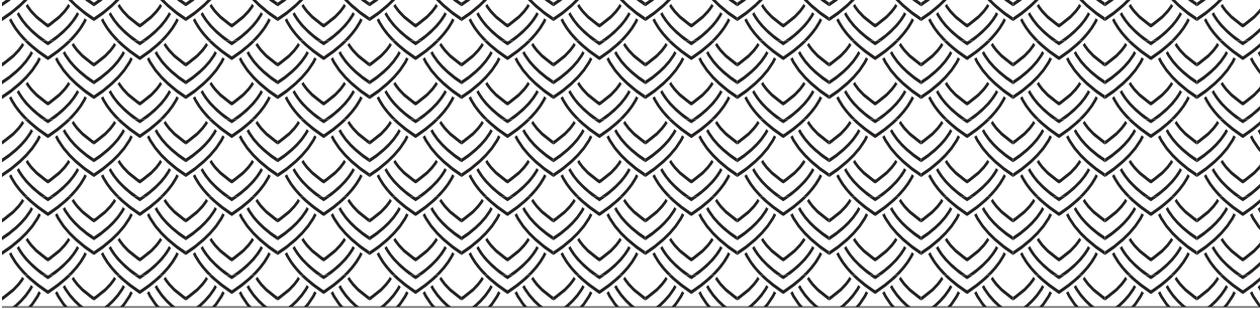
Este tipo de proyectos no generan conocimientos y resultados en el sentido positivista del término, sino conocimiento-solidaridad, porque se logró dar testimonio de hojas de vida a partir de la experiencia personal de los autores, lo cual los llevó a construir puentes de reconocimiento personal. Además, los breves recorridos autobiográficos que estudiamos permiten generar conocimiento creativo porque nos sitúan fuera del estereotipo del continente africano, ya que “el término *África* no es más que una construcción moderna que hace referencia a toda una variedad de pueblos, de tribus, de culturas y de lenguajes que tienen como historia común el haber sufrido tanto colonizaciones como la trata de esclavos” (Hall, 1998: 333).

También se ha producido conocimiento siguiendo lo asentado en las epistemologías de la diferencia de Derrida (2007). Estas tesis han sido defendidas y teorizadas por académicas progresistas del Departamento de Estudios de Género de la Universidad de París 8, Vincennes-Saint-Denis, quienes saben que la diferencia no es nunca maniquea, cerrada, que no es un asunto de lucha de contrarios que se oponen: blanco contra negro, norte contra sur, Occidente contra Oriente, masculino contra femenino. Al contrario, la diferencia se declina en su etnicidad, se desdobra como un lugar en tránsito, porque la diferencia y su representación no fijan nunca nada, sino que ciernen y se resbalan de manera dialógica, tal como lo hace el signo semiótico que se muestra siempre abierto a la interpretación (Hall, 1998: 335).

Por ello, si en antropología se señala la “ruptura” como impureza en la continuación del relato, en las artes y en la poética esta pausa revela las estéticas de la diáspora: relatos suspendidos que nos alejan de la construcción objetivante de la autobiografía cerrada y encerrada en una susodicha identidad cultural. De ahí la importancia de la huella, del trazo migrante, que queda como documento siempre abierto, es decir, contingente y no necesario. Porque los relatos migrantes, como los aquí presentados, tienen la magia del arte: pueden volver visible lo invisible.

Bibliografía

- ANDERSON, B. (1996) [2002]. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. París: La Découverte.
- BENVENISTE, A. (2013). *Se faire violence, Rencotres à Soweto: déplacement de la violence, déplacement de l'objet de recherche*. París: Teraedre.
- BARTHES, R. (1968). *La mort de l'auteur*. París: Seuil.
- CLIFFORD, J. (1997). *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Londres: Harvard University Press.
- CONNELL, R. (2003). *Masculinidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- DERRIDA, J., Dufourmantelle, A. (2007). *De l'hospitalité*. París: Calman-Levy.
- DAUMAS, C. (2014). Au Sénégal, les femmes gouvernaient. En *Libération*. Recuperado de http://www.liberation.fr/planete/2014/05/26/au-senegal-les-femmes-gouvernaient_1027383
- GLISSANT, E. (1990). *Poétique de la Relation*. París: Gallimard.
- HALL, S. (1998) [2008]. Penser la diaspora. Chez-soi de loin. En *Identités et Cultures. Politiques des Cultural Studies*, Cervulle, M. (ed.). París: Amsterdam.
- HOGGART, R. (1970). *La culture du pauvre*. París: Les éditions de Minuit.
- KRISTEVA, J. (1999). *El porvenir de la revuelta*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- PRATT, M. L. (1992). *Imperial Eyes. Travel writing and transculturation*. Londres: Routledge.
- SOUSA SANTOS, DE, B. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Clacso/Siglo XXI.



Tiempo cero: la espera interminable desde el lente de las mujeres saharauis

ILEANA LANDEROS CASILLAS

Los campos de refugiados de cualquier parte del mundo son sitios que sólo se conocen en las noticias cuando algún medio de comunicación, de manera esporádica, incluye información de relleno en algún suceso que superficialmente merezca ser viral para la sociedad, o como mero referente que permita exclamar que alguna población o situación ajena y lejana está peor que nuestra propia realidad. Sin embargo, las palabras que vienen a mi mente para describir un campo de refugiados son: encierro, militares, calor, mala comida, moscas, arena, muchas horas de siesta, más calor, armas, lunas impresionantes, atardeceres de ensueño, sirocos, provisionalidad, poca agua, dunas, sudor, injusticia, cansancio, ejemplo de resistencia digna y organización.

Los campos de refugiados de Tindouf en Argelia no son ningún destino turístico que merezca aparecer en algún folleto olvidado en una agencia de viajes. Las conexiones aéreas y terrestres que existen para llegar pertenecen a la última categoría, los vuelos sólo se realizan en medio de la noche, como si a propósito las cosas que se hacen de noche pudieran desaparecer por la mañana, como si las cosas que suceden en medio del desierto del Sáhara pudieran enterrarse, como si más de 600 mil personas pudieran extinguirse sin que nadie las note o diga nada.

Ahí, en medio del desierto del Sáhara, en la zona más inhóspita, habita la población saharauí desde hace cuarenta años, proveniente de la última colonia española, a tantos años de distancia estos refugiados siguen esperando un referéndum que les permita regresar a sus tierras. Mientras tanto el pueblo está dividido en dos partes: los que viven en los campos de refugiados en territorio argelino, y los que viven en las zonas ocupadas rodeados de su máximo enemigo: el reino marroquí. Las familias que viven en los campamentos han sobrevivido en duras condiciones gracias a la solidaridad internacional. La escasez de agua, alimentos y luz eléctrica se suman a las duras condiciones climáticas y geográficas que tienen que soportar, además hay que añadirle la situación de incertidumbre en los constantes retrasos en la celebración del referéndum y el actual bloqueo al Plan de Paz causado por el gobierno de Marruecos, que intentan ganar tiempo para perpetuar su ocupación del Sáhara Occidental.⁷

Cuando agudizas la vista y tus intereses van más allá de las raíces feministas, los estudios de género o las desigualdades sociales, emergen historias contadas desde la pequeña voz, como dice Ranajit Guha: “[Escuchar] la voz pequeña es saber leer y sobre todo interpretar los documentos, es encontrar esa pequeña voz, la voz de los grupos subalternos, es dar presencia a los que nunca han figurado en la historia oficial” (1996: 43), como lo son las mujeres saharauí, quienes a lo largo de este destierro han sabido enfrentar, sortear y reinventarse tantas veces como ha sido posible”.

En medio de la nada, en un lugar para muchos olvidado, radican alrededor de 300 mil personas, y es justamente ahí donde se realizó

⁷ En 1885, durante la Conferencia de Berlín, las naciones europeas se reparten el continente africano. España se queda con el territorio del Sáhara Occidental desde 1884 hasta 1975. En los años sesenta comienzan los movimientos independentistas en toda África, y España es presionada para dar independencia al pueblo saharauí. El rey de Marruecos, Hassan II, aprovecha la situación entre España y el Sáhara Occidental y reclama como suyo el territorio saharauí con el movimiento llamado La Marcha Verde. Durante esta invasión muchos saharauí huyeron a Argelia donde, alrededor de los años setenta, formaron campamentos de refugiados. En 1986, Marruecos inicia la construcción del conocido muro de la vergüenza de 2 mil 700 kilómetros con más de 10 millones de minas antipersonales y 165 mil soldados. En 1991 se da alto al fuego y desde entonces los saharauí continúan esperando y luchando para que se realice el referéndum pactado por la ONU, que les dará su libertad e independencia.

esta investigación con el apoyo de la Universidad de Guadalajara, la Embajada Saharaui y el Ministerio de Asuntos de la Mujer. El objetivo fue abordar la realidad de las mujeres, pero desde un enfoque distinto, es decir, dotar a las saharauis de nuevas formas de reflexión vinculando las palabras y las imágenes como una manera de exteriorizar sus sentimientos, emociones y conocimientos a través de cámaras fotográficas como herramienta de investigación.

Dicen que la primera impresión es la que cuenta, pero no creo eso. Recuerdo que cuando llegué por primera vez a los campos de refugiados en Tindouf después de largas y aburridas esperas en los aeropuertos, horas sin dormir y despertares abruptos, me vi frente a una caravana de camionetas de doble tracción dispuestas en fila, de la mano de mi hijo junto al avión que nos acababa de dejar, con una maleta a mi lado, una mochila en mi espalda y una decena de militares apuntándonos con sus armas al tiempo que me preguntaban en un español apenas entendible: “¿Con quién viene?”. “Al Ministerio de Asuntos de la Mujer”, respondí temerosa de que fuera la respuesta equivocada.

Sin darme cuenta, el tropel de gente empezó a desvanecerse en las muchas camionetas, al tiempo que los *jeeps* del ejército escoltaban los vehículos uno a uno sin bajar la guardia y se perdían en medio de la oscuridad. El auto que nos llevaría al Ministerio de la Mujer fue el último en salir. Se me acercó un hombre bajito y delgado con un turbante negro en la cabeza y una gran arma en sus manos, y me dijo: “No hablo español. ¿Esa es tu maleta?”. Asentí con la cabeza. Abrió la cajuela y encima de un par de armas puso nuestras cosas. En mi mente rondaba una sola cosa: “¿Qué estaba pensando cuando traje a mi hijo a este viaje? Quizá las cosas sean mejores a la mañana siguiente”.

El camino fue largo y silencioso. Un coche militar por delante y otro por detrás nos escoltaban. En el cielo había una luna esplendorosa y enorme. Recuerdo que estaba absorta pensando que nunca en mi vida había visto una luna tan grande, ni la Vía Láctea tan nítida, cuando repentinamente se paró nuestro coche, vi cómo la escolta de adelante se acercó a nuestro chofer para decirle cosas incomprensibles a mis oídos. Retomamos el camino en silencio y en total oscuridad. La escolta de atrás nos seguía, las horas parecían eternas y el cielo no

daba señales de que pronto iba a amanecer. Había viajado tantas horas que había perdido la noción del tiempo.

Después de viajar sin rumbo aparente, porque literalmente no había carretera y viajamos en medio del desierto, llegamos a un conglomerado de construcciones bajitas sin mucho orden. Con sólo la iluminación de la luna apenas se distinguían las fachadas, los muros de esas casas eran todos iguales, del color de la tierra del desierto, una arena rojiza y muy fina. Los faros de la camioneta iluminaron un portón negro que al sonido del claxon se abrió. Salió un hombre adormilado que tomó mis maletas, abrió un par de puertas, me introdujo en una especie de sala y sin mediar palabra cerró la puerta tras de él. Con la luz de mi celular inspeccioné el lugar y nos acurrucamos en una especie de sillón.

Al cabo de unas horas, pude ver que entraba luz por la rendija de una ventana, poco a poco la habitación fue tomando forma: era una sala de juntas, las puertas no tenían seguro, afuera estaba amaneciendo y el pensamiento de que estaba secuestrada empezó a borrarse de mi cabeza. No tardó mucho para que nuevamente la puerta por la que había entrado se abriera de nuevo. Esta vez era un chico joven con una bandeja de desayuno y una gran sonrisa. La dejó en el piso y se presentó: “Soy hermano de Mahfuda Mohamed Rahal (ministra de Asistencia Social y Promoción de la Mujer). Perdón por no estar ayer para recibirte. Desayuna y nos vamos a buscar a mi hermana, hoy es Día del Cordero y aquí en los campamentos es día de fiesta”.

Parte de la mañana de ese día estuvimos recorriendo varias casas, hablando con personas, recogiendo cosas. La gente estaba emocionada porque ese día se reúnen todas las familias y se dan regalos. Alrededor del mediodía llegamos a la jaima⁸ de la madre de la ministra, quien con una sonrisa franca y un gran abrazo me dio la bienvenida y me presentó a su familia. Al cabo de muchas horas de algarabía, visitas, risas y cantos pudimos hablar sobre el proyecto.

Tenía en mente que mucho se ha hablado sobre la situación de los campos de refugiados de Argelia, aunque pocas soluciones se han propuesto. Demasiados estudios, análisis, investigaciones, muestras

⁸ Casa tradicional hecha de tela en la que viven y conviven las familias saharauis.

y documentales se han generado a lo largo de estos cuarenta años de lucha y resistencia. Los enfoques ni se diga, van desde el panorama político internacional hasta el cuestionamiento del papel que desempeña la ONU, además de proyectos y narraciones acerca del trabajo con niños, en materia de salud, y un sinnúmero de aspectos que indudablemente posee un campamento con las características del saharauí.

Desde el inicio se propuso un proyecto de cooperación investigativa basado en la educación informal para mujeres, como una manera de ayudarnos a comprender el mundo y las vicisitudes que viven diariamente las saharauis en esa zona del desierto.

Creemos que la relación entre educación y sociedad debe generar conocimientos que sirvan al grueso de la sociedad y que vayan encaminados a una mayor justicia social. Hablar del proceso educativo para este proyecto es referirse a lo que parcialmente se desarrolla en el seno del sistema escolar, pero teniendo en cuenta otros ámbitos como la familia, la educación informal, la educación de adultos, etcétera. De la misma manera en que nos referimos a modalidades escolares, hablamos de modos de educación familiar, intentando encontrar semejanzas, continuidades, entre lo que se piensa y se hace dentro y lo que ocurre fuera.

Para entender a la sociedad saharauí que viven dentro de los campos de refugiados, es necesario ampliar nuestros horizontes, y tener presente que desde el inicio del conflicto la mujer ha intervenido activamente a través de distintas formas, como en el fortalecimiento de la sociedad en el exilio, además de tomar parte activa en la vida de los campamentos llevando a cabo actuaciones muy significativas en congresos dedicados a las mujeres, por medio de:

Campañas de alfabetización, creación de centros de formación, fortalecimiento de las estructuras de la Unión Nacional de Mujeres Saharauis fundada en 1974 con la misión de favorecer la participación política de éstas [...]. También la canalización de proyectos de cooperación y de intercambio de experiencias con otras organizaciones de mujeres en el mundo, participación en eventos y conferencias internacionales, entre otros (Sidi, 2008: 17).

A lo largo de estos años, la mujer saharauí ha tenido que reinventarse y adaptarse a cada momento con vistas a un solo objetivo: la in-

dependencia de su país y el retorno a sus tierras. Sin embargo, la espera ha tomado demasiado tiempo. En este momento, el trabajo organizativo dota a las mujeres de un sentido de identidad y de pertenencia a futuro, es decir, cuando finalice la situación de refugio y llegue la independencia, emergerá la diversidad para la que ellas deben de estar preparadas. En esta etapa que denominamos “tiempo cero”, las mujeres se organizan en torno a cooperativas, instituciones, escuelas de oficio, con la función principal de capacitarlas y animarlas a buscar autonomía económica, crear nuevas oportunidades de trabajo y espacios de encuentro para ellas, que también pueden ser los cimientos o la base para futuras organizaciones de mujeres.

La vida en los campamentos no tiene punto de comparación con ninguna sociedad en libertad, nadie es capaz de imaginar la cotidianidad de una sociedad sumida en el encierro. Frecuentemente en muchas lecturas se describe la vida en los campamentos, pero nadie mejor que ellas para contar sus historias, añoranzas, vicisitudes, deseos y amarguras, porque en palabras “cuarenta años” suena muy corto, pero en perspectiva hay personas que han nacido en ese campamento y no conocen otra realidad y, lo peor, no tienen a donde ir.

La situación anímica que rodea un campo de refugiados es muy contradictoria: a veces hay esperanzas, otras veces cansancio y, la mayoría de las veces, alegría, sobre todo cuando reciben al extranjero que ha venido desde lejos porque se ha interesado en su causa.

Recuerdo que las primeras semanas de convivencia observaba o acompañaba a las mujeres al mercado, a dar de comer a las cabras o a tomar té. Mientras caminábamos entre improvisadas cercas de alambre, sorteando las cuerdas de alguna jaima, no podía evitar pensar que era un gran campamento perdido en lo más recóndito de la Tierra, pensaba reprimidamente y casi con vergüenza que “los poderosos” sólo esperaban que la gente que vive en esa zona se cansara, abandonara la causa o se extinguiera como por arte de magia.

Conforme fui adentrándome en su cotidianidad entendí que si bien los espacios de convivencia humana están rotos por toda la situación que rodea el hecho de vivir en un campamento, a lo largo de todos estos años sus territorios se han convertido en espacios de

añoranza de vidas e ilusiones pasadas, de ahí la importancia de llevar a cabo programas que nos sensibilicen sobre su situación, y que además permitan a las mujeres evaluar el presente y proyectarse a futuro.

Vivir confinando en un trozo de tierra se podría comparar con vivir en una cárcel, con la única diferencia de que las personas que se encuentran en prisión cometieron algún delito que atentó con la integridad y seguridad de la sociedad, y por ello cumplen una condena. Sin embargo, el único “delito” de las familias saharauis fue haber quedado en medio de una disputa territorial, en donde los intereses económicos benefician sólo a los países que financian y alargan el conflicto:

Un campo de refugiados siempre es una tierra provisional, donde los animales deambulan como las personas. Donde la miseria tiene un orden extremadamente desordenado. Donde caminas siempre acompañado y todos te miran con extrañeza y pensando en que tú sí te irás pronto... Sus miradas piden ayuda y no sabes qué hacer y es cuando descubres que en la Wilaya caminan entre lágrimas de arena porque de un campo de refugiados no se puede salir. Aunque ahora esté lleno de teléfonos móviles que comunican con rapidez la tristeza y el dolor de vivir de donde quieres huir (Rosado, 2012: 2).

Antes de entrar en el estudio y los hallazgos, es necesario destacar las características que, de manera general, conoce el mundo acerca de la población saharauí y sus mujeres. Al ser la última colonia española, el idioma oficial es el español. Son una comunidad musulmana que no acepta la poligamia. El divorcio es algo visto con naturalidad. En lugar de burka ellas se cubren con unas alegres telas estampadas llamadas *melhas*, que las protegen sobre todo de las inclemencias del desierto.

Sobre este último punto, la autora Dolores Juliano resume perfectamente los rasgos identitarios de los saharauis:

La particular situación geográfica de los saharauis los constituye en bisagras o articuladores entre dos mundos africanos, el norte arabizado y el sur negro. Esta situación resulta visible en la indumentaria y en las costumbres en las que, según algunas interpretaciones, los habitantes del desierto han podido tomar lo mejor de ambos mundos (Juliano, 1999: 49).

La sociedad saharauí se caracteriza, además, por una convivencia entre hombres y mujeres muy natural y espontánea, sustentada justamente en las raíces nómadas:

El hombre se ausentaba mucho tiempo y la dejaba sola, con toda la confianza de que ella dirigía la familia. Ella se ocupaba de todo lo económico y social, tenía amistades con otros hombres, y ya sea el padre, el hermano o el marido tenían confianza en ella; sabían que podía llevar la familia y podía llevar todo a cabo (Juliano, 1999: 52).

Las semanas pasaron y la realidad saharauí emergió paulatinamente. Los saharauís no demoraron mucho en tomarme como uno más de su familia, me renombraron y me asignaron tareas. Me sentí bienvenida en cualquier casa. El taller fotográfico inició, y junto con ello un mundo de imágenes y composiciones permitieron describir los sueños, esperanzas, coincidencias, diferencias, añoranzas e historias que ponen al descubierto matices que el ojo extranjero no es capaz de registrar, porque justamente la diferencia radica en que el forastero es capaz de ir y venir cuantas veces quiera del campamento, omitiendo quizá el contexto comunitario y cultural y las condiciones de convivencia, equidad de género, composición del tejido social y la asimilación del espacio público al que en este momento está confinado ese sector de la población.

En el taller se vertieron una serie de conocimientos teóricos y prácticos, además de una retroalimentación de la información como trasfondo de este proyecto, de tal manera que la composición de imágenes por sí misma fue un instrumento con el que hilvanamos las palabras con las imágenes, y que coadyuvó en el esclarecimiento de las ideas. Basamos gran parte de este taller en la experiencia de Wendy Ewald 1969-1999, de Sarah Corona Berkin desde 1988 a la fecha y de Sana Briski en su trabajo realizado con niños y niñas hindús en 2004. También en mi propia experiencia, con niños y mujeres gambianas en 2010.

Para visibilizar las voces de la periferia, el estudio se llevó a cabo en tres de los cinco campamentos o wilayas⁹ que conforman los cam-

⁹ Los wilayas son asentamientos poblacionales: Bojador, El Aaiún, Dajla, Smara y Auserd. Existen de 20 a 60 kilómetros de distancia entre ellos, a excepción de Dajla, que está a aproximadamente 200 kilómetros.

pos de refugiados en Tindouf, Argelia. La institución que propició el acercamiento con treinta y un mujeres de diferentes edades, se coordinó a través del Ministerio de Asuntos de la Mujer del gobierno saharauí y las escuelas para mujeres de cada wilaya.

Apuntes metodológicos

Para comprender la reconstrucción identitaria de las mujeres saharauis es necesario abrirnos a todo el amplio contexto que rodea esa sociedad. Para ello, nos apoyamos en los estudios subalternos que afirman que lo más importante al estudiar a la sociedad radica justamente en devolverles la capacidad de representación, es decir, la capacidad de reconstruir la historia de los dominados o subalternos, quienes a través de los años han contradicho la versión histórica de que los actores sociales supuestamente no producían historia.

Sin embargo, no es fácil interpretar las palabras, sentires y construcciones visuales bajo una sola corriente. Para retomar “la pequeña voz”, como lo reconoce Ranajit Guha, es necesario encontrar un patrón de presencia del subalterno en la constitución pública de su discurso. Es decir que la “pequeña voz” de la historia rompa el silencio unilateral de los grupos hegemónicos que construyen la memoria oficial de la nación (1996: 39). Además, Guha señala: “Si la pequeña voz de la historia tiene audiencia, lo hará interrumpiendo el cuento de la versión dominante, quebrando su línea del relato y enredando el argumento” (1996: 26).

Los *subalternos* es un concepto genérico que abarca clase, género, casta, etnia, nacionalidad, edad, orientación sexual. Es decir, todo lo comprendido dentro de la dominación y la invisibilización, como es el caso de las saharauis. Por ello la lectura crítica debe darse no sólo con respecto al conocimiento producido desde Occidente sino también al interior de los movimientos sociales de los cuales las mujeres forman parte. De esta manera, el estudio se orienta no sólo desde la visión feminista de Occidente (esta visión también tiene sus propias críticas y contradicciones) sino que, para adentrarse en la sociedad saharauis, se debe profundizar en las identidades culturales locales que avalan sus tradiciones más arraigadas, y contrastarlas con sus discursos audiovisuales.

Escabullirnos en la vida de las mujeres saharauis automáticamente nos sitúa en un campo de estudio en donde el género toma una dimensión distinta si se expone o analiza en un contexto distinto al africano o al musulmán. Consideramos los estudios de género partiendo de que la igualdad de derechos en todas partes es distinta, que si bien es una condición necesaria, como lo menciona Vallaso Barrueta (1995), no es suficiente para alcanzar una igualdad de géneros real, porque los procesos generadores de desigualdad están implícitos en los valores, los símbolos, las formas específicas en que se relacionan los seres humanos en cada sociedad y que se transmiten en el proceso histórico cultural de formación subjetiva y educación de las personas desde antes de su nacimiento.

Sin embargo, sería ingenuo y contradictorio de mi parte hablar o describir las historias de las saharauis basándome sólo en los estudios subalternos, o en los de género, ya que correría el riesgo de hablar por ellas, traicionando mis propios principios. Por ello, para esta investigación fue importante apoyarme en la metodología *Entre Voces*, para intentar narrar una realidad por medio de varias voces, desde su propia voz, sin opacar la mía. El trabajo de cuatro meses nos permitió crear un vínculo con el que me identifiqué como madre, mujer, amiga, maestra y asesora, y en donde mis raíces mexicanas, además, me permitieron colocarme también en la otredad, pero dentro de un contexto diferente que a lo largo de este trabajo permea o se lee entre líneas: no perder jamás la horizontalidad.

Trabajar, por tanto, con narraciones visuales desde una metodología horizontal se entiende como un proceso investigativo que se realiza en dos momentos:

Primero, a través de la construcción misma del objeto estudiado, sus métodos, conceptos y técnicas son, por lo regular, autoría del investigador, donde el actor social se vuelve traductor y productor de explicaciones, pues partimos de que las narraciones del otro son representaciones que no hablan por sí mismas, por lo que la interpretación es inevitable para construir el conocimiento. Segundo momento, los resultados que se generan se discuten tomando en cuenta el contexto y el autor (Corona, 2011: 43).

En la propuesta *Entre Voces* se exponen todas las voces posibles de la forma en que se producen, siempre frente al otro. Si no se escucha y se construye explícitamente esa otra voz, conoceremos sólo parcialmente de lo que hablan. La exploración de la realidad o el conocimiento que se genera no se da desde la distancia de la academia, sino desde el diálogo y la reciprocidad.

En nuestra experiencia consideramos que es posible que la construcción fotográfica de una realidad se empate con el eco de *Entre Voces*, pues muchas veces bajo otras perspectivas metodológicas, los investigadores desarrollaban sus propias fotografías como artistas y, por otro lado, se pide al actor social que tome sus propias fotografías. Sin embargo, esto supone un distanciamiento como si se tratase de dos vertientes distintas, cuando en realidad ambas partes buscan un mismo objetivo. Así, la horizontalidad supone un mismo modo de pensar y crear, generando un proyecto que resulta único y siempre desarrollado de forma colaborativa.

Para continuar con la idea de interpretar, entender o sentirnos identificados con esos diálogos, hurgamos en las creaciones artísticas, con el objetivo de que la investigación basada en la educación artística sea una propuesta que fomente la reflexión a través de sus propias composiciones fotográficas. Por ello, como se mencionó en un principio, se nombra este proyecto educativo por insertarse en el ámbito de la enseñanza-aprendizaje de técnicas artísticas y su respectiva interpretación discursiva porque, a lo largo del proyecto, como lo menciona Ricardo Marín, “se crean formas artísticas en la didáctica de las artes, integrando así los procesos de enseñanza y aprendizaje de estrategias y herramientas propias de los lenguajes artísticos, sin necesidad de traducirlos al lenguaje verbal” (2011: 89).

Por lo tanto, tramar historias, conocimientos o pensamientos a través de fotografías es darles un valor social y personal, es decir, que se aprecien las imágenes sobre la realidad representada y las peculiaridades que se muestran es de suma importancia, ya que dichas “peculiaridades realizadas por los propios actores sociales, quedarían ocultas o resultarían muy difíciles de desvelarse cuando se trabajan desde otras perspectivas” (Roldán, 2011: 46).

Para este proyecto se pensó en usar las cámaras digitales por la rapidez de visualización, pues son una herramienta que está casi al alcance de todos, en celulares, tablets y otros dispositivos; su rápida construcción facilita un relato fluido en el que la disposición de secuencias produce una narración fotográfica que se vincula de un modo más directo con la realidad de cualquier persona y la construcción de sus propias historias.

El proyecto comenzó en Auserd, en la escuela de mujeres que dirige Nubguha Dahama, una mujer seria, de mirada profunda y sonrisas escasas. En el pasado Nubguha fue la primera instructora mujer en el ejército, sus años y experiencia la han convertido en una mujer muy respetable, tiene un solo hijo a quien no ve frecuentemente porque estudia en Argelia. Ella fue quien nos introdujo no sólo a un mundo de imágenes, sino también en historias que en ocasiones parecieran ficticias pero que en realidad forman parte de la vida misma; como lo definió Ewald, “la imagen expresa y transmite un mensaje que se complementa con las palabras” (2000: 22).

Para dar un orden a la producción de imágenes, ideas y reflexiones que las mujeres querían comunicar, en el taller se plantearon cinco ejes fundamentales: 1) Esta foto muestra mi interior; 2) Las jaimas y las familias; 3) Mis aspiraciones; 4) ¿Qué cambiaría del lugar en donde vivo? y 5) Un tema libre, que por unanimidad decidieron titular “El papel de la mujer saharai”. Antes de entrar a la descripción y hallazgos de todos los temas, es importante comentar que todos los tópicos se trabajaron por parejas, ya que en muchas de las composiciones las mujeres quisieron aparecer en las fotografías y a menudo se formaron grupos por proximidad geográfica.

El primer eje, “Esta foto muestra mi interior”, tuvo como objetivo una reflexión interna que replanteó una concepción acerca de cómo se conciben las mujeres, es decir, cómo construyen su propia imagen, cómo deseaban ser reconocidas o vistas en el espacio público. El reto consistía en qué poner o qué dejar dentro de la imagen para complementar. Fue durante estas sesiones cuando se introdujeron de manera general las reglas básicas de la fotografía: regla de tercios, cómo, cuándo y qué enfocar, el posicionamiento de la luz, etcétera.

En “Las jaimas y las familias”, las mujeres decidieron que una manera de mostrar quiénes son las familias, cómo se componen, de qué manera viven, fue retratar sus jaimas y a sus familias en la cotidianidad de una tarde o en el ajetreo de una mañana. En general debían proyectar la visión que les da su entorno, cuáles son esos espacios, lugares, experiencias, relaciones, nostalgias, acciones que reconocen en la construcción del espacio desde su casa, familia y comunidad, y cómo lo vinculan con sus sentires, intentando imprimir en cada imagen los rasgos identitarios de su persona y su entorno.

Para “Mis aspiraciones”, las mujeres ya tenían más conocimiento de los recursos fotográficos, por lo que tenían la libertad de apoyarse con varias imágenes en la redacción fotográfica con planos generales y a detalle. La práctica buscó que fueran capaces de externar, desde su perspectiva, el conocimiento de su entorno, sus propuestas, oficios, necesidades, injusticias, etcétera, y opinar, demandar, o dar a conocer al mundo cuáles son sus anhelos, cómo se proyectan en un futuro y hasta dónde son capaces de llegar. El ejercicio fue un rico recorrido de sentires, conocimientos y realidades ligadas a una propuesta de cambio.

En la sesión “¿Qué cambiaría del lugar en donde vivo?” se buscó reactivar la vitalidad del espacio “provisional” en donde miles de familias saharauis viven. Las mujeres hicieron un ejercicio de reflexión que confrontó su realidad con la espera, es decir, lo que podrían cambiar en un espacio “prestado” —como dicen ellas—, pues, aunque están de paso, podrían mejorar algunas cosas. Esto puede servir como base para lo que proyectan cuando vivan en el Sáhara de verdad.

En el tema libre, a manera de cerrar el círculo de reflexiones que rodea a las mujeres saharauis, se les incitó a abordar, como ensayo fotográfico, un tema libre por equipo de tres o cuatro personas. Luego de las primeras revisiones fotográficas, se cayó en cuenta que en las tradiciones, en el arraigo de sus raíces, en la educación de los hijos y en muchos temas, las mujeres son protagonistas, por ello decidieron unirse y hacer un trabajo que reflejara el papel de la mujer saharauí actual. El resultado es un homenaje que describe la importancia de la mano femenina, o de la *melhfa* como le llaman ellas, en todos los momentos de la vida.

Miradas desde las melhfás

El proyecto generó cerca de cuatro mil fotografías tomadas en tres wilayas diferentes (Auserd mil 282; Smara 2 mil 225, y Djla 507 fotografías respectivamente), imágenes captadas con seis cámaras Nikon de 16 megapíxeles. La primera impresión que tuve de sus imágenes puso de manifiesto la realidad de una generación que nació y creció en los campamentos, cuyos contextos y educación están enfocados a una sola cosa: la promesa de algún día vivir en la tierra prometida, en el Sáhara de verdad, como le decían ellas, y sólo hasta entonces poner en práctica todo lo aprendido en las escuelas o universidades. Sus fotografías, composiciones y discursos estaban llenos de reproches y añoranzas. La construcción de su imagen incluía ideas, lugares, casas y momentos imaginarios que sólo conocen gracias a conversaciones con sus padres y abuelos, de los cuales tienen la certeza de que son algo mucho mejor de lo que ellas tienen ahora.

Encontramos entonces que la palabra *refugio* lleva implícita la idea de provisionalidad, y se cuela en todos los rincones de la vida de las mujeres saharauis, una situación inestable que se pasea entre la esperanza y el agotamiento, y donde el trabajo de las mujeres, el esfuerzo cotidiano y perseverante se refleja en aquellas actitudes, acciones y discursos que en el día a día se viven en los campos de refugiados, y que hace evidente cómo un trozo de tierra infértil y prestada se convierte en espacios en donde transcurre una espera que parece interminable.

Las sesiones teóricas se tomaron en las aulas, mientras que para hacer las prácticas fotográficas fue necesario recorrer las casas de todas las mujeres, por lo que paulatinamente nos fuimos introduciendo en el seno de cada familia, empapándonos de sus tradiciones, sensibilizándonos poco a poco con cada problemática familiar. En todas las casas fuimos recibidos por la gran mayoría de la familia, quienes alegremente nos esperaban con galletas, bebidas, lociones para refrescarnos, y quienes por algunos minutos nos hacían sentir como parte de su familia.

La práctica fotográfica comenzó desarrollando los temas “*Esta foto muestra mi interior*” y “*Mis aspiraciones*”. En principio fueron dos

contenidos que se plantearon por separado, sin embargo, a la hora de hacer las primeras tomas las mujeres se dieron cuenta que los temas estaban muy ligados y que existía una dualidad en correspondencia, esto es, una parte importante a la que ellas se aferran tiene que ver con sus anhelos, y justamente es aquí donde ellas se proyectan como doctoras, reporteras, fotógrafas, químicas, locutoras o maestras. Sin embargo, también se reconocen como mujeres responsables de una casa, con labores domésticas; por ello, también se fotografiaron en los quehaceres cotidianos: acarreando agua, cocinando, cuidando a los hijos, dando de comer a las cabras, barriendo, lavando, etcétera.

Éste fue uno de los ejercicios en donde la construcción o el escenario que se utilizó fue en los alrededores de escuela, oficina, mercado, calle, entre otros. Las mujeres disfrutaron la construcción de estas imágenes y se afanaron por no perder un solo detalle, seguras de que estas fotografías mostraban parte importante de su “esencia femenina”. No obstante, luego de algunas horas viendo fotografías y hablando sobre sus contenidos, la mayoría coincidió en que mientras dure el tiempo cero, su vida transcurre como en cámara lenta, como si en apariencia no tuvieran demasiadas aspiraciones o como si todas sus aspiraciones fueran casarse, tener hijos, hacerse cargo de la casa y cuidar cabras. Justamente en esta primera revisión de imágenes su desesperación salió a flote y se cuestionaron para qué estudiar o prepararse, si los sistemas legales son a veces tan injustos y se corre el riesgo de jamás poner en práctica lo que estudiaron. “No conozco otra sociedad más que este campo de refugiados y desconozco si algún día trabajaré como médico de niños en el Sáhara de verdad”, explicó Zahinabu Mohamed Ali, de veinte años (Z. Mohamed, comunicación personal, 14 de octubre de 2014).

Los días siguientes seguimos tomando fotografías y construyendo el entorno. Tocó el turno de retratar las jaimas y las familias. Fue una práctica que nos sumergió en el modo provisional en que viven todas las familias: no hay lujos, no atesoran demasiadas cosas, sólo la ropa necesaria, mantas y los enseres indispensables para sobrevivir. Tal pareciera que en cualquier momento tomarán lo esencial y se marcharán. Como se dijo en párrafos anteriores, recorrimos todas las casas de las mujeres que participaron en este proyecto con el objeto de

sensibilizarnos de su cotidianidad. La revisión y análisis de lo que las mujeres querían proyectar les devolvió la esperanza, pues les recordó que siguen en la lucha.

Al ver las fotografías que había tomado, Safia Ahmed Mrabih señaló que su casa es como la de todos: sobrevive con lo indispensable, pues nunca se sabe cuándo serán retiradas (las familias y las jaimas) de ese refugio, y necesitan estar preparadas para marcharse en cualquier momento. “Cuando tengamos nuestra casa, allá en el Sáhara de verdad, en nuestra tierra, entonces las cosas cambiarán y podremos tener una casa como cualquier otra familia” (S. Ahmed, comunicación personal, 3 de noviembre de 2014).

Las fotografías de todas las mujeres son, en general, un recorrido por sus tradiciones, su sencillez, su religiosidad, su educación, su unión. Descubrimos familias jugando, niños estudiando el Corán o corriendo por las calles, madres cocinando o portando alegres la bandera saharauí, pilas con mantas dobladas ordenadamente, platos limpios, pero sobre todo encontramos en esas fotos esperanza, apego y alegría.



Figura 7. Ileana Landeros. *Oficios y espacio*, 2016. Foto-ensayo realizado a partir de una serie de fotografías tomadas por las mujeres saharauis en 2014.

Durante el penúltimo tema en que se desarrolló la pregunta “¿*Qué cambiaría del lugar en donde vivo?*”, hubo una reflexión antes de salir

a disparar las cámaras. En su situación actual de acogidos hay dos aspectos que ellas cambiarían, uno tiene que ver con lo que ellas modificarían en el campo de refugiados, y el otro con las cosas etéreas sociopolíticas que no se resuelven y que las perjudican anímica y moralmente.

Sobre el primer tópico, es decir, los cambios que realizarían en el lugar en donde actualmente viven, ellas retrataron la costumbre de tirar basura por dondequiera, que no exista un reglamento que regule el lugar donde están los corrales de las cabras, que cada día la gente dependa más del celular y menos de la comunicación personal, que las mujeres tengan que hacer trabajos rudos de hombres porque no hay otra opción por el momento.

Sobre las cosas etéreas, ellas representaron el anhelo de tener un trozo de tierra definido y propio. Se cuestionaron sobre cómo hacer la composición de una imagen que comunicara algo que no tienen, pero que desearían con todas sus fuerzas cambiar. Entonces, bajo esta reflexión hubo quien hizo fotografías al cielo como símbolo de libertad, a la bandera ondeando a lo alto con un cielo azul de fondo o, incluso, se retrataron delante de una maya ciclónica, para representar el momento en que dejan los campamentos para vivir en el Sáhara de verdad.

Sin duda, una de las fotos que más llamó la atención fue la de Salma Brahim. La imagen retrata a Jala Mohamed con una x hecha con cinta adhesiva sobre la boca. Al preguntar el porqué de esa fotografía, explicaron que se trata de una imagen en la que intentan comunicar que lo que más anhelan cambiar es el silencio al que han tenido que someterse —no sólo las mujeres, sino de todo el pueblo saharauí— durante estos cuarenta años.

Finalmente, cuando se llegó el momento de concluir el taller y trabajar sobre el tema libre al que ellas titularon “El papel de la mujer saharauí”, hicieron una reflexión en perspectiva, a partir de las primeras imágenes que tomaron, pues luego de algunas semanas construyendo y discutiendo sobre lo que habían fotografiado, reconocieron la importancia de la mujer, su intervención y el papel que juegan en este momento. Explicaron que su participación está presente en todos los momentos, espacios y situaciones de la sociedad saharauí. A través

de las imágenes, fueron capaces de hacer tangible la importancia que tiene la mujer en un bautizo, en una boda, a la hora de hacer cuscús, en la crianza y educación de los hijos, en la organización de los campamentos, en el arraigo y en la construcción de la familia. Se reencontraron como el eje central hartas de esperar, de las incomodidades, de las inclemencias del tiempo, de las carestías. Se sorprendieron de ver la fortaleza y la paciencia que hay entre ellas, pero, sobre todo, la fe en empezar su vida en la tierra prometida.



Figura 8. Ileana Landeros. *Resistencia digna*, 2016. Foto-ensayo realizado a partir de fotografías de mujeres saharauis en 2014.

A lo largo de esta confrontación de imágenes e historias, las mujeres paulatinamente reconocieron el poder que han adquirido durante todos estos años de destierro, y fueron capaces de identificar los intereses, carencias, alegrías y aspiraciones que las unen en su condición de refugiadas. Marcela Lagarde habla del proceso de empoderamiento, que coincide con el ciclo o la historia de las saharauis:

El empoderamiento es un proceso que no se da de la noche a la mañana y en el que se debe de desarrollar la conciencia de género, de que no somos seres

inferiores, y ligarlos a la igualdad de condiciones. Curiosamente los pobres, segregados o excluidos son grupos de personas con gran conciencia de su vida y de lo que están haciendo, a diferencia de otros sectores de la población cuyas condiciones de vida son más favorables o cuentan con un grado de educación superior, pero están desempoderadas, incapaces de reivindicar sus derechos y enfrentar retos en su vida (Lagarde, 2015: 24).

Al final del taller, las mujeres tenían mucha más conciencia y encontraron grandes coincidencias en sus vidas. En este punto fueron no sólo capaces de reconocerse, recordarse y nombrarse, sino que reencontraron el sentido de la *sororidad*, concepto de Lagarde (2015) que habla del hermanamiento, del pacto que existe entre ellas y que las reconoce como interlocutoras, que “se basa en el principio de equivalencia humana y se presenta como cierta reciprocidad sobre todo cuando se comparten recursos, tareas, acciones y éxitos” (2015: 26).

En este contexto, las experiencias artísticas y estéticas pueden desarrollar el pensamiento reflexivo sin importar la edad. Aunque ciertamente el arte no va a salvar a la humanidad de los azotes que la afectan, sí contribuye a analizar, comprender y tener conciencia de lo que acontece, a actuar críticamente, a hacer soportable y hasta placentera la vida.

A menudo se defiende la importancia de la educación de las niñas y las mujeres. Las saharauis asumen como suyas las palabras de Mahatma Gandhi: “Quien educa a un hombre educa a un individuo, pero quien educa a una mujer educa a un pueblo”. Convencidas de que están en el camino de la preparación, y de la lucha de una causa que ellas no propiciaron, no cabe duda de que asumen retos donde la resistencia y la unión les permiten subsistir y reinventarse día a día.

Trabajar y vivir con las mujeres saharauis permite visibilizar las diferencias de género que vuelan de un continente a otro. Estoy convencida de que lejos de todas esas disputas ideológicas, en medio del desierto están ellas, firmes en sus convicciones y dispuestas a pelear por una mayor participación en el mundo, sólo así se crearán nuevas identidades y nuevos roles tanto en la familia como en la sociedad.

Conclusión

Los estudios que promueven los diálogos visuales pueden ser de mucha ayuda para identificar lo que ocurre con el empoderamiento, las tradiciones, la reconstrucción del contexto que se estudie y un sinfín de historias sólo visibles a través de imágenes hechas por los actores sociales.

Ahora bien, la reactualización de investigaciones audiovisuales permite enfocar culturas que poco a poco, y a su tiempo, se construyen a través de la palabra, el testimonio y las creaciones artísticas en medio de un correr vertiginoso de la modernidad tecnológica.

Las narraciones visuales que las saharauis crearon de su entorno y su vida relatan cómo en medio del hartazgo de una vida llena de incomodidades, la esperanza es su único aliciente, desde la que vislumbran el impacto que genera la “pequeña voz” en la construcción de un discurso público. No se puede entender ningún movimiento sin la recuperación de esas voces, de esas historias; la descolonización empieza con este rescate. La ayuda internacional debe insertarse en sociedades como la saharauí, a partir de su cosmovisión y la manera en que se apropia de los ecos de la postcolonialidad para construir con base en su diferencia.

Recurrir a las artes audiovisuales, como cernidoras de ideas para interpretar realidades, deja en claro que el papel del investigador y las plataformas de difusión también deben de actualizarse: un solo formato de difusión en estos tiempos no es suficiente, pues el actor social cada día está más dispuesto a participar y ver que sus aportaciones dan resultados y generan un cambio, mientras que la responsabilidad del investigador es utilizar más plataformas de difusión que impacten no sólo al mundo académico, sino que cada día sean más las personas interesadas.

A pesar de la distancia, los matices y los múltiples factores sociales, culturales, políticos y económicos que nos apartan de la sociedad saharauí, me quedo con la dignidad, la entereza y el convencimiento de la causa saharauí, valores que cualquier sociedad debería adoptar y compartir.

Una manera de contribuir al esclarecimiento de la causa saharauí fue la creación de este proyecto que se conforma de varios productos audiovisuales, cuyo objetivo es ofrecer diferentes narrativas de una sola realidad. Una de las piezas centrales es el documental *Tiempo cero*, desde donde emergen y se vinculan diversas narraciones artísticas a través de una exposición artística que con el apoyo de diversas intervenciones, se realizó en algunas ciudades de México. También se escribieron dos artículos académicos y se creó la página web <http://lileana4.wixsite.com/tiempocerosahara> para dar continuidad y luminosidad a la causa de las mujeres saharauis.

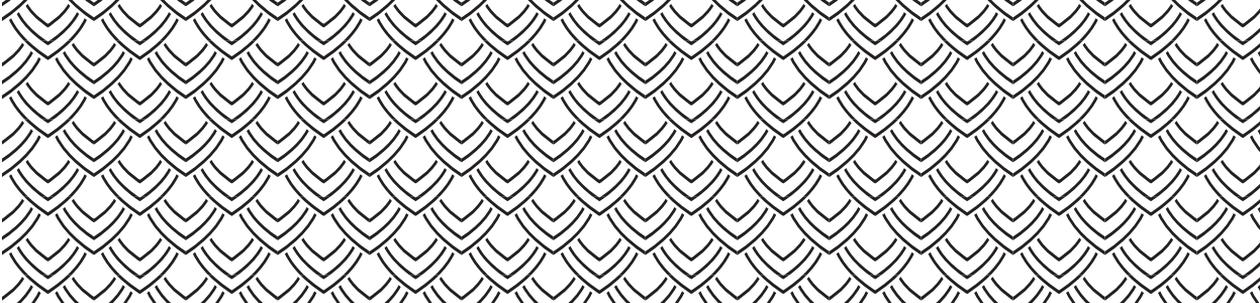
Bibliografía

- CORONA, S. (2011). *Postales de la diferencia: La ciudad vista por fotógrafos wiraritari*. Guadalajara: Conaculta.
- EWALD, W. (2000). *Secret Games: Collaborative Works with Children 1969-1999*. Nueva York: Sacalo.
- CHAKRABARTY, D. (2009). Una pequeña historia de los estudios subalternos. En *Repensando la Subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Sandoval P. (comp.). Lima: Editorial Envilón del Instituto de Estudios Peruanos, pp. 25-52.
- GUHA, R. (1996). The Small Voice of History. En *Subaltern Studies*, vol. 1X. Nueva Delhi: Oxford University Press, pp. 24-52.
- JULIANO, D. (1999). *La causa saharauí y las mujeres. Siempre hemos sido muy libres*. Barcelona: Icaria.
- LAGARDE, M. (2015). Conferencia de Marcela Lagarde “El empoderamiento de las mujeres”. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ONWwJKegbPA>
- MARÍN, R. (2011). *Metodologías artísticas de investigación en educación*. Málaga: Aljibe.
- ROLDÁN, J. (2011). *El Otro Lado. Fotografías y pensamientos visuales en las culturas universitarias*. Aguascalientes: Universidad de Aguascalientes/Universidad de Granada.
- SIDI, O. (2008). *El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz en el Sáhara Occidental*. Recuperado de <http://www.ceipaz.org/images/contenido/3.%20Sahara%20y%20sociedad%20civil-%20Sidi%20M.%20Omar.pdf>

PÉREZ, P. (2012). *Pedro Pérez Rosado escribe sobre Wilaya*.

Recuperado de <http://www.abcguionistas.com/noticias/articulos/pedro-perez-rosado-escribe-sobre-wilaya.html>

VASALLO, N. (1995). La evolución del tema mujer en Cuba. En *Revista Cubana de Psicología*. 12 (1-2), pp. 65-75.



Las indias cacicas novohispanas: testimonios de poder en el siglo XVIII

LINA MERCEDES CRUZ LIRA

El propósito de este trabajo es realizar un acercamiento al estudio microhistórico de documentos judiciales en donde indias cacicas de la Nueva España en el siglo XVIII dejaron testimonio de su poder en los recursos legales que utilizaron para defenderse ante los abusos de las autoridades temporales o de sus parejas.

Para ahondar en esta problemática, el trabajo se divide en tres apartados:

En la primero se hace un recorrido bibliográfico por líneas de investigación interesadas en los enlaces entre personas de distinto grupo étnico, la nobleza indígena, las indias con calidad de cacicas y los incumplimientos de palabra de matrimonio. La decisión de explorar estos trabajos obedece a que las cacicas han sido un grupo poco estudiado, por lo que sus “historias” se entremezclan con diversas vertientes historiográficas.

En el segundo apartado de esta investigación, se estudian dos expedientes que abordan la defensa que hizo Manuel Gómez Portugal, esposo de la india cacica María Margarita Martínez, ante las autoridades de su localidad porque lo quisieron echar del pueblo. Dichas autoridades centraron su discusión en su calidad étnica, pues era *coyote*, y, según las normas de la época, españoles, mulatos y castas no debían vivir en los pueblos de indios.

En el tercero y último apartado, se abordan ejemplos de juicios promovidos por indias cacicas seducidas, en los cuales demuestran las estrategias que utilizaron para defender su virginidad mancillada.

Historias de matrimonios, nobleza, cacicas y esponsales

En la Nueva España, los enlaces entre personas de distinto grupo étnico estuvieron presentes desde que los españoles llegaron a estas tierras. Las nupcias de las indias cacicas son un ejemplo de los primeros matrimonios mixtos que se celebraron, pues al ser poseedoras de tierras, mano de obra y, en cierta medida, de poder en su localidad, eran mujeres atractivas para adquirir muy pronto una posición social privilegiada. Más, en una sociedad estratificada como la novohispana, los matrimonios mixtos significaron hijos de calidades diversas. Así, en la época colonial, el mestizaje surgió desde los primeros años de la conquista, ya por la unión forzada, ya por la marital, ya por amancebamiento entre españoles e indígenas (Gonzalbo, 2011: s.p.).

Es importante conocer que “nunca hubo un rechazo explícito a cualquier proyecto de integración de los indígenas a la sociedad española. Al contrario, durante los primeros años de dominio de la Corona de Castilla fueron muchos los conquistadores que solicitaron por esposas a hijas y viudas de caciques que podían aportar como dote tierras, vasallos y encomiendas” (Gonzalbo, 2011: s. p.). Si bien hubo matrimonios de españolas con indios nobles, éstos fueron menos frecuentes. Gonzalbo (2011) agrega que, aunque miembros de la élite indígena trataron de evitar el mestizaje, lo cierto es que se adaptaron a los cambios y pronto se insertaron al grupo más distinguido de los hispanos

al aceptar la religión cristiana, adoptar la lengua y la ropa propia de los señores españoles y al hacer uso de los recursos que la ley castellana les proporcionaba en defensa de sus bienes y privilegios. [Además de recibir] los sacramentos de la Iglesia, educaron a sus hijos en escuelas religiosas, hicieron generosas donaciones para obras pías y participaron en cofradías y congregaciones. (Gonzalbo, 2011: s.p.)

Entre los autores que dan cuenta de los mestizos surgidos de las primeras uniones hispano-indias, su acceso y permanencia en los puestos de poder local, se encuentran Gibson (1967), Pastor (1987), Carrasco (1991) y Cruz P. (2005 a y b), cuyas explicaciones apuntan a que estas alianzas matrimoniales se convirtieron en una garantía de consolidación del poder para los españoles, y, a su vez, en una garantía de conservación para los indígenas. Aunque advierten que la Corona española muy pronto comenzó a desarrollar una política centrada en el principio de la separación étnica, restringiendo el acceso de los nobles mestizos en puestos políticos del cacicazgo. De este modo, a los hijos de los matrimonios mixtos se les dificultó ocupar los cargos en instituciones temporales y espirituales, porque requerían demostrar limpieza de sangre. Incluso ser clérigo estaba sólo destinado a los españoles y a los indígenas que pertenecían a la nobleza (Pastor citado en Cruz P. 2005b: 1501). Sin embargo, la norma sobre la limpieza de sangre se quebrantaba ante la influencia de grupos y personalidades con fuertes vínculos en el gobierno, más su poder, su riqueza y su estatus social.

La bibliografía que analiza la nobleza india es amplia, Menegus (2002) presentó hace una década un amplio estado de la cuestión sobre esta temática. De este balance sintetiza que la producción historiográfica inició en los sesenta, en donde los principales exponentes fueron Reyes, Carrasco, Monjarás, Martínez, Pérez y, recientemente, Gómez. Estos autores se interesaron en publicar fuentes documentales sobre la propiedad de la nobleza indígena y sus privilegios, por lo que Menegus (2002) advierte sobre la necesidad de que surjan más monografías que permitan observar las diferencias regionales, los procesos de decadencia o de continuidad de la nobleza, según etnia o lugar, los lugares donde existieron cacicazgos, por mencionar sólo algunas de las problemáticas que esperan ser trabajadas. La importancia de realizar más investigaciones sobre los señores naturales, Cruz P. agrega que debe aumentar el interés por la nobleza indígena de las localidades pequeñas y medianas, pues la mayoría de los trabajos se concentran más en estudiar a los herederos de los emperadores mexicas: los Moctezuma (2005b: 42).

Respecto a cómo se ha estudiado a los indios nobles, Gómez menciona que desde sus inicios hasta la actualidad se visualizan tres posturas.

La primera se interesó en una explicación basada en la confrontación y en la ruptura de la organización política mexicana y la imposición de la política española.

La segunda se inclinó por una explicación basada en la continuidad, es decir, en la adaptación de la política prehispánica “a las nuevas instituciones españolas en el siglo XVI, pero también durante todo el periodo novohispano” (2010: s.p.), y agrega la autora que con ello debemos pensar en alianzas, negociaciones y adaptaciones de las élites indias a las realidades después de la conquista.

La tercera propuesta se ocupó de reconocer el papel de los indígenas en el establecimiento del sistema político novohispano, o sea, estudiarlos como “coprotagonistas del proceso de conquista, [con plena] conciencia del derecho a reivindicar sus méritos para obtener beneficios como aliados; es decir, [analizar] las alianzas [como] actos de negociación política que brindaban dividendos por derecho propio, no como concesión” (2010: s. p.). La última propuesta de Gómez es una invitación a adentrarnos en casos particulares, por ejemplo, en la acción tomada por las mujeres cacicas para mostrar su poder ante los hombres encargados de la autoridad temporal y espiritual, que además representaban un poder moral.

Sobre la bibliografía que aborda a las indias cacicas se encuentra el artículo de Díez (2004), en que presentó un amplio estado de la cuestión sobre la historiografía interesada en estudiar el papel de las mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana. Como lo señala la autora, la finalidad de su aportación fue identificar los estudios interesados en los fenómenos de dominación e integración, así como de resistencia y transgresión en los ámbitos de los virreinos de Nueva España y Perú. De esta rica y extensa revisión bibliográfica se extrae lo concerniente al objeto de este estudio: las cacicas. Señala que han sido abordadas por investigadores de Estados Unidos con una línea que destaca la participación activa de las mujeres mejor posicionadas en las sociedades coloniales, puesto que sus trabajos han considerado aspectos como el “ejercicio del poder, [las] propietarias

de tierras y casas, a las tributarias, a las comerciantes de los mercados locales y a las circunscritas al papel del trabajo doméstico” (Schroeder citado en Diez, 2004: 225).

Entre los autores pioneros en el estudio de las indias cacicas en México encontramos el trabajo de Muriel sobre el convento de Corpus Christi de indias nobles, en el que señala que el gobierno español, por su propia organización monárquica, consideró a la nobleza indígena como una clase social de interés político. Es así que reconoció a los nobles indígenas, otorgándoles el estatus jurídico de hijosdalgos. Agrega que esta categoría crecía “socialmente cuando el noble [era] familiar del emperador Moctezuma o de algunos otros reyes, como por ejemplo del de Tacuba o Tlaxcala”. Sin embargo, los hispanos compararon a los indios con “los rústicos españoles sometidos como a éstos a un régimen de protección y tutela” (2001: 9-10).

Este criterio proteccionista pasó a las indias caciques y señaló que tuvieran tierras y que pudieran heredarlas. Así, “se ordenó que ellas pudiesen ser cacicas por herencia, si eran las parientes más próximas, teniendo en este caso preferencia al varón” (Muriel, 2004: 41), que favoreció “el reconocimiento de sus derechos a los cacicazgos con todos sus títulos y sus privilegios; así durante el virreinato *fueron cacicas con iguales prerrogativas que los varones*.¹⁰ Reconocidas tanto por los indios como por los españoles, quedaron exentas de pago de tributos y tuvieron el derecho de recibir tributos en sus cacicazgos” (2004: 57).

Por otro lado, Cruz P. en su investigación acerca de las indias cacicas de la Nueva España desde la perspectiva de género, propone analizarlas como mujeres *clave* en la cohesión de los grupos de poder al que pertenecían, pues al estar en un contexto donde “las relaciones sociales se fundamentaban en los vínculos de parentesco, las alianzas matrimoniales constituían un mecanismo” que les permitía incorporar a nuevos actores sociales, siguiendo la estrategia de buscar la conservación y reforzamiento de la posición privilegiada de la familia y el grupo; siendo la mujer la base para cimentar el vínculo (2005^a: 41 y 44).

¹⁰ Las cursivas son mías.

El panorama que proporciona la bibliografía de los matrimonios mixtos, la nobleza y las indias cacicas, muestra a mujeres en posiciones sociales de élite; sin embargo, no todas tuvieron este estatus, puesto que algunas familias de caciques empobrecieron y se dedicaron a gran diversidad de oficios como bizcochero, dorador, músico. Así, lo único que les quedaba era la distinción de seguir señalando que eran caciques (Cruz, 2016: 52). Dicha distinción aún les permitía acceder a ciertos cargos y no pagar tributos, por lo tanto, ser cacica era un estatus defendido y recordado en todo momento.

En lo que refiere a las fuentes históricas en donde encontramos a indias cacicas que al ser seducidas exigían justicia, nos lleva a examinar lecturas sobre el incumplimiento de palabra de matrimonio. La problemática de los esponsales ha sido abordada por los interesados en los estudios demográficos, la familia, el matrimonio y la sexualidad, en las primeras tres vertientes se debe a que las fuentes documentales llevan a los estudiosos a observar el rompimiento de las normas católicas en los casos de hijos ilegítimos y el gran número de parejas amancebadas. En el tema de la sexualidad y el incumplimiento de palabra o esponsales, se analiza desde el papel de las mujeres engañadas y los seductores, junto con otras formas de expresión sexual: estupro, violación, sevicia.¹¹

En el contexto histórico novohispano, la Iglesia y la monarquía hicieron de la familia el pilar de la sociedad. Su antecedente tiene su origen en el Concilio de Trento (1542-1563) que instituyó como obligatorio el matrimonio. En la Nueva España esta norma se retomó en el Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585. El formalizar el matrimonio tenía como objetivo dar legalidad a la unión de una pareja y fijar la idea de honor en el sentido de dignidad, por el buen comportamiento católico. Por consiguiente, casarse según la normativa eclesiástica significó dar a los hijos el estatus de legítimos. De esta manera, las familias de cualquier estrato social que se apegaban a esta norma se hacían merecedoras de prestigio y estatus social en su barrio, pueblo o ciudad. Por lo que el “deber ser” de la sociedad en

¹¹ Los estudios pioneros del tema son los de Asunción Lavrin, Juan Javier Pescador, Patricia Seed, Lourdes Villafuerte. Véanse referencias bibliográficas al final de este capítulo.

general tenía estrecha relación con la consumación del matrimonio porque era garantía de ser buenos católicos y de dar legitimidad a sus vástagos; esto abría el camino para ser aceptados socialmente, ideal que toda familia buscaba alcanzar (Lavrin, 1991: 54).

El interés de velar por el matrimonio y la familia tenía el trasfondo de normar la conducta sexual de la sociedad. Pero los novohispanos seguían y vivían a un ritmo distinto al normado por la Iglesia, porque existía una gran cantidad de parejas amancebadas con hijos ilegítimos (Gonzalbo, 1998: 241-245). Además, a los tribunales eclesiásticos llegaban constantemente pleitos por faltar a la palabra de matrimonio y denuncias de comportamientos ilícitos (Gonzalbo, 2001: 235-237). Como Pescador señala: “La sexualidad, que sometía el alma al cuerpo y que mostraba los placeres mundanos, era una tentación particularmente detestable para la iglesia, ya que juntaba en un sólo acto cuerpo y mundo” (1988: 294).

Sin embargo, la Iglesia perdonaba a los amancebados y a los seductores. A los primeros les daba como opción consumir el matrimonio, a los segundos, también les daba la elección de casarse y de no ser posible imponía pagar una dote de reparación del daño (multa monetaria); si había hijos de por medio, los obligaba a mantenerlos hasta los tres años o más, dependía del juez y del poder que tenía la familia de la acusada (Lavrin, 1991: 22). Mientras se resolvía el pleito, el hombre quedaba preso en la cárcel eclesiástica, donde “[trabajaban] uno o dos meses hasta juntar los derechos para poder ser libres”. A inicios del siglo XIX los encarcelados hacían cigarros, así, había cigarreros, pureros, cernidores, etcétera (Pescador, 1994: 218).

Sobre el incumplimiento de la palabra de matrimonio, Rípodas —citado por González y Marín— señala:

La palabra de esponsales era una forma de convencer a la mujer de tener relaciones sexuales [...] con la certeza de que el matrimonio se celebraría en breve. Pero si se trataba sólo de un seductor y se negaba a casarse, se hablaba de incumplimiento de palabra de matrimonio y la mujer podía acusar al hombre ante un juez eclesiástico. Una vez que la mujer abría un juicio por incumplimiento de palabra se seguía un proceso judicial. El juez eclesiástico era el único al que correspondía conocer en estos casos y podía, con penas

espirituales, llegar a compeler al matrimonio a la parte renuente (González y Marín, 2016: 53).

Las normas del derecho canónico establecían claramente que

El que desflora a una virgen bajo la promesa fingida de matrimonio está definitivamente obligado a casarse con ella, si la misma no pudo fácilmente percibir la intención falaz y el daño no puede ser resarcido de otra manera. Si no puede repararse de otro modo, el que así desflora está obligado a constituir una dote o a tomarla por esposa (González y Marín: 2016: 54).

Entonces, dar palabra de matrimonio para algunas parejas fue la posibilidad de consumar el acto sexual. Principalmente la mujer se sentía protegida con los esponsales, porque simbolizaban el compromiso de cumplir con las nupcias. Para la Iglesia, *palabra de casamiento* y *acto sexual* significó pecado e indisolubilidad de la unión de la pareja, aún más si de por medio había hijos (Lavrin, 1991: 15).

Los incumplimientos fueron comunes en los reinos americanos e hispanos. En el caso de Bogotá, Rodríguez señala que era frecuente que la denuncia la presentaran los padres de la novia (1991: 32). Mientras que, en Nueva España, casi siempre fueron las mujeres engañadas las que tomaron la iniciativa de presentarse ante las autoridades al sentirse burladas por su pareja (Gonzalbo, 2001; González y Marín, 2016). La resolución de las denuncias fueron diversas: matrimonios consumados, hombres que huían, mujeres dotadas monetariamente, parejas que sin casarse continuaban como marido y mujer. Así, la Iglesia proponía, pero los súbditos disponían las maneras de vivir su sexualidad.

Este recorrido bibliográfico muestra la gran cantidad de trabajos que abordan los matrimonios mixtos, el mestizaje, la nobleza indígena, las mujeres seducidas, siendo escasos los interesados en las mujeres cacicas de localidades medias y pequeñas alejadas del centro de la Nueva España. De las cuatro vertientes consideradas en síntesis, para este trabajo se analizan las mujeres indígenas durante el gobierno virreinal, colocándolas en primer plano y a nivel micro, centrandó la atención en las estrategias que aplicaron para dar continuidad a

su estatus privilegiado, su riqueza (si la tenían) y su poder material e inmaterial.

Por tanto, conocer el contexto en que aplican dichas estrategias nos acerca a comprender sus acciones y observar procesos de autonomía, de negociación y pacto; sus variantes, según el espacio geográfico, actividades económicas, grupo étnico, corporaciones a las que pertenecían, la familia e incluso los intereses particulares (Cruz, 2016: 31-32). Con esta propuesta nos acercamos al papel de las indias cacicas y sus enfrentamientos con las autoridades y sus exparejas.

El matrimonio mixto de María Margarita Martínez cacica y Manuel Gómez Portugal, coyote

El interés por el caso de la india cacique tlaxcalteca llevó a analizar los temas de los matrimonios mixtos, la nobleza indígena e indias cacicas entre 1730 y 1750, y sobre el pueblo de indios de San Sebastián de Venado (Nueva España), ubicado actualmente en el estado de San Luis Potosí, México. El acercamiento en esta problemática se debe a la realización de la historia de la familia Gómez Portugal, de calidad española, vecina de Santa María de los Lagos, Nueva Galicia, de 1563 a 1810 (Cruz, 2014). Para el estudio de dicha familia se elaboró la genealogía social de ocho generaciones de los Gómez Portugal, con el fin de estudiar la perdurabilidad de su apellido y analizar las estrategias aplicadas por sus integrantes para dar continuidad a su riqueza, privilegios y estatus (Cruz, 2014). Estrategias que con altibajos les permitió perpetuar su linaje por casi doscientos cincuenta años en la cúspide social de su localidad. Sin embargo, las decisiones pactadas por el patriarca de la familia no siempre fueron obedecidas por los hijos. Por ejemplo, encontramos varones Gómez Portugal con una alta tendencia a dejar de lado la “deshonra de no casar [se] con iguales”, pues varios de ellos eligieron casarse o “juntarse” con indias y mestizas, de ahí que hablemos también de hijos naturales o ilegítimos.¹²

¹² En la época novohispana se nombraba *hijos naturales* a los procreados antes del matrimonio, e *hijos ilegítimos* a los nacidos de una relación de concubinato. Asimismo, estaban

El estudio de las familias de élite a través de varias generaciones permite conocer las múltiples formas de relacionarse de los novohispanos, aunque rigiera el “deber ser” de casar con sus iguales promovido por las autoridades temporales y espirituales, así como la presión de la sociedad en general, lo cierto es que era imposible controlar a todos los hijos. En este escenario, al profundizar en las generaciones de la familia Gómez Portugal, surgen los matrimonios desiguales o los hijos producto del adulterio, amancebamiento o engaño. Un ejemplo de nupcias entre parejas de calidad étnica distinta es el de María Margarita Martínez,¹³ cacica tlaxcalteca del pueblo de San Sebastián de Venado y Manuel Gómez Portugal originario de la hacienda de Ciénega de Mata, jurisdicción de Santa María de los Lagos, este último a su vez es muestra de los hijos ilegítimos, pues fue registrado como “hijo de padre desconocido” y de calidad étnica, coyote. A continuación se analiza a detalle el matrimonio de esta pareja “desigual”, el cual se realizó en 1737.

Pueblo de Venado

Es importante hablar brevemente de los antecedentes de fundación del pueblo de indios de San Sebastián de Venado y aclarar por qué había indios caciques y cacicas, con el fin de comprender el contexto en donde se desarrollaron los acontecimientos en que estuvo inmiscuido el matrimonio formado por María Margarita Martínez, india cacica tlaxcalteca, y Manuel Gómez Portugal, de calidad étnica conocida como *coyote*.

El pueblo de Venado formó parte de los sitios que se fundaron en la frontera norte novohispana, en la última década del siglo XVI, como parte de una nueva política de pacificación de la Gran Chichimeca propuesta por el virrey Luis de Velasco II (hijo), que se basaba en continuar el proyecto de paz de su antecesor, el virrey Álvaro Manrique de Zúñiga:

los *hijos expósitos*, aquellos que eran recogidos o formalmente adoptados por la familia (Gonzalbo, 2011: s. p.).

¹³ Mejor conocida como María Martínez.

[...] proyectó el establecimiento de 400 familias de indios de Tlaxcala que irían a vivir a cinco poblados establecidos en tierra de guerra. Sin embargo, a diferencia de un par de décadas atrás, el discurso oficial señalaba que el objetivo de estas nuevas poblaciones no sería ya la defensa y ofensa de los chichimecas de guerra, sino su conversión a la vida política y civil mediante el ejemplo de los tlaxcaltecas, cristianos sedentarios, agricultores y lo más importante, de probada lealtad al rey. (Güereca, 2013: 53-54)¹⁴

Así, Venado se fundó entre rancherías de indios huachichiles, negritos y borrados. Más tarde se establecieron pequeños grupos de tarascos y otomíes (Sego, 1998: 206). La Corona española fundó varias poblaciones de este tipo que pronto se convirtieron en puestos fronterizos, desde los cuales se regalaban alimentos y ropas a los chichimecas, palabra con la que los españoles nombraron a los indígenas insumisos, aunque fueran de etnias distintas, como huachichiles, guamares, custiques, tecuexes, etcétera (Güereca, 2013: 54).

En 1592, en el pueblo de Venado se establecieron los franciscanos, su iglesia quedó dentro de la diócesis de Guadalajara y pertenecía a la provincia franciscana de Zacatecas. La población de Venado pasó de ser administrada espiritualmente por los franciscanos al clero secular en 1760 (Sego, 1998: 268). Para los tlaxcaltecas trasladarse significó ir a vivir a un lugar ajeno e inseguro, por lo que negociaron varias prerrogativas que les fueron concedidas. Por ejemplo:

a ellos y a sus descendientes se les otorgaran la condición de hidalgos, con los derechos correspondientes para portar armas, montar caballos ensillados y quedar liberados de tributos, así como del servicio personal a perpetuidad. Se incluían también varios pactos para proteger a las poblaciones tlaxcaltecas de la invasión o la influencia española (Sego, 1998: 51-52).

Ser reconocidos como hidalgos, a semejanza de los hispanos pacificadores, significó ubicarse en la categoría social privilegiada dentro

¹⁴ Además de Agua de Venado (primer nombre de San Sebastián de Venado), se establecieron los poblados de Mezquitic, San Esteban del Saltillo y San Andrés del Teúl, fundados junto a asentamientos de huachichiles; Colotlán, junto a poblados huicholes, caxcanes y tepeques (Güereca, 2013: 53-54).

de una sociedad fuertemente jerarquizada. Por lo que se debe reconocer que quedaron en la cúspide social de su localidad.

Los cacicazgos que se establecieron en el pueblo de Venado probablemente existieron desde el inicio, pues en los arreglos entre el virrey de Velasco y los nobles tlaxcaltecas se contempló que las cuatro cabeceras de Tlaxcala: Ocotelulco, Quiahuixtlán, Tepetícpan y Tizatlán, enviaran grupos con cien personas acompañadas cada una de caciques originarios de dichas localidades (Sego, 1998: 55, nota: 20). Como vemos el cacique jugaba un papel importante en estos sitios porque encabezaba la fundación de las poblaciones, y en ellos recaía el gobierno local y capitanear las huestes que apoyarían, en caso de sublevación de los indios insumisos (Güereca, 2013: 18-32).

En fin, el cacique era una figura principal que manejaba un poder político temporal o bien un poder intangible, siempre presentes en momentos decisivos para su familia o en su localidad de origen. Como caciques sus descendientes, hombres o mujeres, heredaron privilegios, riqueza y tierras. Como familias de élite seguían pautas que les permitirían la perdurabilidad de su estatus: por ejemplo, conservar las prerrogativas otorgadas por la corona y sus tierras, así como arreglar matrimonios más convenientes para la familia y sus hijos (entre otros comportamientos). Cuando el manejo de las nupcias se salía de los planes proyectados acarreaban problemas al interior de la familia, en la pareja, y en ocasiones se inmiscuían las autoridades espirituales y temporales.

Los problemas de una cacica y un coyote

Al hablar de cacicazgos debemos considerar que existen diferencias de una región a otra, de un grupo indígena a otro. También encontraremos distintos procesos de sucesión y cacicas de familias de escasos recursos. En general para analizar a las “cacicas” ligadas a familias bien posicionadas, observamos que se trataba de mujeres que pertenecían a grupos de poder, mujeres cuyo reconocimiento como cacicas significaba tener uno “de los cargos políticos más poderosos en el ámbito local,

por la influencia que tenían sus actos en el entorno social que lideraban (Cruz, 2005a: 42). Aunque las cacicas no heredaban cargos en el gobierno, no por ello su poder menguaba. Si llegaban a quedar viudas, en poco tiempo volvían a casarse, porque además de sus propiedades y fortuna tenían una posición privilegiada y dominio en su localidad.

Considerando que María Martínez india cacica tlaxcalteca, gozaba de todos estos privilegios podríamos entender por qué Manuel Gómez Portugal se convirtió en su esposo. Asimismo, podríamos conjeturar que ambos sabían que su unión causaría conflictos, porque María Martínez cuando se casó era huérfana de padre y madre, y extrañamente en el registro matrimonial no se anotó que era “cacica”. Muy probablemente las personas que participaron en el enlace estaban prevenidas de los peligros que podrían presentarse si se mencionaba su condición de cacica.

[Partida de matrimonio:] 6 de octubre de 1737, en esta iglesia parroquial de San Sebastián de Venado, habiendo precedido las diligencias que el Santo Concilio de Trento y el Mexicano ordenan, y leyéndose las tres amonestaciones en tres días festivos y no resultando impedimento el Reverendo fray J. Antonio Guerrero de *licencia parroqui* casó y veló *in facie eclesie* a Manuel Gómez Portugal, *coyote* de padre no conocido y de Antonia Catarina de Gamboa originaria de la hacienda de la Ciénega de Mata, jurisdicción de Aguas Calientes, con María Margarita Martínez, india tlaxcalteca, hija legítima de don Ambrosio Martínez y de Josefa de Herrera; indios tlaxcaltecas ya difuntos originarios de este pueblo. Fueron sus padrinos Bernardo de la Barrera y su mujer María Juana, originarios y vecinos de este pueblo. Testigos de información de ambas partes. Fueron del novio: Joseph Francisco originario y vecino de la Ciénega de 38 años. Bernabé de Santiago, mulato de 46, Manuel Antonio de 50 años. Todos vecinos de la dicha Ciénega que declararon no tener impedimento, ni tocarle las generales de ley. De parte de la novia fueron Francisco de Huerta mulato, casado en este pueblo de 47 años. Francisco Joseph indio de 35 años y Dionisio Rafael de 36 años. Testigos al verlos casar don Pedro Navarrete Argote, don Julio Rasso y Salvador Mercado y otros, para que conste, lo firmó fray Juan Antonio Guerrero (*Family Search*. México: SLB, Iglesia Católica, Venado, San Sebastián, libro de matrimonios 1644-1750).

La pareja no tuvo problemas de inmediato, sino nueve meses después de consumado el matrimonio, precisamente en julio de 1738. Los denunciadores fueron los gobernadores de la nación tlaxcalteca y de la nación huachichil que residían en el pueblo de Venado, apoyados en las “Ordenanzas para el régimen de los pueblos de indios en el Nuevo Reino de León”, promulgadas por el alcalde de corte Francisco Barbadillo y Victoria en 1716, cuyo artículo 58 señalaba: “La residencia de españoles, mestizos y mulatos dentro de cualquier pueblo de indios se prohibirá estrictamente. Además, esas personas no podrán ser dueños de tierras en ellos, sino en el caso de un niño de esta condición que haya nacido de una india soltera” (Sego, 1998: 267-268). Dicha norma tenía como base la *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias* (1681), en su apartado acerca de que “en los pueblos de Indios no [debían vivir] españoles, negros, mestizos y mulatos”. Se referían a la Ley XXI, de libro VI, título tercero que a la letra señalaba:

Que en los pueblos de Indios no vivan Españoles, Negros, Mestizos y Mulatos. Prohibimos y defendemos, que en las Reducciones, y pueblos de indios no puedan vivir o vivan españoles, negros, mulatos o mestizos, porque se ha experimentado que algunos españoles que tratan, trajinan, viven y andan entre los Indios, son hombres inquietos, de mal vivir, ladrones, jugadores, viciosos y gente perdida, y por huir los indios de ser agraviados, dejan sus pueblos y provincias.

Las dos leyes normaban claramente la negativa de que viviera gente de otras calidades étnicas en los pueblos de indios. Pero las ordenanzas de 1716 especificaban que dichas personas no podrían ser dueños de tierras.

Los gobernadores indios basados en estas leyes justificaban la expulsión de Manuel Gómez Portugal, quien aparece en el registro de matrimonio como *coyote*, es decir, su padre debió ser mestizo y su madre india (Katzew, 2004). Al echarlo del pueblo de Venado, evitarían que en algún momento se convirtiera en dueño de las tierras de su esposa. Puesto que, según las normas y las jerarquías sociales propias de la época, en los pueblos de indios, sólo debían vivir indios, por lo que cualquier persona de otra calidad étnica sería rechazada.

Sin embargo, los matrimonios mixtos eran frecuentes, es así que encontramos hijos de otras calidades; por ejemplo, los herederos de la “cacica y el coyote”, serían denominados como “chamizos” y siguiendo las leyes, estos debían vivir con sus madres (Katzew, 2004), es por ello que el decreto de 1716 aclara que sólo podrían ser herederos los hijos de madres solteras.

Las autoridades protegían a la familia y los matrimonios católicos, por lo que ante este tipo de infracciones preferían tomar medida y cierto disimulo, pues si el padre, figura principal de la familia, era expulsado del pueblo, ¿quién protegería a la mujer y a los hijos?, ¿quién administraría sus bienes? Así, Manuel Gómez Portugal argumentó que dicha ley no lo afectaba, porque su matrimonio con la cacica María Martínez era legítimo y ella era originaria de pueblo de Venado, por tanto, él tenía derecho a residir en este lugar. En este primer conflicto el veredicto quedó a favor de la pareja (AGNM, General de Parte: 51, vol. 27, exp. 113).

Los problemas volvieron nueve años después, en diciembre de 1746, nuevamente los gobernadores de los tlaxcaltecas y de los huachichiles de Venado, que para estas fechas pertenecía a la jurisdicción de las Reales Salinas, “inquieta[ba]n y molesta[ba]n” y hacían de todo para echar del pueblo a Gómez Portugal. Dichos gobernantes lograron que se emitiera un documento para que Gómez Portugal saliera del lugar, esto, gracias al apoyo del teniente de capitán general de las Reales Salinas, Thomas de Aristorena y Laris. El representante legal de Gómez Portugal, Juan Francisco de Córdova, señaló: “[para expulsarlo se puso de pretexto] varios frívolos motivos nacidos de la entrega de [regalos]” que le hicieron los gobernantes indios. Córdova, para apoyar a Gómez Portugal, recogió los testimonios del Br. Domingo de Garay y Alcalá, del ministro de doctrina franciscana Joseph Mariano Irigorri y de fray Juan de los Ríos, guardián del convento, en donde los tres coincidieron en señalar que Gómez Portugal vivía quieta y pacíficamente (AGNM, General de Parte 51, vol. 35, exp. 216, fs. 163 f. y v).

Córdova solicitó al virrey “que no permita inquieten ni perturben a mi parte” y argumentó: “[él] paga alcabalas a su majestad de sus tratos y comercios, tiene casas y tierras que cultivar del patrimonio de dicha María Martínez su esposa y no procede a obligar a que las

deje desiertas, y desamparada a su esposa sólo por capricho del indio gobernador”. El caso llegó hasta el virrey, la resolución quedó otra vez a favor de Gómez Portugal. Y se advirtió al teniente de capitán general de las Reales Salinas, Thomas de Aristorena y Laris que si volvía a tratar de echar a Gómez Portugal se le aplicaría una pena monetaria de quinientos pesos y a los gobernadores se les castigaría con la privación de su oficio (AGNM, General de Parte: 51, vol. 27, exp. 113).

Vemos a través de un asunto manejado por hombres que detrás está María Martínez, porque es un problema “ocasionado” por ella, pero no escuchamos su voz, pues no se le pidió declaración o testimonio. Aunque el proceso nos permite observar que la cacica Martínez siempre ayudó a Gómez Portugal, porque éste tuvo el apoyo de testigos importantes de la localidad y se contrató a una persona que abogara por él en la capital de la Nueva España. Además, Gómez Portugal se presentaba como administrador del patrimonio de su esposa, nunca como dueño. Estas actitudes significaban apoyo moral y monetario, porque en su calidad de cacica, como lo muestra el expediente, era poseedora de los bienes que su esposo dirigía. Tal y como lo marcaban las actitudes y conductas patriarcales de la época virreinal, el hombre era la cabeza de la familia y la mujer, si bien gozaba de cierto poder y riqueza, figuraba en el matrimonio como un complemento.

Sobre los conflictos que llegaron a ocasionar los matrimonios como el de la cacica y el *coyote*, Cruz P. menciona que las confrontaciones con las autoridades indígenas locales fueron un reflejo de la relevancia que tenía el hecho de que la titularidad del cacicazgo estuviera en manos de una mujer, porque el ideal de los caciques era controlar tanto la gobernación como el cacicazgo, pues esto significaba asegurar la continuidad del estatus privilegiado de su persona, familia y grupo. Cuando esta posibilidad se veía interrumpida, aparecían fisuras en el control del poder local, hendiduras por las que podrían colarse los rivales (2005: 49).

Aunado a estos procesos, en el caso de los pueblos indios, el arrebato de tierras fue un problema frecuente. Los hacendados españoles y los indios nobles se interesaban en poseer las mejores tierras. Para lograr su objetivo empleaban una serie de artimañas. Por ejemplo, en el caso de San Sebastián de Venado, Sego señala que algunas familias

perdieron sus tierras por compra forzada, por arreglos matrimoniales o por usurpación en la que intervinieron tanto españoles como indios con poder en la localidad (1998: 222-223).

Al desterrar a Manuel Gómez Portugal, en realidad se arremetía en contra de la decisión tomada por María Martínez, porque puso en peligro la perdurabilidad del cacicazgo y la posesión de sus tierras. Muy probablemente su decisión debilitó el poder que tenían sus familiares y afectó la influencia y el dominio de la misma nación tlaxcalteca residente en el pueblo de Venado.

Las cacicas y los esponsales rotos

El modelo matrimonial católico impuesto desde el siglo XVI con las normas tridentinas fue riguroso, puesto que implicó ser único e indisoluble. En palabras de Lozano, “sólo se podía tener un cónyuge y la persona no podría volver a casarse si aquél vivía. Además, la pareja debía guardarse mutua fidelidad, [...] cohabitar, mantener y educar a la prole, proporcionándose mutua ayuda en los avatares de la vida” (2010: 330). En definitiva, durante el periodo virreinal, “el matrimonio fue la única manera aceptada para formar una familia; la vida sexual de las personas sólo era legítima dentro del matrimonio y su único objetivo es la procreación” (2010: 330).

La institución novohispana que reguló los asuntos del matrimonio fue el Provisorato del Arzobispado de México, éste se dividió en dos: el Ordinario, encargado de llevar los casos de españoles, negros y castas; y el de Naturales, que velaba por las causas de los indígenas (Lara, 2014: 153-154). En ambos se resolvían cuestiones como “[las] demandas por incumplimiento de promesa matrimonial, los procesos contra maridos por sevicia, adulterio, malos tratos y separación; la autorización de diligencias matrimoniales a los moribundos, la prisión a incontinentes, y sobre todo, el trámite regular de expedición de licencias matrimoniales” (Pescador, 1994: 194).

Así, las parejas que deseaban casarse seguían los siguientes pasos: primero el común de acuerdo entre ellos; esta acción era conocida como esponsales o dar palabra de matrimonio, en ocasiones

iba acompañada de entrega de alguna prenda: pañuelos, medallas, cadenas, rosarios, etcétera. Enseguida, los novios se preparaban para ir ante el Provisorato para solicitar se levantara el informe correspondiente de los contrayentes, iban acompañados de testigos que daban noticia de su soltería; si el juez provisor consideraba que los datos y la información de la pareja eran correctos, ordenaba que corrieran las amonestaciones. Las amonestaciones se decían en misa mayor, en tres domingos, si no había impedimento después de las tres semanas podrían recibir la bendición del cura y considerarse casados,¹⁵ enseguida eran velados, pero esto variaba según las costumbres del lugar o de las etnias (Cruz, 2016: 49-56).

En este caso se ahonda en los esponsales que se interrumpían. Esto sucedía por diversas cuestiones; porque los padres u otras personas se oponían al matrimonio por diferencias económicas o étnicas; porque uno de los novios declaraba que ya no existía afecto, o porque uno de los dos desistía del compromiso o bien se trataba de una novia seducida.

El análisis micro de dos expedientes localizados en el Archivo General de la Nación arroja datos que nos permiten esbozar, como lo diría Ortega Noriega, la vivencia de los amores y desamores, la percepción del honor, de la vergüenza y de la dignidad (1991: 10). Así, las denuncias por incumplimiento de palabra son una ventana abierta para conocer el pensamiento de las mujeres engañadas y su opinión sobre el difícil trance que vivían. Gracias a la existencia de las instituciones de control social es que podemos acceder a las demandas en las que encontramos escritas las declaraciones de denunciantes y denunciados. Sin la existencia de dichas instituciones la recreación de estas situaciones difícilmente las conoceríamos (Lavrin, 1997: s. p.).

Por tanto, en estos documentos, aunque permeados por la mano e interpretación del funcionario, se logran vislumbrar emociones, ofensas y actitudes que simbolizaron el poder de la mujer ofendida.

¹⁵ “El casamiento era una ceremonia básicamente laica que se realizaba en un domicilio particular en que participaba el cura, los padrinos —generalmente dos— y los testigos; en cambio, la velación tenía carácter religioso, bien en la entrada de la iglesia o en el interior” (Sanchiz, 2005: 339).

Por ejemplo, el 24 de marzo de 1734, Mathiana Gertrudis, cacica “principal” de la villa de Coyoacán, se presentó ante el juez provisor y vicario general del Arzobispado de México, para solicitar que fueran detenidas las amonestaciones solicitadas por Pedro Negrete, porque se enteró que él pretendía casarse con otra mujer, aunque le había dado palabra de matrimonio a ella, además esperaba un hijo de él. Se buscó a Negrete y se le retuvo en la cárcel eclesiástica (AGNM, Indiferente Virreinal, caja 1489, exp. 004).¹⁶

A la mujer deshonrada no le importó ventilar su intimidad para que pudiera ser interpretada por otros. Para la mujer señalar lo que sería un desliz o pecado, para la época significó asumir “la pérdida de virginidad [que] hecha voz pública implicaba la pérdida de la honra personal y familiar para quienes se atribuían cierta posición social” (Lavrin, 1997: s. p.). Esta situación grave para la mujer no es interpretada de la misma manera por el hombre, como cuando Pedro Negrete responde a la denuncia, señalando que no le debe su honor, que no fue él el primer hombre que lo tomó, que no era responsable del embarazo. Paradójico comportamiento del varón, que más adelante, se justifica, “como hombre fraxil había tenido amistad ylizita con la suso dicha”. Como argumento acude a exhibir su debilidad ante “la carne”, el deseo, la concupiscencia. Si él es frágil, la mujer muestra su enojo ante tal argucia.

El mismo día se presentó un careo entre los antes novios, que se dio a petición del juez provisor, en éste, señaló Mathiana que por cinco años Pedro le insistió para que cediera a tener relaciones sexuales y que ella aceptó hasta que se dieron los esponsales. Frases del poema de Sor Juan Inés de la Cruz, “Hombres necios”, dan cuenta de este tipo de comportamientos y sentimientos comunes en la época:

Opinión ninguna gana,
pues la que más se recata,
si no os admite, es ingrata,
y si os admite, es liviana.

¹⁶ El expediente de Mathiana Gertrudis y Pedro Negrete se aborda en Cruz (2016: 56), para hablar del amor y desamor de las parejas en el siglo XVIII. En este caso se retoma como ejemplo del empoderamiento de las mujeres engañadas.

Siempre tan necios andáis
 que con desigual nivel
 a una culpáis por cruel
 y a otra por fácil culpáis.
 ¿Pues cómo ha de estar templada
 la que vuestro amor pretende,
 si la que es ingrata ofende
 y la que es fácil enfada?

Al parecer cuando Mathiana accedió a tener relaciones sexuales, Pedro perdió interés en tomarla como esposa. Ante la situación que vivía Mathiana, la actitud de Pedro la ofendía, así ella se atrevió a alzar la voz, en su papel de cacica: “i para poder conseguir mi justicia o de *que me dote según mi calidad teniendo presente V[uestra] S[eñoría] los privilegios de los casiques, iguales a los hijos dalgos de Castilla*, o se case en virtud de la palabra i prendas que me dio” (AGNM, Indiferente Virreinal, caja 1489, exp. 004, el subrayado es mío).

El 30 de abril del mismo año Pedro solicitó a un conocido que se comprometiera a dar la fianza para que pudiera salir de la cárcel, pues llevaba treinta y cinco días recluido. Si bien el expediente no tiene conclusión, podemos ver que la justicia eclesiástica se inclinó por las palabras y pruebas de Mathiana, pues pagar la fianza significó dar la dote de reparación de daño que ella exigía.

En el segundo ejemplo encontramos el informe matrimonial de María Josepha del Castillo, india cacique con Josphé Francisco Madrigal, español. En el expediente, aparece un informe matrimonial que cumplió con los requisitos exigidos por el Provisorato de Naturales, así, el juez provisor mandó corrieran las amonestaciones (AGNM, Indiferente Virreinal, caja 0182, exp. 009). Sin embargo, el novio desapareció. El proceso entre el informe matrimonial y su ruptura presentó varios acontecimientos que se desarrollaron a lo largo de casi cinco meses, precisamente entre del 21 de marzo y el 1 de agosto de 1741.

Primero, los novios fueron encontrados por la madre de la novia en una situación incómoda. La pareja desde hacía tiempo tenía relaciones sexuales debido a que se habían dado palabra de matrimonio. Segundo, el novio, ante los sucesos, se vio obligado a ir con el cura

para solicitar que levantara los informes correspondientes, para salvar el honor de la novia y la familia; padre y hermano de la novia fueron los testigos que dieron a conocer que los novios se habían conocido en el portal de las Flores de la ciudad de México, donde cada uno tenía una tienda de semillas. Tercero, las amonestaciones no corrieron por la desaparición de Madrigal.

A partir de aquí, las averiguaciones de María Josepha fueron las que aclararon lo que había sucedido con su pareja. María Josepha se enteró de que el corregidor de la ciudad de México lo había mandado apresar y detrás de la detención estaba la madre del novio, Juana López, acción considerada un delito. Así, María Josepha tomó la iniciativa de presentar en cuatro ocasiones extensas declaraciones que dan muestras de su poder como mujer engañada y cacica. En estos documentos principalmente exigía justicia; por ejemplo, que Madrigal cumpliera los esponsales, solicitud que era apoyada por la justicia; que Juana López fuera excomulgada como correspondía a quienes se oponían a los mandatos de la justicia eclesiástica, y que se decomisara la tienda de semillas de Madrigal, para pagar los costos que generaba un proceso tan largo.

Al paso de los días, los novios se comunicaron por medio de intermediarios. Lo que destaca es cómo María Josepha le hizo llegar dinero a Madrigal para que pudiera salir de la cárcel y él lo aceptó. Al parecer aún había esperanzas de consumar el matrimonio. Pero el novio volvió a desaparecer; ahora su madre lo escondió en una hacienda de los alrededores de la ciudad de México. María Josepha, al pasar varios días sin tener noticia de él, aceptó la ruptura del compromiso. Para finalizar con los trámites, ella solicitó la cantidad de 68 pesos, monto que, se supone, cubría el pago por el “daño causado” y el dinero que le había prestado.

Sin embargo, una vez que se deshizo el compromiso matrimonial, apareció Madrigal, sólo para cobrarle y pedirle le devolviera los 68 pesos. El desamor creció de tal manera que en una ocasión intentó acuchillarla. Ella se acercó una y otra vez a las autoridades para dar parte del pésimo comportamiento de su antiguo amor. Él la acusó de que constantemente lo molestaba e hizo una petición: “perpetuo silencio a d[ic]ha María del Castillo, para que no me vuelva a molestar, y de

nuevo intimándole la no comunicación mayor, que se le impuso, para que no me inquiete con sus maliciosos recursos a distintos tribunales”. Finalmente, María Josepha, dando muestras de su poder solicitó que lo alejaran de su presencia e informó que los 68 pesos no le serían devueltos, pues le pertenecían porque le correspondían en su calidad de india cacique, más los gastos que realizó al prestarle dinero para que saliera de su arresto y los costos que tuvo el proceso. Desafortunadamente el juicio no concluye.

Aquí es interesante observar el papel de Juana López, madre del novio. El trabajo de Seed menciona que era frecuente la intromisión de los padres para evitar que sus hijos se enlazaran con personas que no convenían a la familia (1991: 180). Juana López, de este modo, demostró su poder para impedir las nupcias. Es posible encontrar frases que indican que se oponía a las actividades que hacía María Josepha, sobre todo a su calidad étnica, pues en una ocasión señaló que era “semillera”, y después agregó que no se opondría al matrimonio de su hijo, “aunque fuera negra”, por supuesto, enseguida subrayó que su familia era de españoles. También debe llamar la atención la red de conocidos que movilizó para que la apoyaran a esconder a su hijo, y que influyeron en él para que desistiera de contraer matrimonio.

Debemos agregar que el expediente también habla de la situación difícil por la que pasaba Juana López: recientemente había enviudado y se había quedado con tres doncellas y Madrigal de veintiún años, quien era el único hombre de la casa, por lo que si contraía matrimonio partiría pronto y muy probablemente con parte de la herencia que le correspondía. La denunciante y los denunciados tuvieron sus propias razones para comportarse de la manera en que lo hicieron entre marzo y agosto. Aparentemente la balanza de la justicia se inclinó por la situación de la insistente cacica María Josepha.

En fin, las mujeres de cualquier calidad étnica podían acudir al Provisorato a demandar justicia ante el incumplimiento de esponsales, casi siempre con buenos resultados, es decir, lograban casarse o quedarse con el recurso económico. Aunque otras sufrieron mayores dificultades al no conseguir marido ni dote para reparar la pérdida de su virginidad (Pescador, 1994: 197). La Iglesia, por medio del Provisorato, intervenía en el ámbito familiar y matrimonial con el obje-

tivo de hacer justicia, ante los problemas del día a día que vivían las personas de todos los estratos sociales: “incontinentes, incumplidos, burladas, adúlteros, golpeadores, falsos declarantes, falsos testigos y tramposos” (Pescador, 1994: 222). Como señala Pescador, esto prueba la incapacidad que tuvo la Iglesia para hacer obedecer sus disposiciones matrimoniales.

Reflexiones finales

Gracias a que los españoles reconocieron las jerarquías sociales de la élite indígena, las mujeres cacicas lograron retener los derechos y prerrogativas para ellas, sus familias y para su grupo étnico. Así, como los *hijosdalgos* de Castilla, recibieron y conservaron sus tierras y tributarios, heredaron a sus hijos dichos privilegios. Este reconocimiento les abrió espacios para acceder a los derechos legales establecidos por la Corona española.

Sobre el caso de la india cacique del pueblo de Venado se ha reflexionado sobre las siguientes hipótesis y conjeturas. Gracias al discurso reflejado en el conflicto logramos saber que María Martínez tenía varios negocios, actividades comerciales y bienes muebles. Es probable que, al ser la heredera del cacicazgo, representaba a un grupo de parientes y clientes frente al resto de los actores sociales (Cruz P., 2005a: 45) y fue apoyada para casarse con una persona de apellido reconocido en la región, cuyo centro era Santa María de los Lagos; por tanto, no importó su calidad de coyote y ser hijo de padre desconocido. Detrás de esta decisión, había quizá muchas razones de peso; pensemos en las más importantes: conservar y reforzar la posición privilegiada como india cacica y cuidar la división de sus tierras y propiedades. Pero ¿cómo podría ayudarle un matrimonio “desigual”?, ¿hubo otros motivos?, ¿influyó su situación de desamparo al ser huérfana de padre y madre? Para saberlo requerimos más datos.

Los hombres de otras calidades casados con cacicas, como Manuel Gómez Portugal, tenían acceso al control de tierras y mano de obra, fuentes de riqueza muy apreciadas en la época. El plural de “tiene casas y tierras” significaba tener una fortuna, que muchos indios go-

bernadores y caciques del lugar seguramente codiciaban y que no querían que quedará en “manos ajenas” a su grupo. Cabría preguntarnos si, al final, los hijos de la cacica y el *coyote* pudieron heredar el patrimonio de su madre.

También llaman la atención las autoridades implicadas en el conflicto: los gobernadores de tlaxcaltecas y el de huachichiles en complicidad con un teniente y capitán general español, máxima autoridad de esta población de frontera. Y como lo señala el documento “solo por capricho del indio gobernador”, actitud que, como hemos visto motivó dos acusaciones. Esto demuestra el intento de “castigar” la osadía de María Martínez al romper con las normas escritas y las seguidas por “la costumbre”. Sólo mencionemos las más evidentes: las mujeres no elegían marido, no se casó con un indio y no eligió a un hombre de igual condición, es decir, un cacique. Su audacia debemos entenderla como la actitud de una mujer con plena conciencia de sus privilegios como cacica, con una fuerte influencia en la localidad que le permitía ejercerlos. Es así como, en el proceso legal con los gobernadores de las naciones tlaxcalteca y huachichil del pueblo de Venado, la cacica apoyó moral y monetariamente para que su esposo fuera defendido ante las autoridades de la ciudad de México; así ganaron y evitaron que fuera expulsado.

En cuanto a los casos sobre el incumplimiento de esponsales, encontramos la unión de tres discursos, la Iglesia, la mujer ofendida y el hombre que rompe su promesa, aquí nos encontramos con valores sobre el comportamiento social y sexual de la etapa virreinal. La virginidad puesta al conocimiento público, el honor de la familia, la dignidad de la mujer. El sentimiento de culpa por pecar, exponerse al escrutinio de los demás. Sin embargo, las mujeres engañadas encontraron en la denuncia ante las autoridades eclesiásticas, una forma de resarcir su dignidad, su honor ultrajado. Al ser escuchadas pudieron exigir: que se cumpliera el matrimonio o, en su defecto, se reparara el “daño” monetariamente, y si tenían hijos, que “el culpable” se ocupara de su manutención por el tiempo que dictara el juez provisor.

Bibliografía

- ASBAJE, DE, J. (2007). *Obras completas*. México: Porrúa.
- CARRASCO, P. (1991). Matrimonios hispanos-indios en el primer siglo de la Colonia. En *Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades, familia y poder en Nueva España*. México: Instituto Nacional de Antropología es Historia, pp. 11-21.
- CRUZ, LIRA, L. (2014). *Vecinos de casa poblada. Los Gómez Portugal de Santa María de los Lagos*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- CRUZ, LIRA, L. (2016). Indicios sobre las expresiones de amor. Matrimonios mixtos de indios caciques en la ciudad de México, siglo XVIII. En *Las cosas del querer. Amor, familia y matrimonio en Iberoamérica*, Guiomar Dueñas Vargas y Antonio Fuentes Barragán Lina Mercedes Cruz Lira (coords.). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- CRUZ, P. (2005a). Indias cacicas de la Nueva España. Roles, poder y género. Reflexiones para un análisis. En *Boletín Americanista*, núm. 45, pp. 41-54.
- CRUZ, P. (2005b). Nobles indígenas y mestizos: el acceso al poder en los pueblos de indios de la Nueva España. En *Estudios sobre América: siglo XVI-XX*, Gutiérrez Escudero Antonio y María Luisa Laviana Cuetos (coords.). Sevilla: Asociación Española de Americanistas, pp. 1499-1506.
- DÍEZ, M. (2004). Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana. En *Espacio, Tiempo y Forma*, serie IV, Historia Moderna, t. 17, pp. 215-253.
- GIBSON, G. (1967). *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI.
- GÓMEZ, L. (2011). Introducción al dossier “La nobleza india del centro de México durante el periodo novohispano. Adaptaciones, cambios y continuidades”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/60622>
- GONZALBO, P. (1998). *Familia y orden colonial*. México: El Colegio de México.
- GONZALBO, P. (2001). Violencia y discordia en las relaciones personales en la ciudad de México a fines del siglo XVIII. *Historia Mexicana*, LI (2), pp. 233-259.
- GONZALBO, P. (2011). *La familia en México en la época colonial*, síntesis, publicada en Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México. Recuperado de <http://www.h-mexico.unam.mx>
- GONZÁLEZ, J. y Marín, M. I. (2016). Estrategias femeninas ante el incumplimiento a la palabra de matrimonio. En *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, (64), pp. 47-68.

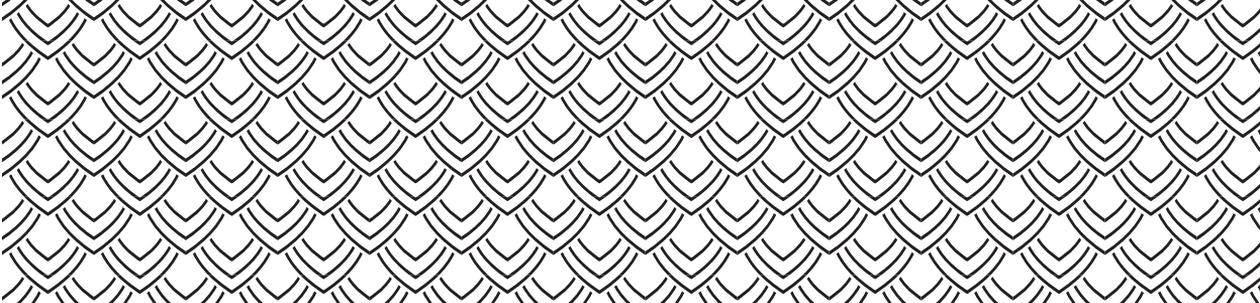
- GÜERCA, R. (2013). *Las milicias de indios flecheros en la Nueva España, siglo XVI-XVIII* (tesis de maestría en Historia), Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- KATZEW, I. (2004). *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. México: Conaculta/Turner.
- LARA, G. (2014). *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas. Recuperado de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/ignorancia/invencible.html>.
- LAVRIN, A. (1990). La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana. En *América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Bethell L. (ed.). Barcelona: Crítica, pp. 109-137.
- LAVRIN, A. (ed.) (1991). *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*. México: Conaculta/Grijalbo.
- LAVRIN, A. (1997). Intimidaciones. En *Des Indes Occidentales a L'Amérique Latine*, Alain Musset y Thomas Calvo (eds.), vol. 1. Paris: Cemca/Ens Editions/IHEAL, pp. 195-218.
- LAVRIN, A. (2005). "La sexualidad y las normas de la moral sexual". En *Historia de la vida cotidiana en México, La ciudad barroca*, Antonio Rubial García (coord.) y Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), t. II. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, pp. 489-518.
- LOZANO, T. (2010). Las comunidades domésticas de indios de la capital novohispana, siglo XVIII. En *Los indios y las ciudades de Nueva España*, Felipe Castro Gutiérrez (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 327-350.
- MENEGUS, M. (2002). Balance historiográfico. Reflexiones sobre el cacicazgo en la Nueva España, En *Estudios de Historia Novohispana*, (27), pp. 213-230.
- MENEGUS, M. (2004). "La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes". En *Historia de la vida cotidiana en México*, Pilar Gonzalbo Aizpuru. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, pp. 501-532.
- MURIEL, J. (2001). *Las indias caciques de Corpus Christi*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas.
- ORTEGA, S. (pról.), en Rodríguez, P. (1991). *Sedución, amancebamiento y abandono en la Colonia*, Colección Historia, n. 2. Bogotá: Fundación Simón y Lola Buberek.

- PESCADOR, J. (1988). Confesores y casaderas: la nupcialidad subyacente en la ética matrimonial de la iglesia novohispana. En *Revista de Estudios Demográficos y Urbanos*, 3 (2), pp. 291-323.
- PESCADOR, J. (1994). Entre la espada y el olivo: pleitos matrimoniales en el Provisorato Eclesiástico de México, siglo XVII. En *La familia en el mundo iberoamericano*, Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero (comps.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 193-226.
- PASTOR, R. (1987). *Campesinos y reformas. La Mixteca, 1750-1885*. México: El Colegio de México.
- Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Majestad católica del rey don Carlos II (1681)*. Recuperado en <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/14/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>
- RÍPODAS, D. (1977). *El matrimonio en Indias, realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- RODRÍGUEZ, P. (1991). *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*, Sergio Ortega Noriega (pról.). Colección Historia, n. 2. Bogotá: Fundación Simón y Lola Buberek.
- SANCHIZ, J. (2005). La nobleza y sus vínculos familiares. En *Historia de la vida cotidiana en México*, Pilar Gonzalbo (dir.), t. III. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, pp. 335-369.
- SEED, P. (1991). *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. México: Conaculta/Alianza Editorial.
- SEGO, E. (1998). *Aliados y adversarios: los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*. México: Eugene Segó/El Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de Tlaxcala.

Fuentes documentales

- Archivo General de la Nación, México (AGNM), Instituciones Coloniales/
Gobierno Virreinal/ General de Parte 51, vol. 27, exp. 113.
- AGNM, Instituciones Coloniales/Gobierno Virreinal/ General de Parte 51, vol. 35,
exp. 216, fs. 163 f. y v.
- AGNM, Indiferente Virreinal/Caja 1489/ exp. 004.
- AGNM, Indiferente Virreinal/Caja 0182/exp. 009.

Family Search, México: SLP, Iglesia Católica, Venado, San Sebastián, libro de matrimonios 1644-1750, imagen 287, repositorio. Recuperado de <https://familysearch.org/search> [consultado el 11 de septiembre de 2011].



Relatos y narrativas chicanas de La Llorona

ROSA MARÍA SPINOSO ARCOCHA

“Tiene el don de la ubicuidad”, decía de La Llorona el escritor e historiador Gustavo A. Rodríguez, xalapeño de la primera mitad del siglo xx, remitiéndose a José María Roa Bárcena, su colega y paisano del siglo xix, a quien algunos de sus contemporáneos consideraron precursor del género de la leyenda. Roa Bárcena recusó ese pionerismo y se lo atribuyó a José Justo Gómez de la Cortina.

Comienzo con esa cita porque justamente la ubicuidad, entendida como la capacidad de estar en varios lugares al mismo tiempo, es la característica que me empuja hacia el otro lado del Río Grande, al encuentro de La Llorona en la internet, y justifica buscarla entre la población de origen mexicano. En Estados Unidos hay veinte millones de personas que creen en La Llorona, según un cálculo publicado en un artículo de BBC Mundo en el que se presenta su ficha:

- **NOMBRE:** La Llorona.
- **ZONA DE OCURRENCIA:** México por tradición, pero desde Estados Unidos hasta la Patagonia.
- **SEÑAS PARTICULARES:** Vestido y velo, blancos y vaporosos, lamentos o gritos.
- **MOTIVO:** La muerte trágica de los hijos.
- **OCUPACIÓN:** Espanta, anuncia desgracias, acarrea enfermedades y muerte.
- **FORMAS DE EXORCISMO:** Ninguna.

Pues bien, la mención de estos datos obtenidos en la internet viene al caso porque, a pesar de su carácter a menudo efímero, los historiadores debemos considerar este sistema como un nuevo recurso para nuestras investigaciones, en la medida en que se nos presenta como el medio masivo de comunicación por excelencia.

Este ensayo nació de la necesidad de responder a mi curiosidad ante la gran incidencia de sitios, ligas y trabajos académicos sobre La Llorona, en su mayoría provenientes de la comunidad chicana en Estados Unidos. Parto de la problemática planteada por las siguientes preguntas: ¿Qué significado tiene La Llorona más allá de la frontera norte?, ¿por qué se le invoca tanto y se le representa, incluso, pictóricamente? Justifico lo de “incluso” porque en México las representaciones pictóricas sobre el tema son bastantes raras.

Sólo en el portal de búsqueda Yahoo, a través de las palabras clave “La Llorona-Folklore-Press”, aparecieron los siguientes títulos entre los trabajos académicos: *La Llorona as a Social Symbol*, de Bess Lomax-Hawes; *La Llorona in Southern Arizona*, de Betty Laddy; *La Llorona and Related Themes*, de Cecil F. Kirtley, publicados por la Western Folklore Magazin; *Mexican Folk Narrative from The Los Angeles Area*, de Elaine K. Miller, publicado en Austin por la University of Texas Press; *Aztecs Motifs of La Llorona*, de Robert A. Barakat, publicado en Southern Folklore Quarterly; *The Vaginal Serpente and Other Themes from Mexican-American Women's Role*, de Rosan A. Jordan, publicado por la University of Pennsylvania Press y por Rosan A. Jordan and Susan J. Kalcik (eds.) 1985; *Mexican Legendary and the Rice of the Mestizo*, de Américo Paredes, en *American Folk Legend, A Symposium*, Ed. Walyland D. Hand, Berkeley and Los Angeles University of California Press.

En Google aparecieron también, de Cathy Lynn Preston, *Folklore, Literature and Cultural Theory*, en *Colected Essays*, New York, Routledge Taylor & Francis Group, 1995; de Ray John de Aragon, *The Legend of La Llorona*, Santa Fe, Sunstone Press, 2006; *There Was a Woman: La Llorona from Folklore to Popular Culture*, Austin, University of Texas Press, 2008; de John O. West, *Mexican American Folklore*, August House, Little Rock Publishers, 1989; de Graeme Davis, *La Llorona, a Legend of New Spain*.

No obstante, antes de intentar responder las preguntas que plantea la problemática de este texto, es preciso establecer el sentido que tiene el tema en mi especialidad y línea de investigación: la perspectiva de

género y la Historia de las Mujeres, sobre las que me ocupo desde la Historia Cultural, a partir de la que intento aproximarme a los relatos escritos y a las representaciones pictóricas sobre La Llorona entre la población de origen mexicano en Estados Unidos. José Manuel Valenzuela Arce llama el Gran México al México que se extiende más allá de las fronteras territoriales, a través de la gente, su cultura e identidad.

Sobre la Historia Cultural debo decir que la apertura temática que ésta ha promovido, así como la revisión del concepto de *documento*, ha permitido a los historiadores abordar temas antes impensados, así como establecer un diálogo productivo con fuentes que no se consideraban como tales. Me refiero específicamente a la pintura, la música popular y la literatura.

El “giro lingüístico” que se le confirió a la nueva historia, a fin de superar las clasificaciones —prevalentes expuestas únicamente desde las filiaciones ideológicas y filosóficas de las escuelas historiográficas— suponía una focalización apenas referencial en la dimensión del lenguaje. Desde esa perspectiva, toda narrativa, incluso la histórica, en tanto “artefacto literario”, se funda en los mismos “actos de prefiguración” o “estándares pre conceptuales” llamados *tropos*: nominalmente *metonimia*,¹⁷ *sinécdoque*,¹⁸ *metáfora*¹⁹ e *ironía*,²⁰ desde los cuales se

¹⁷ Figura retórica de pensamiento que consiste en designar una cosa con el nombre de otra con la que existe una relación de contigüidad espacial, temporal o lógica por la que se designa el efecto con el nombre de la causa (o viceversa), el signo con el nombre de la cosa significada, el contenido con el nombre del continente, el instrumento con el nombre del agente, el producto con el nombre de su lugar de procedencia, el objeto con la materia de que está hecho o lo específico con el nombre genérico. Algunos autores no distinguen entre metonimia y sinécdoque, otros ven en esta última una clase especial de aquella; Rafael Alberti recurre a la metonimia en los versos “Madrid, corazón de España, / late con pulsos de fiebre”.

¹⁸ Figura retórica de pensamiento que consiste en designar una cosa con el nombre de otra con la que existe una relación de inclusión, por lo que puede utilizarse, básicamente, el nombre del todo por la parte o la parte por el todo, la materia por el objeto, la especie por el género (y viceversa), el singular por el plural (y viceversa) o lo abstracto por lo concreto. Son sinécdoques ‘acero’ por ‘espada’, ‘brazo’ por ‘trabajador’ o ‘el hombre’ por ‘el género humano’.

¹⁹ Figura retórica de pensamiento a través de la cual una realidad o concepto se expresa por medio de una realidad o concepto diferentes, pero con los que lo representado guarda cierta relación de semejanza. ‘La primavera de la vida’ es una metáfora de la ‘juventud’. Una metáfora continuada es la relación de correspondencia entre una metáfora inicial y otros significados: si la juventud es la primavera de la vida, la madurez es el estío y la vejez, el invierno.

²⁰ Modo de expresión que consiste en decir lo contrario de lo que se quiere dar a entender, empleando un tono, una gesticulación o unas palabras que insinúan la interpretación.

propuso elaborar una tipología de los estilos historiográficos, a partir de las formas de los discursos históricos (Palti, 1996).

En el caso de los relatos, me remito a las reflexiones de Hyden White sobre lo que él llamó “narrativización” —o la narrativa histórica—, que alude a hechos “reales” de los que se alimenta. A diferencia de la narrativa de ficción, en ésta hay siempre un narrador que relata los hechos, mientras que en la narrativa histórica los hechos se registran cronológicamente y llevan implícita la idea de que en el discurso histórico ellos hablan por sí mismos.

Ahora bien, en el caso que aquí presento, trabajo con los dos niveles: la narrativa de ficción, a la que pertenecen los relatos sobre La Llorona que circulan impresos y en internet, y la narrativización, como aproximación histórica que hago hacia esos relatos; el que yo produzco hablará por sí mismo, aunque apoyado en fuentes extraídas de narrativas pertenecientes a la ficción literaria e incluso pictórica, que tienen sus propios narradores.

Incluyo las representaciones pictóricas porque, como decía anteriormente, en el Gran México La Llorona se escapó de los lenguajes oral y literario para entrar al de la pintura, principalmente en su modalidad mural. Sabemos que, como vehículo de comunicación, la pintura o la escultura son formas de lenguaje perfectamente efectivas que obedecen a sus propios códigos técnicos y estéticos.

En México, La Llorona de la pintura es prácticamente inexistente. Todo lo contrario sucede con La Llorona “chicana”, que sí se pinta, seguramente porque se encuentra en proceso de reinención y porque, supongo, anda clamando por motivos diferentes a los que la mantienen llorando en nuestro país.

¿Una memoria virtual?

La alusión a lo virtual está relacionada con la mencionada recurrencia electrónica de La Llorona, proveniente de la población de origen mexicano en Estados Unidos, donde funciona como memoria individual y colectiva, y se vincula, por ende, a cuestiones identitarias que pueden ser tanto de origen como de género, ele-

mentos a través de los cuales los chicanos van construyendo una identidad cultural propia, que ya no es la misma a la de su origen, pero tampoco a la de su lugar de destino (Durand y Arias, 2005: 327). Aunque se confundan, no son ni hispanos ni latinos, pero tampoco dejan de serlo.

Para Gilberto Giménez, parafraseando a Pierre Bourdieu, es posible concebir la identidad como elemento de una teoría de la cultura, interiorizada distintivamente por los actores sociales, sean ellos individuos o colectividades, como hábitos o como representaciones sociales. Aunque en principio la identidad se piense en individual, como una instancia o sentido de distinguibilidad de los actores sociales, esa misma noción se puede extender a los actores sociales en colectivo (Giménez, 2000: 47). En términos de colectivo, el sentimiento de pertenencia es una de las características y el criterio básico de la distinguibilidad, elemento fundamental de las identidades, sean individuales o colectivas. Esto nos lleva hasta las cuestiones identitarias como una posibilidad de pensar La Llorona.

En términos de origen, es mexicana, o por lo menos así se le identifica en la ficha antes mencionada, según la cual, aunque su recurrencia se da desde Estados Unidos hasta la Patagonia, su espacio tradicional es el mexicano, entendido como geográfico o como gentilicio. En términos de género y como mujer es evidentemente culpable, como lo son todas las mujeres en tanto descendientes de Eva, de acuerdo con el estigma que el cristianismo les heredó.

Como memoria, el campo “natural” de La Llorona es social, actúa sobre el grupo —entendido como “el conjunto de individuos en interacción según reglas establecidas” (Giménez, 2000: 53)— y es alusiva a aquel que la somete a variaciones, cambios y reinvenções. Sin embargo, también es colectiva porque le pertenece. Lo colectivo también actúa sobre el grupo, pero emana del mismo; se caracteriza por un sentido de pertenencia, como algo que es propio del grupo al cual pertenece y del cual se puede usufructuar.

Cuando se habla en *acciones* o *entidades sociales* se piensa en algo dirigido a la comunidad, que se vuelve receptora, pero cuando se habla en *colectivo* significa que esas acciones son realizadas dentro y en

conjunto por esa comunidad, por personas que de alguna forma pertenecen a la misma. Lo colectivo implica estar dentro y formar parte de un grupo, aunque sea desde lejos. Para Merton, la colectividad es entendida como el conjunto de individuos que, aun no teniendo contacto o interacción próximos, experimentan cierto sentimiento de solidaridad, compartiendo valores y obligaciones morales que los impulsan a responder debidamente a las expectativas relacionadas a ciertos papeles sociales (Giménez, 2000: 53).

La Llorona de los chicanos es colectiva, culturalmente les pertenece, en tanto mexicanos o descendientes, pero también es social, pues los regula y actúa sobre ellos manteniéndolos de alguna forma identificados.

En tanto memoria, La Llorona también es individual; funciona, incluso, como catalizador no sólo de relatos y personajes explicativos sobre ella, sino de experiencias personales de quien los cuenta. Es la memoria individual movida y organizada en torno a una figura popular que pertenece a la memoria colectiva.

Dicho de otro modo, los infinitos y constantes relatos de sus apariciones y experiencias sobrenaturales que las personas dicen tener o haber tenido con ella, contadas a menudo en tercera persona, funcionarían como un recurso que ayuda a organizar los relatos de la historia de vida, familiar o personal, de quien los cuenta. Por eso, y aunque alrededor de un fantasma, no son precisamente historias de muerte sino de vida; o mejor, de la vida de quien las cuenta y cree en ellas. O incluso de quien no cree.

Durante la investigación en México, fue posible verificar que cada vez que se tocaba en el tema La Llorona, invariablemente alguien traía a palestra alguna historia particular sobre sus experiencias personales con ella, o en torno a ella, al lado de las versiones literarias de la leyenda. De ahí que existan casi tantas Lloronas como mexicanos espantados hay. Y es así como ella se retroalimenta. Como mito, como vivencia, como tradición, pertenece tanto a la memoria tanto individual como colectiva o, en términos psicoanalíticos, al inconsciente colectivo. Aunque pueda parecer paradójico, los mexicanos siguen organizando la vida alrededor de la muerte, de ahí que tengan que mantener “vivos” a sus fantasmas.

Una memoria heredada

Entre la población chicana, La Llorona podría caracterizarse como lo que Barth llamó “memoria heredada”, en tanto la proyección e identificación con un determinado pasado, de tradiciones culturales o personajes, a través de la socialización política, histórica y familiar (2000: 107). Sería, pues, una de las “herencias” culturales que se llevan los que emigran a Estados Unidos, junto con la Virgen de Guadalupe, la Malinche y la Coatlicue. Pero a La Llorona la han ido reinventando, de acuerdo con sus circunstancias e intereses, a manera de una memoria heredada que pertenece también a los que se quedan. Sin embargo, la socialización ahora no se daría más y solamente por los medios tradicionales, a través de las historias contadas en familia, por alguna “anciana de feliz memoria”.²¹

En internet aparecen historias de La Llorona en distintas versiones actualizadas que circulan en México y que parecen hablar de la necesidad de enfrentar la amenaza del desarraigo, actualizando la memoria y las tradiciones culturales de origen, a fin de procesar la desestructuración de la identidad (Bustamante, 2000: 314).

Esos procesos de continuidad y discontinuidad, los cambios y permanencias identitarias, serían más perceptibles en las áreas urbanas y fronterizas, en donde los fenómenos de aculturación y transculturación parecen más evidentes, no necesariamente en el sentido de pérdida sino como una suerte de recomposición adaptativa. Pueden, incluso, generar una reactivación de la identidad a través de un proceso que García Canclini ha llamado “exaltación regenerativa”. Él advierte que el peligro de desarraigo entre los inmigrantes no sería resultado solamente del llamado imperialismo cultural, sino también de la reorganización radical de las formas de producción y circulación de los bienes simbólicos, generada entre otras cosas por la fluidez de las comunicaciones y las migraciones (García Canclini, 2000: 191). Hay quien piensa que las entidades e identidades imaginarias funcionan como pactos simbólicos que actúan en las prácticas sociales. Desde

²¹ Expresión de Guillermo Prieto, en *Memorias de mis tiempos*, al referirse a las reuniones familiares cuando espantaban el sueño de los niños contándoles historias como la de La Llorona.

esa perspectiva, y como La Llorona, las propias identidades serían como “fantasmas que cobran forma y vida en la conciencia social, de tal forma que el individuo sólo se reconoce en el (re) encuentro con sus fantasmas colectivos” (Bustamante, 2000: 314).

Pollack vincula la memoria y la identidad como valores disputados. Su noción de memoria indirecta podría ayudar a entender esa recurrencia electrónica de La Llorona, como recurso para la organización y reconstrucción de la memoria de los inmigrantes mexicanos, procedentes de los más diferentes orígenes geográficos y socioculturales, y, principalmente, de sus descendientes nacidos en suelo norteamericano. Él llama memoria indirecta a los acontecimientos vividos por algún grupo o comunidad, pero que han adquirido tal resonancia en el imaginario que es imposible saber si se vivieron personalmente, de forma individual o colectivamente.

En tanto pertenecientes a sus ancestros, esas experiencias y memorias indirectas, conocidas y divulgadas ahora a través del internet, ayudarían a organizar las propias, de ahí que en la segunda mitad del siglo xx hayan comenzado a reinventarla, reivindicándola, incluso, como bandera en sus demandas sociales, ecológicas e identitarias.

Un ejemplo lo tenemos en la versión que registró Clarice Pinkola Estées, una psicóloga junguiana, autora de *Mujeres que corren con los lobos*, obra en que analiza, a través de leyendas, incluida la de La Llorona, el reencuentro de las mujeres con su naturaleza salvaje.

En el relato de un niño de una comunidad chicana de Nuevo México, La Llorona habría sido una joven, amante de un rico industrial cuyas fábricas vertían sus desechos en el río en el que se abastecía de agua la comunidad. La pareja tuvo hijos que nacieron ciegos como consecuencia de la contaminación, por lo que ella los ahogó. San Pedro condicionó su perdón a que los rescatara de las oscuras aguas, en donde ella los busca sin descanso.

Aquí, a la culpa original de La Llorona, como amante y madre soltera, se une ahora la culpa por la contaminación ambiental, un tema recurrente en la actualidad. La pasión y la culpa con sus implicaciones morales parecen haber cedido espacio también a preocupaciones más concretas y materiales, como las económicas y medioambientales. O sea, la culpa se volvió también ecológica.

La joven se volvió llorona porque ahogó a sus hijos, pero el perdón, que depende de encontrarlos, ahora se ve obstaculizado por la contaminación.

Esa versión tiene un toque profético en Alurista, “the most bardic and prophetic of our chicanos poets”, quien en 1971 le cantó en su poema:

Must be the season of the witch

The witch
 La Llorona.
 She lost her children
 and she cries
 in the ravines of the industry.
 Her children
 devored by computers
 and gear
 (Empringham, 1981: 83)

El autor señala que la dimensión simbólica de La Llorona, articulada con la historia de México, y no únicamente con los contextos sociales, la transformó de antimodelo en un símbolo positivo pero contestatario para las mujeres, pero también en la representación crítica y simbólica de una utopía largamente frustrada de las masas populares que repiten sus historias. La Llorona hablaría de las necesidades psicológicas y sociales de los diversos sectores de la sociedad mexicana, reprimidos por un orden social hegemónico.

Con base en una investigación de campo realizada en Texas, él propone una lectura de La Llorona como la negación explícita y contra-hegemónica de la imagen femenina representada por la oposición madona/prostituta. Sería una respuesta popular a la dialéctica femenina representada por la virgen de Guadalupe y la Malinche, que fue consagrada por Octavio Paz y a la que él se opone. Ni la buena ni la mala, la gran amenaza que la figura de La Llorona representa para el orden patriarcal no sería en función del asesinato de sus hijos, sino de la violación de las normas que conlleva a su

vez la destrucción simbólica de las bases familiares en que se basa el patriarcado.

La Llorona sería más bien lo opuesto de la Malinche, con quien constantemente se le asimila, ya que, si esta fue una prostituta y una traidora por entregarse al extranjero, tal condición quedaría mejor aplicada a los maridos y a los amantes que abandonan a sus mujeres. Es decir, todo comenzaría con esa prostitución y la asimilación de los hombres con la misma, hablaría de forma más elocuente de la perversa realidad social del Gran México que muchos de los puntos de vista feministas que supuestamente amenazan a la familia.

Es ahí donde radica la poderosa eficacia crítica de La Llorona como símbolo de la contestación femenina, una vez que, al contrario de la Malinche y de la virgen de Guadalupe que ya se oficializaron, ella no. La Llorona permanece en poder de las mujeres. Son ellas quienes mayoritariamente cuentan sus historias y controlan su recurso expresivo, como parte y al mismo tiempo del poder que tienen como articuladoras de su propia percepción de mundo (Limón, 1990: 399).

Ya desde 1968, en Los Ángeles, Bess Lomax-Hawes había realizado un estudio sociopsicológico en la prisión juvenil de Las Palmas, entre internas blancas, negras y mexicanas-americanas, y detectó que entre estas últimas La Llorona se mantenía activa por vía de las narrativas que sobre ella hacían circular. Considerando el contexto social y el confinamiento indefinido en que las jóvenes consumían buena parte de su vida, la autora concluyó que a través de esas narrativas, estarían ellas representando la realidad básica de su propia situación, produciendo al mismo tiempo una reacción racional y una idea disfrazada de su inadecuación. Esas jóvenes, en realidad, eran hijas del fracaso, de la necesidad, y sus historias “pronósticos altamente precisos de sus probables futuros” (Lomas-Hawes en Limón, 1990: 410), lo que nos remite nuevamente a la antigua diosa de los mexicas.

Ella no lo dice de esa forma, pero como pronosticadora de futuros no muy promisoros, estaríamos una vez más ante una Llorona que se remite a Cihuacóatl, la deidad femenina de la fertilidad prehispánica, pero también anunciadora de muerte, enfermedades y desgracia. No olvidemos que los autores mexicanos del siglo XIX que escribieron

sobre La Llorona, atribuían sus orígenes a esa diosa, basados seguramente en los cronistas de la conquista, que registraron sus apariciones para anunciar el fin de los tiempos indígenas. En la lista de Sahagún, por ejemplo, habría sido la protagonista de la sexta de las ocho “profecías” que habrían anunciado la llegada de los españoles.

La poética de La Llorona

En la poesía, La Llorona no es únicamente tema sino también invocación, y no está sola. A menudo aparece al lado de otras figuras consagradas en el imaginario popular, para conferir sentido y legitimar las denuncias y demandas sociales. ¿Cuándo se le darán vacaciones a la Llorona?, ¿cuándo se le permitirá parar de llorar? o mejor, ¿cuándo ya no será necesario que llore? Y mientras eso no ocurra, ¿cómo podemos vivir?

Éstas son las preguntas que Vickie Vértiz (2017)²² nos plantea en el poema bilingüe que escribió inspirada en los 43 jóvenes desaparecidos de Ayotzinapa y en el asesinato en Ferguson del joven afroamericano Michael Brown, en manos de la policía estadounidense:

How Can You Live?

For Ferguson, Ayotzinapa, and all who die at the hands of the state

We will sing about the dark times, about school. About how La Llorona needs a vacation from that fucking riverbed. Trenches filled across without paper.

What's fucked is how.

On every lamppost, the buildings are not in heaven, they dream with us. How worn, Che on a shirt and Frida is a handbag. What concerns me is being disposable.

What concerns me are posters of our colleagues missing girls.

²² Ver también el sitio *web* de la autora: <https://vertiz.wordpress.com/>

Dream in a time of war. It is always a time of war and what concerns me is the basilica, and nobody cared.

How can you live? Citizen and for what.

If we are breath then bring what is matter.

What concerns me are babies who lap milk exhale burning hair and skin.

What worries me is that our rights are porous and study and read and find what.

Poverty, that's what. Who said? We have when. We have order.

We have a No. We burn it down. Do you see? There is no paper.

No document can hide the dusk of a grave.

Graduates are pebbles skipping down that fucking riverbed within.

I do not claim the empty notebooks. I am state-protected, that handshake that moves up the arm and begins to feel like kidnapping.

Mourning defenestration hearts, what we want, we already have: an email, a loan, a beam. Before and beyond the colony, was a kiss, dancing in a disco. Who can take away what I've already danced.

How can we be left behind when we are what they want to be?

The shine of black leather boots. The sky that great safety —and not guilt— injures

What injuries does education breathe?

And in the middle of a punctured lung, where is resistance?

¿Cómo puedes vivir?

Cantaremos sobre los tiempos oscuros, sobre el colegio. Sobre cómo necesita unas vacaciones La Llorona para tirar piedras sobre el maldito río. Fosas repletas del otro lado y sin papel.

Lo jodido es cómo.

En cada poste de luz, los edificios no están en el cielo, sueñan con nosotros. Que cansado, el Che sobre una camiseta y Frida es una bolsa de mandado. Lo que me preocupa es ser desechable.

Lo que me preocupa son los anuncios de búsqueda de nuestras compañeras, niñas desaparecidas. Sueños en tiempos de guerra, siempre es tiempo de guerra y lo que me preocupa es la basílica, y a nadie le importo.

¿Cómo puedes vivir?

Cómo puedes. Ciudadano, ¿y para qué? Si somos un suspiro, entonces trae lo que es materia. Lo que me preocupa son bebés los que lamían leche y ahora respiran humo de pelo y piel quemada.

Lo que me preocupa es que nuestros derechos son porosos y estudiamos y leemos y encontramos qué.

Pobreza, eso. ¿Quién dijo? Tenemos cuándo. Tenemos orden.

Tenemos el No. Resistimos. ¿Ves? No hay papel. Ningún documento puede ocultar los tiempos oscuros de una fosa.

Los graduados somos piedritas saltando sobre ese maldito río dentro de nosotros.

No reclamo los cuadernos vacíos porque el estado me protege como un apretón de manos que se mueve sobre el brazo y comienza a sentirse como un secuestro.

Pechos de luto, tirándonos sobre balcones, lo que queremos, ya lo tenemos: un correo electrónico, un préstamo, una viga. Antes y más allá de la colonia, éramos un beso, bailando en una disco. Quién me quita lo bailado.

¿Cómo nos pueden dejar atrás cuando somos lo que ellos quieren ser?

El brillo de botas negras de cuero, el cielo, esa gran seguridad y no la culpa que lesiona, qué lesiones respira la educación.

Y en el medio de un pulmón perforado, ¿dónde perdura la resistencia?

Vickie Vértiz, 2017

El llanto reinventado

La Llorona lo es por su llanto, su rasgo propio y característico, pero incluso este se anda reinventando entre las chicanas, o por lo menos los motivos para el llanto. Esto ocurre en la novela de Sandra Cisneros, *El arroyo de La Llorona*, cuyo personaje central es Cleófilas. Al principio, la obra parece seguir el mismo guion ya conocido: una joven esposa es presa de su tradicional fatídico destino, con un marido golpeador; vive en una casa cerca del arroyo, entre sus vecinas aledañas Dolores y Soledad, cuyos nombres de por sí ya son proféticos. Un día, Cleófilas se atreve a abandonar a su esposo, y con ello da el primer paso para el cambio, que ocurre cuando cruza el arroyo. La transgresión o inversión de la norma representada por el abandono del hogar y del marido llegaría con Graciela y Felice, dos chicanas solidarias que la ayudan a armarse de valor.

La reinención aquí se da en el llanto, pues, según una comentarista de la obra, el grito de La Llorona, aquí y entre las chicanas, no sería más de dolor o de pérdida, sino de liberación y victoria, semejante al grito de Hidalgo en Dolores. “Si el grito de Dolores marcó el principio de la Independencia de México, el grito de La Llorona pretende marcar aquí el de la emancipación mejicana o chicana” (Nogues, 2000: 69).

El llanto es, ahora, su forma de comunicarse. Por siglos sustituyó al lenguaje hablado, a la palabra, que nunca tuvo ni se le escuchó, y esa ausencia de lenguaje en La Llorona representaría el silencio forzado de las mujeres, en una sociedad que les ha impuesto el silencio impidiéndoles tener voz. Las chicanas se la están devolviendo, a La Llorona y a sí mismas. Ese podría ser también el significado del glifo estilizado que sale de la boca de La Llorona en el mural de Juana Alicia. En los códices indígenas, ese glifo representa el habla, la comunicación.

En la literatura chicana, La Llorona también frecuenta la literatura infantil, generalmente en presentación bilingüe, lo que ya implica una intención didáctica, aunque por caminos diferentes, según los autores. Ejemplo de ello son: *La Llorona. The Weeping Woman*, de Joe Hayes (1987), considerado “The Southwest's storytelles”, y Vicki Trego, en que, sintomáticamente, ya que uno de los autores es hombre, se enfatiza la punición como resultado del orgullo. Toda la obra muestra la idea de la sumisión y la obediencia como cualidades femeninas, pues aun cuando La Llorona sigue siéndolo porque mató a sus hijos, eso fue consecuencia de haber sido orgullosa al extremo, de contrariar los consejos de sus padres y permitirse elegir el hombre con quien debería casarse. Y claro que eligió mal, ya que él la dejó por otra. La propia portada de la obra pone énfasis en el dolor que provoca la desgracia. Y un mal casamiento es una desgracia mayor.

Pero tenemos también a “Prietita and The Ghost Woman/La Llorona” de Gloria Anzaldua, en que la mujer fantasma ya no se aparece a Prietita, el personaje central de la historia, para asustarla sino para ayudarla en una situación difícil, esto es, funge más como hada madrina que como bruja. La propia portada así lo indica, en la expresión tranquila del personaje, que aparece además con rasgos étnicos. Nada en ella sugiere un contenido trágico.

En el caso de La Llorona literaria, tenemos a *La Llorona: The crying woman*, de Rudolfo Anaya, editada por la University of New Mexico Press en 2012, donde sigue siendo un personaje de la época colonial, pero ya no es ella quien mata a sus hijos, sino que los pierde en función de la bellaquería paterna. El objetivo sería mandar un mensaje familiar y accesible sobre la mortalidad infantil para lo que colabora la propia portada. Una “madona” joven, con el hijo en

brazos, rodeada de plantas y animales característicos de la flora y la fauna mexicana, como mariposas, un búho y un coyote, entre otros. La portada toda emana un clima lúdico y agradable.

Los murales de La Llorona

En la pintura chicana, la función contestataria de La Llorona es eminentemente visual y por tanto mucho más directa, o, por lo menos, todo lo directo que pueden ser las representaciones murales plagadas de símbolos y alegorías. La introducción del muralismo sería, para algunos autores (Durand y Arias, 2005: 327), obra de los “chicanos”, como se referían a los inmigrantes mexicanos en los años veinte y posteriormente a sus hijos, aunque después el término fue encampado por un proyecto de identidad cultural que buscaba la independencia y autonomía políticas. A través del muralismo, los chicanos “llevaron la pintura al barrio”; un buen ejemplo lo tenemos en el mural de *Las aguas sagradas de La Llorona*, en la Taquería San Francisco, La Misión, comunidad chicana de San Francisco, California, en donde su polisemia se desborda. En este mural se le puede ver como una diosa y dueña de la palabra —Chalchihuitlicue, a quien los indígenas llamaron “la lengua”, en virtud del glifo que sale de su boca—, pero al mismo tiempo como la libertadora, por la cuerda rota que sostiene con los puños cerrados (que llevan sus varitas de formas botánicas). También aparece en el extremo derecho del mural, donde se le puede ver como la mujer doliente, con el rostro cubierto por un velo negro (Ni una más, madres de Juárez), al tiempo que se disputa el primer plano con la diosa, podemos verla como una madre, seguro que mexicana por sus rasgos étnicos, de largos brazos y manos poderosas, como las que protegen a los hijos para guiarlos por el agitado oleaje de la vida. Recordemos que el agua es un elemento siempre asociado con La Llorona.

Pero también están las amenazas, que son muchas y se encuentran presentes en todos los lados del mural, representadas por una lechuza, ave tradicionalmente asociada con los malos agüeros, o por la contaminación que las fábricas maquiladoras despiden a través de las chimeneas. Pero también por el helicóptero, que va escupiendo

muerte y destrucción mientras patrulla las fronteras alambradas y sembradas de púas. En el mural, las mujeres igualmente son muchas y diversas, desde el Río Narmada en la India, a Cochabamba, Bolivia, hasta Xochimilco, México, aunque todas se encarnan en La Llorona, que es una y es todas. Para Juana Alicia, la autora, su deseo es que la obra sea vista como otra Guernica, en función del mensaje que quiere transmitir. En una entrevista para *El Tecolote online* en 2004, la autora explicó su mural como una alerta hacia las adversidades ecológicas, morales y hasta espirituales, que amenazan a los chicanos y a las personas en general; así como un llamado a tomar medidas para combatirlas.²³

Es evidente que en el orden de importancia, para Juana Alicia lo moral y lo espiritual se equiparan a lo ecológico, por lo que justificó haber escogido a La Llorona como tema porque fue una mujer que luchó por liberar a las mujeres de la esclavitud. Nuevamente estamos ante una llorona totalmente reinventada y no ante la madre que transgredió “su naturaleza” deshaciéndose de sus hijos, o a la traidora de su pueblo, sino ante la feminista militante.



Figura 9. Juana Alicia, *Las aguas sagradas de La Llorona*, mural, pintura acrílica, 10 x 21 m. York y 24 Street, Misión, San Francisco, California, 2004.

²³ La entrevista en línea fue retirada del portal, aunque el periódico en línea sigue vigente. Véase <http://eltecote.com/content/en/> y https://issuu.com/el_tecolote.

Otro ejemplo de representación pictórica de La Llorona lo tenemos en Minneapolis, en un mural en la esquina de las calles Chicago y Franklin,²⁴ en donde el artista Jimmy Longoria la representó en la modalidad de caballete. En el mural de Longoria, La Llorona aparece con su hijo en brazos, muy blanco... ¿porque es mestizo? Y probablemente porque está muerto, pues se le ve desfallecido.

En otro mural, en cambio, apenas se adivina la silueta de La Llorona, en medio de una profusión de líneas y colores, pero sin contornos definidos. Podría ser cualquier mujer y sólo sabemos que es ella porque lo dice el autor. Sin embargo, lo más importante y significativo es que, aquí, La Llorona está en la calle, específicamente en una esquina, y forma parte del paisaje urbano. Recordemos, La Llorona se aparece en las encrucijadas de los caminos.



Figura 10 y 11. Longoria, *La Llorona*, 2004.

Un caso especial es el de Víctor Zubeldía, un artista oaxaqueño radicado en Los Ángeles, ganador del premio Jóvenes Creadores, otorgado por el gobierno del estado de Oaxaca, quien pintó una colección de cuarenta cuadros, en su mayoría de fuerte contenido social, inspirado en cuarenta coplas de la tradicional canción istmeña “La Llorona”. Lo particular en este caso es que, en mi opinión, La Llorona cantada no se refiere al personaje fantasmal que todos conocemos, ya que se trata un tratamiento cariñoso con que el amante se dirige a su

²⁴ Ha presentado su obra en el Hopkins Center of the Arts, y el National Museum of Mexican Arts en Chicago adquirió dos de ellas.

amada, y que está relacionado con una tradicional práctica funeraria en el Istmo de Tehuantepec. Es costumbre de la región acompañar los entierros con banda de música a la que le siguen las plañideras, llamadas *lloronas* en el lenguaje popular.

Llorona, entonces, sería una forma de llamar a la mujer amada, en función de esa popular figura femenina que se dedica a llorarle a los difuntos como forma de expresar el amor que en vida les tuvieron los seres queridos. Así lo entiendo porque, aunque los mexicanos suelen cantar llorando y llorar cantando sus desgracias, no tendría mucho sentido hablarle de amor a una figura que sólo se ocupa de espantar: “Ay de mí, Llorona, Llorona de azul celeste, aunque la vida me cueste, Llorona, no dejaré de quererte”. En realidad, el artista articuló el contenido social de sus cuadros con las coplas de la canción funcionando como leyendas complementarias de cada título, que aluden a problemas actuales extraídos de lo cotidiano y plasmados en la pintura. El tema de la migración, por ejemplo, está representado en varios cuadros, uno de los cuales lleva el título “La Frontera/The Border”, complementado por la copla “Un corazón malherido, Llorona, sólo con llorar descansa, el rico con su dinero, Llorona, y el pobre con su esperanza”.



Figura 12. Víctor Zubeldía, *Linchamiento/Linching*, 2002.

Con la copla “Si porque te quiero, Llorona, que yo la muerte reciba, que se haga tu voluntad, Llorona, que muera por que otro viva”.



Figura 13. Víctor Zubeldía, *La frontera*, 2002.

Igual combina la culpa y el pecado, inherentes a La Llorona histórica y literaria, con la intención romántica de la canción. Al final, la culpa es la razón de que la primera llore, así como el amor lo es de que a la segunda se le cante. Eso es claro en “Mácula/Macula”, que acompaña la copla “Ay de mí, Llorona, Llorona dame una estrella, qué me importa que digan, Llorona, que tú ya no eres doncella”.



Figura 14. Víctor Zubeldía, *La vergüenza de la virgen/ Shame of the Virgin*, 2002.

Con la copla “Ay de mí, Llorona, Llorona que sí que no, la luz que me alumbraba, Llorona, en tinieblas me dejó”.



Figura 15. Víctor Zubeldía, *Macula*, 2002.

Pero tenemos también el tema del rencor y el despecho, que motivó a La Llorona cometer el crimen que la llevó a esa condición, que nos sugiere el cuadro “Los límites del rencor/The limits of the rancor”, con la copla “Ay, de mí, Llorona, Llorona, llévame al río, tápame con tu rebozo, Llorona, porque me muero de frío”.

La obra de Zubeldía, con La Llorona como eje temático, explota la emoción a través del contraste que ella representa, algunas veces en formas enérgicas y definidas, otras diluidas en el color; a veces brillantes, a veces oscuras. Se trata de abstracciones coloridas y estados de ánimo concretos, cuya calidad técnica y artística no es aquí objeto de discusión.



Figura 16. Víctor Zubeldía, *Los límites del rencor*, 2002.

Comentarios finales

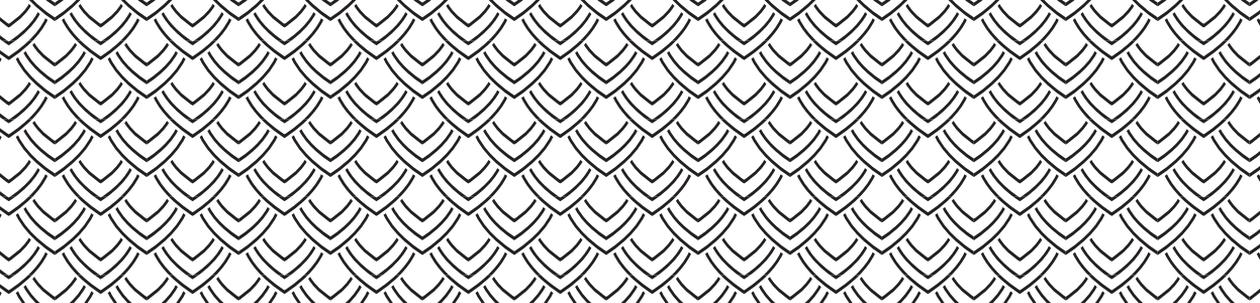
Para terminar, debo decir que en México no localicé ninguna pintura o mural con el tema de La Llorona, aunque debemos recordar que aquí ella es una aparición asustadora cuya función es el control social, y a los fantasmas y aparecidos no se les invoca, se les evita, y mucho menos se les pinta.

Con todo, lo que considero significativo de que en Estados Unidos los chicanos se atrevan a representarla pictóricamente como tema, en espacios públicos, abiertos o cerrados, es que allá se redujo o desapareció su poder amedrentador basado en la culpa, pero se conservó su poder como anunciadora de vida, o de una nueva vida, y como intérprete ya no de desgracias, enfermedades y muerte, sino de las demandas sociales, políticas y ambientales. Retomo al mensaje del detalle del mural de Juana Alicia, en donde aparece con un glifo estilizado en la boca, lo que en los códices representa el habla y que la equipara a la Malinche, a quien los indios, según los cronistas, llamaban la lengua.

Bibliografía

- ALICIA, J. (2004). *La Llorona Project, San Francisco*. San Francisco: Juanaalicia.com. Recuperado de <http://www.juanaalicia.com/la-llorona-project-san-francisco/>
- BARTH, F. (2000). *A análise da cultura nas sociedades complexas em Tomke Lask (org.) O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Río de Janeiro: Contracapa.
- BUSTAMANTE, J. (2000). *Decadencia y Auge de las Identidades*. Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.
- DEL CASTILLO, A. (1990). *Between Borders: Essays on Mexican/Chicana History*. Encino: Floricanto Press.
- DURAND, J. y Arias, P. (2005). *La vida en el norte. Historia e iconografía de la migración México-Estados Unidos*. Guadalajara: El Colegio de San Luis/ Universidad de Guadalajara.
- EMPRINGHAM, T. (1981). *Fiesta in Aztlan: Antology of Chicano Poetry*. Santa Bárbara: Capra Press.

- GARCÍA CANCLINI, N. (2000). Escenas sin territorio: cultura de los migrantes e identidades en transición. En *Decadencia y Auge de las Identidades*, J. Valenzuela Arce (ed.). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 119-13.
- GIMÉNEZ, G. (2000). Materiales para una teoría de las identidades sociales. En *Decadencia y Auge de las Identidades*, J. Valenzuela Arce (ed.). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 45-78.
- HAYES, J. y Trejo, V. (1987). *La Llorona. The Weeping Woman: An Hispanic Legend Told in Spanish and English*. El Paso: Cinco Puntos Press.
- LIMÓN, J. (1990). La Llorona, the Third Legend of Greater Mexico: Cultural Symbol, Women and the Political Unconscious. En *Between Borders: Essays on Mexican/Chicana History*, A. del Castillo (ed.). Encino: Floricanto Press, pp. 399-413.
- LONGORIA, J. (s.f.). *Media-Jimmy Longoria*. Recuperado de <https://www.jimmylongoria.com/media/>
- NOGUES, S. (2000). El arroyo de La Llorona de Sandra Cisneros: recuperación y transformación chicanas de una leyenda mexicana. En xxxv Congreso Internacional de la Asociación Europea de Profesores de Español. Almería: Centro Virtual Cervantes. Recuperado de https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/eope/pdf/congreso_35/congreso_35_09.pdf
- PALTI, E. (1996). Metahistoria de Hayden White y las aporías del giro lingüístico. En *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, (13), pp. 194-203.
- PINKOLA, E. (2000). *Mujeres que corren con lobos*. Recuperado de <http://www.infogenero.net/documentos/mujeresquecorrenconlos%20lobos.pdf>
- PRIETO, G. (1906). *Memorias de mis Tiempos* (edición facsimilar). México: Viuda de Bouret.
- SPINOSO, R. (2012). *La Llorona: Mito, género y control social en México*. Málaga: Atenea/Universidad de Málaga.
- VALENZUELA, A. (ed.) (2000). *Decadencia y Auge de las identidades*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- VALERY, Y. (2004). El eterno lamento de La Llorona. BBC Mundo. Recuperado de http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/newsid_3874000/3874593.stm
- VÉRTIZ, V. (2017). *Palm Frond with Its Throat Cut*. Arizona: The University of Arizona Press.
- ZUBELDÍA, V. (s.f.). La Llorona. Recuperado de <http://www.victorzubeldia.com/lallorona#6>



Amuletos indefinidos

CAROLINA MALDONADO FRANCO

ROCÍO ADRIANA CORREDOR CONTENTO

*Cada día una batalla
una norma que rompemos
un milagro que creamos
para poder seguir siendo*

Rosa María Roffiel, *Sobrevivientes*

Introducción

¿Estabas sola? ¿Van a salir solas? ¿Llegaste sola? En singular o plural, en presente, pasado o futuro, pero siempre en femenino, se cuestiona la presencia de las mujeres en el espacio público sin la compañía del que parece ser el protector, salvavidas e incluso —como bien lo ironizamos en nuestra acción— el órgano-macho que impide que seamos violadas, manoseadas, piropeadas y, en definitiva, ultrajadas por ese mismo órgano-macho: el hombre y su pene.

“El pene-amuleto”, una intervención de la Colectiva Indefinida que presentamos a continuación, es una propuesta que invita a reflexionar sobre las condiciones de libertad de nosotras, cuerpos femeninos o feminizados, para circular en los espacios que habitamos. Esta acción invita enfáticamente a cuestionar nuestra postura frente al acto de violación contra las mujeres, ese acto que se naturaliza y se

legítima, justificando al violador al no aceptar que una mujer o varias mujeres puedan moverse en el espacio público sin un macho.



Figura 17. Colectiva Indefinida, *Fotografía digital*, Bogotá, 2016.

La Colectiva Indefinida

Múltiples caminos construyéndose bajo nuestros pasos, construyendo esos mismos pasos, diversas dimensiones jugando universos, una metamorfosis indefinida pasando de géneros a subgéneros y a transgéneros, de clítoris a obras de arte, de ovarios a exposiciones, de calles a cerebros, de conferencias a tambores, a festivales, a juegos, a fiestas, al cuerpo entero en movimiento. Piel entre pieles protestando, creando y aprendiendo.²⁵

Somos colombianas de nacimiento, pero nuestro encuentro se realiza en París, un espacio que no nos es propio, con el que no compartimos los mismos códigos sociales, pero que, por lo mismo, nos impulsa a explorar de dónde venimos, nuestros referentes culturales y a nosotras mismas en tanto seres críticas, innovadoras y creativas. Ante ello, vemos la libertad de experimentar y reconfigurar nuestra

²⁵ De esto hace parte la manifiesta de la Colectiva Indefinida en un escrito de presentación escrito a varias manos que ha sido publicado anteriormente en la revista digital *ReveLA* (Realidades y visiones sobre América Latina), número 1, junio, Viena, Austria, 2014, p.12. Recuperado de <https://issuu.com/revistarevela>

cultura latinoamericana, la cual recreamos en nuestro propio actuar y, en este sentido, nuestra referencia a América Latina no es geográfica, sino que es extensible y múltiple.

Algunas veces somos menos, algunas veces somos más. Para cada acción que realizamos nos encontramos con más gente confabuladora. Creo, ahora que lo pienso, que el calificativo “indefinida” de nuestra colectiva puede aplicarse, entre otras cosas, a la vaguedad en términos numéricos de los cuerpos que la componen y la movilizan. Sin embargo, desde un comienzo, lo que ese calificativo ha traducido para nosotras es una postura de rechazo a identidades fijas, a sistemas y a categorías inflexibles. Nos orientamos a construir pensamientos y acciones que rompan configuraciones petrificadas para que la vida circule.

Nos conocimos formando parte de la migración colombiana de estudiantes en Francia concentrada en la Universidad de París 8. Desde nuestras situaciones, hemos experimentado las desventajas de ser inmigrantes en Francia y, al mismo tiempo, somos conscientes de los privilegios que tenemos como estudiantes frente a otras colectividades inmigrantes. Algunas hemos venido con becas, otras hemos tenido que trabajar al mismo tiempo que estudiamos. Aunque uno de nuestros espacios comunes sea la universidad, nuestras relaciones no se han construido específicamente allí (y con esto no niego la influencia del ámbito universitario en nuestras vidas).

Al contrario, creo que una necesidad de salir de la academia ha consolidado nuestros encuentros; esto desde una perspectiva crítica frente a la institución que monopoliza lo que se entiende por conocimiento, pero también, desde una necesidad física de encontrar espacios propios donde comunicarnos fluidamente y compartir experiencias que nos permitan sentir un apoyo para desde allí apropiarnos de nuestra cotidianidad y de la construcción de nosotras mismas.

Una vez encontrado ese apoyo, nos damos cuenta de que muchas de nuestras experiencias y nuestros sentimientos no son aislados. Al contrario, son comunes nuestras ganas de hacer algo que nos permita participar en la construcción de nuestros contextos. Una vez encontrado ese apoyo, nos sentimos más capaces de activar, de no quedarnos calladas, de interferir, de protestar. Soñamos, entonces,

con intervenir los espacios públicos para interrogar práctica y colectivamente la sociedad que nos rodea.

Personalmente (y subrayo que hablo ahora por mí misma y no por mis compañeras indefinidas), a mí me hizo falta alejarme de Bogotá y de Colombia para encontrarme en colectividad, entre cercanías afectivas y horizontales con quien activar prácticamente mis capacidades de intervención crítica y política en el ámbito público y el transcurrir de las cotidianidades. Salí de una soledad crítica, individualista, para encontrarme en la diáspora, en una colectividad afectiva de activismo crítico y práctico.

Varios factores influyen en la posibilidad de este encuentro y, más que el salir de Colombia, fue importante la oportunidad de politizarnos entre amistades, entre encuentros afectivos horizontales que propician los espacios para dialogar y compartir de ideas y saberes. Si hubiera encontrado estas condiciones en el ámbito activista bogotano, como algunas de mis compañeras, mis experiencias serían diferentes. Pero no es lo mismo cuando lo que encuentras son egos prepotentes con necesidad de imponer un poder sobre ti, cuando se reproducen jerarquías y dinámicas de poder que supuestamente buscan transformar, cuando en lugar de apoyo, encuentras miradas evaluadoras que califican según una capacidad de supuesto liderazgo construida desde la imposición de una palabra que no escucha. Imposible comenzar así, sobre todo cuando se es una mujer, tímida y se tienen grandes dificultades para hablar en público.

En mi manera de vivir el mundo, en la construcción de mi personalidad, la dominación patriarcal influye. A mí, particularmente, la toma de la palabra se me hacía impracticable. Decir lo que pienso, actuar como quiero, sin mecánicamente querer agradar o buscar el consentimiento ajeno, me era difícil. Sin embargo, ese tipo de sociabilidad impuesta me molestaba y, para evitarla, encontraba encantadora la soledad. En soledad podía abandonar esos códigos sociales. Encerrarme en mí misma, desconfiar, mantener relaciones superficiales con otras, expresarme en privado: sentir, hablar, escribir, llorar, emputarme, masturbarme, cagarme de la risa, pedorrearme, eructar en privado y sin hacer mucho ruido porque de pronto opacamos los pedos y los eructos del vecino... Todo en la intimidad y que nadie se dé cuenta.

¡Y quién dice que las luchas feministas ya no tienen sentido, cuando el espacio privado no ha dejado de estar marcado como femenino! No puedo evitar, además, pensar en la imagen de un macho pedante que te escanea con la mirada cuando hablo de esa parte del escenario militante con la que me encontré en Bogotá, pero que existe también en París y en muchas otras partes del mundo.

Las veces que me acerqué tímidamente a grupos militantes parisinos no me sentí lo suficientemente cómoda como para participar activamente allí o adherir a sus planteamientos. Seguramente hay grupos abiertos y acogedores, pero no puedo negar que el tener un acento no francés y una nacionalidad “tercermundista” pesa socialmente, y ésta es una experiencia compartida con muchas compañeras. Esto confirma que más que un cambio de posición geográfica, lo que propició la formación de la Colectiva Indefinida fueron los lazos afectivos a través de los cuales quisimos accionar maneras diferentes de hacer política. Claro, esos lazos se crearon en el ambiente específico de la migración, y éste crea condiciones, necesidades, afinidades y cercanías particulares.

En Francia mi timidez continúa y la toma de la palabra no se hace más fácil cuando hay que hablar en un lenguaje inapropiable²⁶ en un espacio en donde persiste la dominación machista, racista, clasista y xenofóbica. Sin embargo, hay algo que cambia: el peso de la cultura que me ha creado, de su lenguaje, de sus significados, se aligera. Esto hace que se alteren mis prejuicios, mis miedos, mis dispositivos de defensa, mis perspectivas. Si los códigos sociales antes me parecían incómodos y algo absurdos, los conocía; ahora no comprendo nada, los códigos franceses me parecen todavía más incomprensibles y el lenguaje francés, que se siente como herramienta de poder y dominación, no facilita las cosas.

El sentimiento de no estar ni allá ni acá, de estar entre límites, de transitar constantemente entre unas culturas y otras, entre unas identidades y otras, invade mi cuerpo, mi existencia. Hay momentos

²⁶ Digo *inapropiable* porque, según mi experiencia y mis conversaciones con otras personas migrantes racializadas en París, el lenguaje francés suele ser experimentado por las personas no francesas como una herramienta de opresión y de discriminación con la que no se nos deja de recordar que somos lo *otro*, que esta cultura hegemónica nos es inaccesible.

en que siento que, para dar un solo paso, tengo que traducir la realidad, como si toda manera de vivirla necesitara pasar previamente por un proceso de traducción (¿solicitud de la legitimación del lenguaje, del consentimiento social expresado en este o necesidad de verificación constante de significados?). Se hacen necesarios los espacios y las relaciones que me permitan vivir antes de traducir.

Ese espacio lo encontré entre las chicas con las que más adelante formaríamos la Colectiva Indefinida. Allí me di cuenta de que aquella exigencia de traducción no se reducía a mi experiencia como extranjera en Francia, sino que, aunque de manera diferente, también era impuesta en Colombia a través de los códigos sociales obligatorios que, entre otras cosas, implican la heteronormatividad, la maternidad obligatoria, una concepción específica de lo que es la feminidad, el tener que agradar y dar placer a otros, etcétera.

Aquí hallo un punto en común con que dejo mi voz individual para unirme a una voz indefinida de la colectiva: y es que la colectividad politizada creada desde la amistad nos ha permitido tener la libertad de reapropiarnos, de reconstruir y de jugar constantemente con nuestras identidades. Pues, al igual que nuestros contextos, nuestras cuerpas se convierten en territorios a descolonizar, en materia de experimentación y en sujetos de acción. Así, la experiencia del viaje, de la transición, de la no-instalación se convierten desde allí en afirmación creativa.

Las dimensiones en que juega nuestra colectiva son varias y, como las capas que crean la superficie en la que nos movemos, buscan estar siempre entrelazadas y presentes en nuestras manifestaciones. Esta superficie es la de las relaciones de poder de nuestras sociedades, que crean, afirman y reproducen dinámicas de dominación. Entre las líneas que tejen una tal superficie, nosotras nos movemos explorando conexiones, intentando hacer nuevos enlaces o señalando tramos olvidados. Entre estas líneas contamos con las prácticas de poder y de emancipación que atraviesan las problemáticas de género, raza, clase, edad, primer y tercer mundo, y otros sistemas de clasificación.

Igualmente, tenemos en cuenta los lugares de concentración de estas prácticas: contextos académicos, callejeros y de redes digitales. Tales problemáticas nos llevan a explorar los hilos que se tejen en nuestras acciones cotidianas, a pensar en nuevos modelos de educación,

en la influencia que el arte puede tener en la construcción de nuestras realidades y en la posibilidad de nuevas configuraciones de espacios rurales y urbanos.

Nuestro proyecto se concibe como un semillero de pensamientos transdisciplinarios unidos para convocar la reflexión y el cuestionamiento de discursos, roles y categorías, que contribuyen a la reproducción sistemática de dinámicas de dominación. Consideramos que en la actualidad es necesaria la participación activa y constante en la construcción de mundo, en la creación de alternativas de vida que superen discursos y prácticas de discriminación.

Ahora bien, al hablar de opresión y dominación debemos hablar de las relaciones sociales que las hacen posibles. Éstas tienden a responder a una lógica predominante de organización de la vida y de lo colectivo. Las relaciones de dominación y opresión que conocemos no son naturales, corresponden a unas condiciones históricas y podrían ser distintas. ¿Qué define a esta lógica predominante? Una respuesta nos lleva a pensar en el capitalismo, la colonialidad y la occidentalización. Estos elementos se convierten en la gramática con que construimos nuestras relaciones cotidianas. Por ello, si queremos cuestionar la opresión estructural de este sistema, necesitamos identificar sus dinámicas.

El capitalismo divide el trabajo a partir de la imbricación de un sistema de clasificación y jerarquización de la naturaleza y de los cuerpos humanos. La naturaleza pasa a ser vista en función de lo humano, como un medio a su servicio y, a su vez, lo humano se clasifica jerárquicamente, según la división del trabajo más apropiada a la producción de capital para aquellos que están en la cima de la jerarquía.

Una concepción clásica del sistema capitalista nos lleva a pensar en la división entre burguesía y proletariado. Sin embargo, hay una multiplicidad de modos de dominación y de reproducción de relaciones de poder en nuestras sociedades y cotidianidades. Parte de estos modos tienen su génesis en la relación de fuerzas colonizadores-colonizados. La mundialización no sólo implica intercambios desiguales económicos y materiales, también implica una occidentalización de horizontes de sentido.

La jerarquización de este sistema se extiende a la imbricación entre la raza y el sexo como codificación de lo humano. Nuestra colec-

tiva intenta formular nuevos horizontes de transformación creando y recreándonos más allá de los límites existentes. Ir contra la exclusión y la dominación en nuestra sociedad implica actos concretos de descolonización, no como acto nostálgico de volver a un supuesto mundo mejor, previo a la mundialización del capitalismo moderno colonial, sino como actos encaminados a hacer visibles y así alterables las relaciones sociales que reproducen este sistema.

En el proceso de concretización de nuestra colectiva hemos encontrado medios de expresión que nos han permitido tener una dinámica creativa. Actuamos a través de expresiones artísticas textuales, musicales, poéticas, plásticas, performativas, entre otras, con el fin de abrir posibilidades transformadoras de diálogos y de rupturas entre la multiplicidad de perspectivas que caracterizan la complejidad humana. Nuestras acciones buscan crear un umbral que nos de la libertad de cuestionar y dialogar con categorías institucionalizadas, y al re-interpretarnos como personas creadoras, nos permitimos construir realidades que pasan por el ejercicio consciente de no reproducir el mismo sistema que cuestionamos.

Para evitar la imposición de definiciones y de categorías cerradas y unívocas, convocamos a replantear, a cuestionar, a desconfigurar las acciones y el pensamiento producidos a través de la clasificación de nuestro ser en el mundo. Nuestra colectiva pretende construir un espacio de intercambio, de articulación de luchas y esfuerzos, de construcción colectiva, de formación y denuncia, en torno a los retos y a las experiencias de diferentes luchas sociales. De esta manera, queremos impulsar también la generación de redes y de solidaridades.

A partir de nuestro objetivo principal, visibilizar y cuestionar prácticas de poder y de dominación, hemos precisado cuatro ejes temáticos estratégicos: 1) estudios sobre la imbricación entre género, raza y clase; 2) arte y política; 3) educación, y 4) análisis de coyuntura sobre Colombia. Por medio de la organización de festivales, de puestas en escena y de intervenciones en el espacio público, queremos generar lugares de encuentros múltiples alrededor de estas temáticas, cuya división a la hora de la puesta en práctica no está tan marcada.

De manera concreta, los medios de expresión con los que más hemos trabajado hasta ahora son la percusión y la puesta en escena

al estilo de una *performance*. Ambas prácticas nos permiten vivirlas como procesos continuos de formación y tránsitos fronterizos, no como prácticas ya perfeccionadas a las que tenemos acceso con algún tipo de experticia comprobada.

A través de la percusión, nos hacemos escuchar superando barreras lingüísticas, xenofóbicas y sexistas, y transitamos múltiples culturas, acercándonos a nuestras raíces africanas y sus influencias en nuestra América. La *performance*, como campo de difícil definición que entrecruza los límites de varias disciplinas, desafía toda identidad fija, lo que coincide con nuestra búsqueda y nuestras ideas.

Guillermo Gómez-Peña escribe en su artículo “En defensa del arte del *performance*” que éste es una zona fronteriza donde la distancia entre “el yo y el otro, el arte y la vida, se hace borrosa e inespecífica”. Una zona así invita a la afirmación del tránsito constante. El autor dice además que “quizá la meta última del *performance*, especialmente si eres mujer, gay o persona de “color”, es descolonizar nuestros cuerpos y hacer evidentes estos mecanismos descolonizadores ante el público, con la esperanza de que ellos se inspiren y hagan lo mismo por su cuenta” (2012: 498). La *performance* nos invita así a la experimentación, politización y repolitización de nuestros propios cuerpos.

Algunas acciones

Una de nuestras acciones, por ejemplo, se realizó para participar en el festival *Mœurs Attaque* 2014, organizado por la Collective Féministe de París 8. En el marco de una conferencia, tres mujeres fueron invitadas a exponer su punto de vista sobre el estatus de las mujeres en nuestra sociedad. En el programa del festival, nuestra intervención se encontraba bajo el nombre *La femme dans le discours ? Des femmes percées* (lo que en español decidimos traducir como “Mujeres perforadas por el discurso”) y, al lado, se podía leer entre paréntesis *fausse conférence* (falsa conferencia).

La supuesta conferencia comenzaba con un registro de voces femeninas y masculinas que se repetían hasta que su género se hacía indistinguible. Las voces pronunciaban las siguientes palabras: *femme* (mujer), *homme* (hombre). Al mismo tiempo, las expositoras, ya sen-

tadas en nuestros respectivos puestos, repetíamos un patrón mímico en el que sucesivamente, con las manos, nos tapábamos los ojos, la boca y los oídos. Enseguida, comenzaba la conferencia.

La mediadora daba inicio al ritual académico de introducción y presentación de las invitadas. En éste, nada era neutro, se trataba de una presentación bastante parcial. Mientras las referencias a las dos primeras conferencistas eran alabanzas y elevaciones de egos, la mediadora ni se acordaba del nombre de la tercera.

La primera expositora comenzaba, entonces, su monólogo, intitulado “La mujer: fundamento de la sociedad”. Se trataba de un discurso típicamente machista, antifeminista, que enaltecía el rol de la mujer en la familia patriarcal. La segunda conferencia se llamaba “Liberación de la mujer en diez pasos”. Ésta pronunciaba el discurso de un feminismo esencialista de una élite social, económica y racial. El tercer discurso, llamado “Otra más: la palabra de una mujer *de otra parte*”, nunca llega a pronunciarse, no hay tiempo para escucharlo y tampoco hay interés.

Los dos primeros discursos fueron saboteados por imágenes paródicas que se colaban entre las diapositivas que exponían las ideas centrales de cada exposición. Para el último no-discurso, una sola diapositiva nos dejaba vislumbrar la tercera posición. Sobre la pantalla negra, múltiples preguntas comienzan a surgir. Entre éstas, podíamos leer los siguientes interrogantes: “¿las voces que no son las tuyas, son también válidas?”, “¿por qué su experiencia tendría un carácter especialmente universal?”, “¿por qué quieren tomar nuestra palabra, nuestra posibilidad de crear y de pensar?” y “¿por qué, en vez de hablar en nuestro lugar, no hablamos juntos?”.

Se trataba de preguntas que cuestionaban los prejuicios y las categorías cerradas anunciadas por las dos primeras conferencias. Los discursos y sus diferencias hacían eco a los gestos y a las imágenes puestas en escena y, en su conjunto, se generaba una crítica a las tendencias académicas a fijar la vida en categorías herméticas ignorando el diálogo con todo lo que no entra en ellas, así como la construcción plural y siempre en obra del mundo.

Para finalizar el evento, la mediadora, después de silenciar el tercer discurso, cierra el ritual con los debidos agradecimientos a las personas que nos apoyaron, dejando colar todavía un poco más

de parodia al alargarse en su gratitud a instituciones universitarias inexistentes. La acción termina en torno a un café, con el intercambio de impresiones e ideas entre las personas presentes.

En general, recibimos buenos comentarios y se generaron conversaciones interesantes, pues todo se realizó en un medio “seguro”, donde la mayoría de personas simpatizaba con las críticas expuestas o, por lo menos, estaba dispuesta a escuchar y dialogar. Esto puede indicar una suerte de límite para el alcance de la acción, pues tal vez se hubiera generado más debate en un espacio más hostil. Sin embargo, teniendo en cuenta que ésta fue una de nuestras primeras intervenciones en público como Colectiva Indefinida, creo que el contexto dado fue propicio en ese momento.

Otra de las acciones que realizamos como colectiva fue para el evento “Todos con Chile”, organizado por la comunidad chilena en Francia. Se trataba de una fiesta de solidaridad por los damnificados del temblor del 1° de abril de 2014 que sacudió la ciudad de Iquique y de los incendios que tuvieron lugar el 12 de abril del mismo año en Valparaíso.

Para esta ocasión, acompañamos poemas con el golpe de tambores africanos e iniciamos la intervención compartiendo el video del poema “Me gritaron negra” de Victoria Santa Cruz. Los poemas que recitamos los escogimos queriendo visibilizar creaciones generalmente invisibilizadas por parámetros elitistas de consumo. Quisimos recuperar voces de mujeres poetas poco consideradas por el mercado cultural, cuyo desconocimiento suele coincidir con una discriminación construida desde el empalme de diversos sistemas de clasificación jerárquica. Leímos, por ejemplo, algunos poemas de la *Antología de mujeres poetas afrocolombianas* (Ocampo y Cuesta). Entre éstos, dos de Nena Cantillo Atuesta intitulados “Retrospectiva” y “¡Chiquita!”.

¡Se le tiene el pene-amuleto!

Sin que nuestro objetivo el sea describir una a una las intervenciones que la colectiva ha realizado y teniendo en cuenta el contexto de este artículo, puede ser más interesante concentrar nuestra atención

sobre la última acción que hemos realizado. Al estilo de estampillas religiosas, hemos creado el pene-amuleto:²⁷

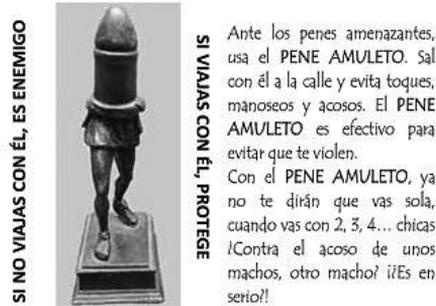


Figura 18. Colectiva Indefinida. *Diseño del pene-amuleto*, Bogotá, 2016.

El 22 de febrero de 2016 desaparecieron en Montañita, Ecuador, María José Conie y Marina Menegazzo, dos argentinas que estaban de paseo. La noticia fue bastante difundida por los medios de comunicación en toda América Latina y generó un gran debate en torno a la culpabilización de las víctimas de la violencia de género. Puede ser que este caso se mediatizara más que el millar de otros casos del mismo estilo por cuestiones de conveniencia política o de posiciones económicas, lo cierto es que visibilizó un problema latente que atraviesa a todas las poblaciones. Tanto por parte de los medios de comunicación, como de algunos representantes oficiales de Ecuador, se conocieron reacciones según las cuales la causa de una violación no es, sorprendentemente, un violador. Estas reacciones dejan ver cuán enraizada está en nuestras sociedades la cultura de la violación y, por más de que aquellas fueron fuertemente criticadas, no dejamos de encontrar en nuestras cotidianidades actitudes que reproducen y refuerzan esa cultura. ¿No te han dicho alguna vez: “¡vas a salir sola!”, “¿están solas?” o “¡a esta hora sola por la calle!”?

²⁷ La imagen utilizada para el amuleto es una estatuilla galo-romana de bronce de Priapo o Genius descubierta en el norte de Francia. Recuperado de http://www.abc.es/cultura/abci-priapo-dios-maldito-falo-gigante-adoraba-poblacion-rural-201606190434_noticia.html

El espacio público parece seguir representando un peligro para los cuerpos femeninos y, aún más, ese peligro se expresa como una suerte de interdicción. Así, si salimos o viajamos “solas”, recibiremos el castigo que estábamos buscando por desobedientes. Ese castigo, además de la violación, del acoso, del manoseo, del escaneo, consiste también, en aparecer como sospechosas frente a las interrogaciones sociales del tipo: ¿cómo iba vestida?, ¿qué buscaba por ahí y a esas horas sola?, ¿cuánto había bebido?, etcétera. Mejor dicho: “¡Quédese en la casita, juiciosita y, si sale, que no sea más que a la esquina y llegue tempranito! No beba nada y mejor ni coma porque engorda”. Pero el problema va más allá, pues aún limitadas al espacio privado, en éste también somos violentadas.

Pues bien, en julio de 2016, con unas compañeras, nos fuimos de “insumisas” a viajar “solas” unos días por el departamento de Bolívar, al norte de Colombia; excepto que no íbamos solas, pues éramos tres, y no lo hicimos con la intención deliberada de rebeldía. Viajamos por el placer de reencontrarnos en el territorio colombiano para, de paso, conocer algunos proyectos ligados a la percusión, con los cuales podríamos establecer redes y compartir saberes más adelante.

Durante nuestro viaje no faltó la manifestación de aquellas frases ligadas a la vulnerabilidad que representa nuestra identificación social como mujeres. Fuimos advertidas varias veces de no hacer esto o lo otro estando “solas”. Pero es que, de por sí, casi mecánicamente, entre nosotras mismas nos cuidamos, tomamos prevenciones constantemente y solemos hacernos advertencias frente a peligros que hemos incorporado desde que nacimos, por nuestra formación social como mujeres. Y, aun así, somos violentadas.

Tuvimos varias conversaciones al respecto y, como lo que pasó en Montañita era reciente, no podíamos evitar tenerlo en cuenta. Llegamos a la conclusión de que cuando no hay un hombre con pene entre mujeres, la estructura social, construida desde una mirada patriarcal, nos ve “solas”, y nos hace vulnerables a violaciones y otras agresiones. Con la finalidad de cuestionar la naturalización de esa mirada, empezamos a crear el pene-amuleto: paródicamente, si lo que hace falta es un pene, carguemos con uno, en un collar para estar siempre “protegidas”.

Lo paradójico es que ese pene, que supuestamente nos protege, es el mismo que representa una amenaza cuando no hay un hombre que nos acompaña. Esto lo plasmamos en el amuleto con las frases que acompañan la imagen: “Si no viajas con él, es enemigo. Si viajas con él, protege”. Y es que parece que no sólo se nos impele a confinarnos en el espacio privado, sino que además somos objetos de propiedad privada. Porque más que la compañía de un hombre, lo que no tenemos cuando estamos entre mujeres es un dueño que nos marque y nos orine. Entonces, cualquier otro meón se cree con el derecho de venir a orinarnos como si fuéramos postes.

Como mujeres viajando o, simplemente, exponiéndonos al espacio público no somos reconocidas como personas. Nadia Setti, en el siguiente capítulo, de este libro, y siguiendo una lectura de Hannah Arendt y de Francoise Collin, dice que el derecho a ser reconocidos como alguien es el privilegio de aquellos que pueden mostrar su capacidad de habla y de acción. Este privilegio hace parte del carácter político del ser humano y, cuando es negado, se niega también el estatuto de humanidad. Cuando viajamos entre nosotras o individualmente, nuestro hablar y nuestras acciones se ven limitadas por el hecho de tener un cuerpo feminizado. Hay un montón de espacios a los que no debemos ir, un montón de cosas que no debemos hacer y un montón de conversaciones que no debemos tener para no “ponernos” en peligro.

Ahora bien, Setti no está hablando específicamente de la experiencia de las mujeres, sino de las migrantes. Y es que aquella negación del estatuto de humanidad se expresa en diferentes niveles: se puede hacer más fuerte cuando la feminización del cuerpo se ensambla, por ejemplo, con la racialización o cuando no sólo el habla se ve limitada y sin valor, sino que, además, nuestro lenguaje es diferente al utilizado en el lugar en donde nos encontramos.

Sin embargo, a través de la performance, adoptamos esa palabra, usurpamos ese privilegio y politizamos conscientemente nuestros cuerpos. El pene-amuleto puede presentarse como un “objeto en tránsito”, tal como lo piensa Setti, un objeto viajante que puede resignificar o dar testimonio de posibles acciones de rebeldía antipatriacal y de afirmación creativa de nuestras identidades trastocadas.



Figura 19. Colectiva Indefinida. *Fotograma tomado del registro de la acción (1), Bogotá, 2016.*

Nuestras ideas de intervención las concretizamos una vez estando en Bogotá, con la colaboración y las ganas de más compañeros conspiradores. A partir de allí surgieron muchas ideas para hacer intervenciones en los espacios públicos y entregar amuletos a los transeúntes. Sin embargo, se trataba de una acción un poco espontánea y, sin mucho tiempo de preparación, debíamos optar por algo no muy complicado. En menos de una semana, ya estábamos en el centro de Bogotá con los amuletos impresos, haciendo los collares a mano, para intervenir, unas horas más tarde, en un espacio que todavía no teníamos muy claro y con una idea bastante vaga de cómo haríamos la entrega.

El contexto detona la acción: viernes 5 de agosto 2016, 8:13 pm

Decidimos ir a la plaza del Chorro de Quevedo, una plaza céntrica y turística de Bogotá, lugar de encuentro sobre todo de estudiantes y personas extranjeras que buscan una noche de esparcimiento. Los viernes en la noche, la plaza suele llenarse y reunir a jóvenes, artistas, artesanos, habitantes de la calle, cuenteros, residentes de la zona, personas que se autoidentifican con distintos géneros musicales, et-

cétera. Elegimos este lugar para hacer la acción porque nos permitía encontrar personas diversas. Entre la cantidad de grupos de personas que ocupaban la plaza, encontramos un espacio libre, más o menos central, desde el cual comenzar la intervención. Éramos unas diez personas, nos pusimos en círculo, de pie y mirando hacia el exterior. Hicimos bulla para llamar la atención. Una vez obtenida, las que nos identificamos en ese momento como mujeres en el grupo, gritamos: “¡¿Es por cómo nos vestimos?!”, “¡¿Es por cuánto bebimos?!”, “¡¿Es porque caminamos solas?!”, “¡¿Es por la calle oscura?!”. Y luego, gritamos todos, todas: “¡La causa de una violación es siempre un violador!”, “¡¿Usted legitima la cultura de la violación?!”.²⁸

Entonces, nos fuimos de dos en dos a repartir amuletos.

No teníamos claro lo que podía detonar el pene-amuleto. De hecho, quienes estábamos conspirando teníamos diferentes formas de entender la acción. Podríamos decir que ésta no inicia exactamente, en el momento en que nos disponemos en círculo en la plaza, sino antes, desde el momento en el que un grupo de personas nos reunimos, un tanto desprevenidas y, de manera espontánea, empezamos a apropiarnos y significar la acción. El pene-amuleto empieza a mostrarse como un vínculo de pensamientos y sentires que confluyen en un acto nacido de una realidad a la cual, generalmente, se prefiere ignorar.

El pene-amuleto rompe con la cotidianidad

Estando sobre la plaza, la acción hace emerger en nosotros una adrenalina propia de cuerpos que se exponen al contexto, haciendo latente su propia vulnerabilidad. A pesar de tal adrenalina o, tal vez, gracias a ella, intentamos romper barreras sociales detonando todo lo que un objeto estético puede transmitir al ser accionado. Con la intención de acercarnos a las personas y entregar los penes amuletos, pero sin predecir las reacciones que este objeto podía producir, nos encontramos provocando una suerte de ritual.

²⁸ Estas frases fueron construidas con base en un video que circulaba por las redes sociales, realizado por Terceravía, “No es No”. Recuperado en <http://terceravia.mx>

Llamamos a esto ritual porque implica una serie de acciones que se diferencian de aquellas ordinarias, nos sacan de la cotidianidad y toman un significado simbólico. La realización y la entrega del pene-amuleto constituyen un acto de protección, pues la acción apunta a provocar una ruptura en la legitimación de las violencias contra las mujeres. Julia Antivilo expone que “los rituales son formas de pensamiento y acción que históricamente han ayudado a la gente a tomar control simbólico de procesos que difícilmente pueden modificar” o que “permiten que tengamos algún control sobre lo que pasa en nuestras vidas” (2015: 158).

El pene-amuleto puede presentarse como una paródica promesa de felicidad (o por lo menos de protección), como un objeto feliz (*happy object*), en términos de Sara Ahmed. Al hablar de objetos, esta autora no se refiere sólo a las cosas materiales: un objeto puede ser una experiencia, una práctica, un valor, etcétera. Según ella, nos alejamos de o nos acercamos a los objetos según como éstos nos afectan. Un objeto feliz es aquel que relacionamos con un afecto feliz, placentero. Este objeto se nos presenta como una promesa de felicidad.

Ahora bien, la proximidad de algunos objetos con un afecto suele mantenerse y comunicarse a través del hábito. Se genera así lo que Ahmed llama una causalidad anticipatoria: cuando los objetos adquieren su valor a través de experiencias que no son las de una misma, se anticipa el afecto que aquellos generan. Así, la causa de la felicidad puede ser atribuida a ciertos objetos a través de atavismos. Es así como estos objetos circulan como bienes sociales en nuestra comunidad. Unos de los ejemplos que utiliza la autora para ilustrar lo anterior es el matrimonio y la familia patriarcal. En las sociedades occidentales y occidentalizadas, tener marido e hijos, papá y mamá, es transmitido como promesa de felicidad.

Sin embargo, hay gente que no es afectada positivamente por tales objetos. Ahmed dice que las personas que sienten placer por éstos están alineadas (*aligned*) con la dirección afectiva de la comunidad. Al contrario, las personas que no experimentamos placer ante ellos devenimos personas alienadas, alienígenas, extranjeras o, lo que la autora llama, *affect aliens* (2010: 37).



Figura 20. Colectiva Indefinida. *Fotograma tomado del registro de la acción (2)*, Bogotá, 2016.

Friedrich Nietzsche nos enseña que una causa suele adjudicarsele a un evento después de que el evento ha pasado. La causa de un afecto es adjudicada retrospectivamente, dependiendo de las experiencias, del contexto y de la historia de las personas afectadas. Esto indica que el objeto como tal no es la causa única y necesaria de un afecto determinado. Ahmed señala que, a través de esta concepción de causalidad retrospectiva, Nietzsche nos permite liberar ese enlace entre un objeto y un afecto (2010: 40).

El pene-amuleto hace referencia a un objeto que es símbolo de poder y de placer en una sociedad patriarcal. Lo repartimos como promesa de un afecto positivo; en este caso, de protección. Seguimos así la línea afectiva de nuestra comunidad a través de la repetición de un vínculo entre un objeto y un afecto. Sin embargo, nuestra repetición tiene la característica de la parodia.

Con base en el pensamiento de Judith Butler, las repeticiones, al no ser copias idénticas, tienen un potencial de descarrilamiento crítico de esa línea afectiva, valorativa, de la que Ahmed nos habla. En este caso, la parodia nos ayuda a efectuar ese descarrilamiento. A través de la repetición paródica buscamos generar una ruptura entre ese objeto y su valor dado, por lo que la ruptura la hacemos casi literalmente: castración. Si tenemos que andar con un pene protector para que no nos orinen, no necesitamos al macho dominante que viene con él. Para eso, basta un pene colgante, un dildo, un arnés u otra cosa.

Esa desviación de la repetición se percibe, también, en algunas reacciones de las personas a las que les ofrecimos el pene-amuleto. Ante la proximidad de este objeto descarrilado, fueron sobre todo aquellos que seguían la línea afectiva dominante los que reaccionaron de manera

negativa (y escribo bien *aquellos*, en masculino, porque fueron todos hombres). Si algunas personas parecían desconcertadas, otras se reían y otras conversaban con nosotros para expresar su empatía. No faltó el que nos trató de “feminazis” y nos acusó de demonizar el pene. Este último tipo de reacción vino de los machitos que sintieron amenazados los privilegios de su corporalidad y la linealidad de sus afectos.

Nos encontramos con personas que en su mayoría naturalizaban y legitimaban el acto de violación sexual hacia las mujeres, pero a medida de que entablamos y profundizamos en el diálogo, se manifestaban cambios en el discurso arraigado y emanaba espontáneamente un efecto resignificador. Hubo ocasiones en que, si bien no prolongamos el diálogo hacia la búsqueda de un acuerdo, sembramos el debate entre las personas de los grupos a las que nos dirigíamos. Entonces, como dejando allí la manzana de la discordia, nos encaminábamos hacia otras personas para continuar la distribución de amuletos. Esto demostraba la incidencia de nuestra intervención.



Figura 21. Colectiva Indefinida. *Fotograma tomado del registro de la acción (3)*, Bogotá, 2016.

Las reacciones de las personas que estuvieron entregando el pene-amuleto con nosotras manifestaron, por su parte, posturas de apropiación de la acción que permitieron enriquecerla, así como una confianza en el poder de transgresión del amuleto. Reencontrarnos

después de accionar el objeto evidenció nueva adrenalina, nuevas reflexiones y nuevos sentimientos cargados de confianza por la acción detonada y por su impacto tanto en las personas que abordamos, como en nosotros mismos.

Al poner en común nuestras experiencias repartiendo el pene-amuleto, notamos que en su mayoría fueron los hombres presentes en la plaza los que tomaron la palabra para entablar diálogo con nosotros. Una vez más, el espacio público se muestra como su territorio. Nos preguntamos entonces, cómo evitarlo en una próxima intervención, tal vez haya que crear estrategias de acercamiento que permitan romper con la naturalización de la monopolización masculina de la palabra.

En todo caso, quedamos con ganas de más. De hecho, se compartieron varias ideas para optimizar el amuleto estética y prácticamente. Me pareció impresionante sentir que en tan pocas horas se crearon fuertes vínculos entre las personas que participamos en la creación de la acción, pues muchas no nos conocíamos, nos veíamos por primera vez y, sin embargo, las ganas de activar e intervenir políticamente en nuestras cotidianidades nos unían afectivamente. Esto dio lugar a propuestas de continuación, buscaríamos otros lugares para detonar el pene-amuleto.

Viernes 16 de agosto, ruta K6 del Transmilenio, 7:49 pm

En Bogotá, como en muchas otras ciudades, el transporte masivo tiene una connotación fuertemente violenta que pasa por el roce, el escaneo y el morboseo hacia las mujeres. El contexto de un transporte masivo, por sus dinámicas de vulneración hacia los cuerpos femeninos y de cotidianidades de rápidas transiciones, representa un lugar contundente para accionar nuevamente el pene-amuleto. Por un lado, porque la repartición del mismo se mezcla con la práctica de la venta ambulante, muy común en este espacio; por otro, porque permite desestabilizar los tránsitos normales de los viajeros.

Iniciamos nuevamente llamando la atención. Nos ubicamos en el centro del bus y preguntamos en voz alta: “¿Estamos de acuerdo con la violación sexual hacia las mujeres?”. La gente, de manera colectiva, respondió inmediatamente: “¡¡¡Nooo!!!” Sin embargo, al disponernos

a entregar los pene-amuletos y establecer diálogos particulares, nos dimos cuenta de que esa respuesta fue de carácter automático y no reflexivo. El encuentro con parejas y personas solitarias evidenció una vez más la naturalización de la violación sexual hacia las mujeres.

No obstante, este contexto reveló otro tipo de reacciones vinculadas con el hecho de que nos encontrábamos en un espacio-tiempo menos seguro que el primero, pues si en la plaza, la gente se encontraba rodeada de su círculo social, en el bus, las personas están de paso y comúnmente van solas, por tanto, se sienten más vulnerables.

Las reacciones de la gente fueron variadas: desde la aprobación inmediata de nuestra acción hasta la reafirmación del acto violento como natural. Por un lado, algunas mujeres compartieron situaciones en las cuales han sido vulneradas; por tanto, se sentían identificadas con el sentido del pene-amuleto. Por otro lado, particularmente, un hombre joven manifestó en su reacción que la culpa de una violación hacia una mujer puede justificarse por el hecho de estar borracha. Sin embargo, mientras propiciábamos una mayor reflexión al hablar con él, su justificación iba perdiendo validez para él mismo y sus propias palabras terminaron por confrontarlo.

Otra de las reacciones de la noche fue la de una chica que estaba en la puerta y quien mostró, desde el principio, una confianza muy natural hacia la acción. Tuvimos la oportunidad de propiciar un diálogo con ella, al cual respondió con agradecimiento por atrevernos, en un mundo tan machista y soberbio, a realizar este tipo de acciones.

Viernes 16 de agosto, terminal de transportes, 10:43 pm

A la terminal de transportes, llegamos tres chicas dispuestas a abordar, en su mayoría, a mujeres “solas” a punto de viajar, es decir, a mujeres que viajan acompañadas por otras mujeres o que viajan, efectivamente, solas (lo que parece ser lo mismo en una sociedad patriarcal). Nuestra adrenalina y convicción estaba en altos niveles; era el lugar perfecto para hacer rotar al pene-amuleto. Sin embargo, lo primero que sentimos fue al equipo de seguridad con los ojos puestos sobre nosotras y sobre esos objetos extraños que llevábamos entre las manos y en nuestros cuellos. Decidimos entonces caminar hacia

las salas de espera. Gran sorpresa: no había mujeres “solas”, sólo mujeres con hombres.

Esta primera impresión fue muy importante, pues como se contaba al inicio de este texto, toda esta acción nace en uno de nuestros viajes. Al encontrarnos en esas primeras salas de espera a las que entramos, nos miramos e inmediatamente nos reconocimos como las tres viajeras “solitarias”, aquellas mujeres que viajamos sin la compañía de un hombre, esas que justamente no estaban allí esa noche.

Nos fue necesario continuar caminando hacia otros patios de espera para poder encontrar algunas mujeres que viajaran “solas”. Éstas, en la mayoría de los casos, estaban, de hecho, esperando a un hombre que estaba comprando algo de comer o estaba por llegar a “recogerla”. Este fenómeno resultó bastante significativo y se evidenció aún más a partir de un diálogo que tuvimos con una chica que esperaba un taxi. Ella nos manifestaba el miedo que le provocaba tomar sola este transporte, más que por un robo, por estar tan vulnerable a una violación.

En una ciudad como ésta y como muchas otras, a las mujeres suelen “recogernos”, más aún cuando anochece. Esto se presenta como una manifestación de cuidado y protección sobre las mujeres que da cuenta de las varias condiciones en las que somos agredidas como seres libres. He aquí de nuevo, brillando, la fuerza protectora del pene-amuleto: cargar la imagen de un pene colgado en el pecho para con ello, poder circular libremente por un mundo lleno de penes ávidos de violar.



Figura 22. Colectiva Indefinida. *Fotografía digital*, Bogotá, 2016.

Zygmunt Bauman en su texto *El arte de la vida: De la vida como obra de arte*, plantea que todos somos artistas de la vida, ya sea por propia elección o por imperativo social y, de cierta manera, he llegado a esto desde el accionar artístico. Allí siempre estuve buscando en la práctica una manera para que la vida lograra ser diferente a lo que socialmente se impone. Esa manera de ser diferente, entendida como forma, como tejido, configura una nueva conciencia sobre la estética: una estética que nos habla sobre las formas de relacionarnos, que nos plantea la reflexión y el cambio social de las estructuras que se quieren mostrar como únicas. Así, el arte actúa como un proceso que transforma la concepción del mundo, afectando a las personas de una u otra forma, como un acto de transgresión con nuestras propias vidas y con los demás.

El pene-amuleto es el accionar de una experiencia compartida, la cual activa y posibilita otras formas de relación y comprensión sobre la violencia sexual hacia las mujeres. Más que como una herramienta, el pene-amuleto se da como lugar de pensamiento, como posibilidad de apertura, como una danza de afectación mutua, donde todos nos encontramos desde lo particular, pero también desde lo común, en un accionar que deja de lado un yo único, para ser un yo corporal y social.

Justamente, la acción artística actúa en doble vía, implica la posibilidad del encuentro, de construir y crear nuevas formas de entender algo tanto desde lo particular como desde lo colectivo, no como dos dimensiones diferentes, sino complementarias. La entrega del pene-amuleto supone el brindar un regalo de protección a las personas, una acción de afecto que demuestra un interés por los otros y que, al mismo tiempo, tiene consecuencias en una misma, en la persona que reparte el amuleto. Es decir, en la medida que se cuida de los otros, se está cuidando de sí misma.

Aquí, la acción se reconoce como un modo para reflexionar, y la reflexión como un modo de accionar. Así se abren caminos para la autodeterminación, pues cuando vivimos una experiencia que nos permite preguntarnos por nosotros, por lo que queremos o por lo que vivimos, nos estamos autodeterminando. Contraria a la visión en la que el ser humano luce predeterminado, la autodeterminación puede entenderse como un acto político o como un acto de libertad creativa, según

Joseph Beuys. Esto nos reta a seguir interviniendo el espacio público con nuestras cuerpos, nos invita a pensar de formas alternativas las experiencias que vivimos a través de los sentidos y las relaciones de diálogo que asumimos. Esto implica nuevas formas de conocimiento que van más allá del lenguaje y de un posicionamiento que separa la razón del cuerpo.

Nos servimos creativamente de nuestras cotidianidades para expresarnos políticamente e intentar transformar opresiones en posibilidades de acción. La adrenalina en que tanto insistimos, esa emoción que nos invade cada vez que intervenimos el espacio público, se vuelve impulso de continuar y vínculo de colectividad. Porque esa emoción no es individual, al contrario, la hemos sentido, en el contexto de nuestras acciones, como un proceso que invita a la sororidad: “a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política cuerpo a cuerpo [...] para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión” (Lagarde, 2012: 543).

A través de la acción del pene-amuleto, particularmente, hemos percibido la solidaridad que se construye entre mujeres cuando hablamos de ciertas opresiones que, de maneras diferentes y a distintos niveles, nos son comunes. Desde la sororidad, podemos construir luchas contra los fenómenos de opresión que no se limitan a cuestiones de género, para desplegar de manera creativa nuevas posibilidades de existencia que rompan con las divisiones jerárquicas y las identidades impuestas.

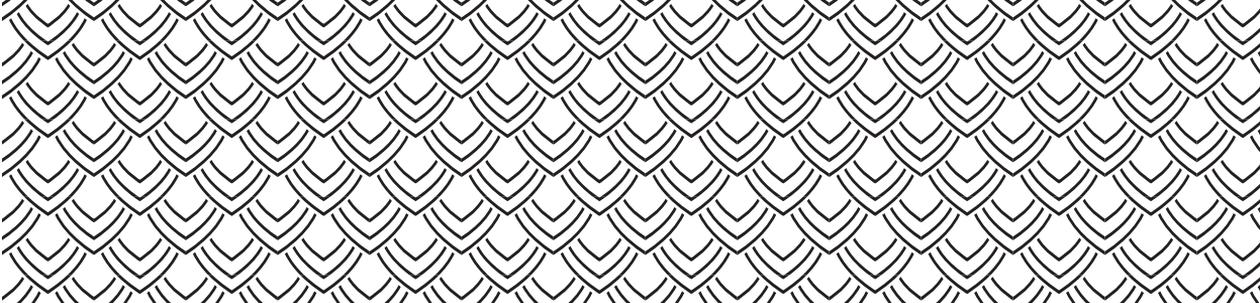
Conclusión

El pene-amuleto, una suerte de escapulario, desde su parodización plástica y religiosa, abre un debate que parece olvidado e irrelevante en las sociedades actuales, como lo es la naturalización del acto de violación hacia las mujeres. En este texto se desplegaron varias nociones, entre ellas, la noción de amuleto dentro de los estudios de género, el *happy object* (Ahmed, 2010), el acto de libertad creativa en el espacio público (Stachelhaus, 1990) y la parodia como herramienta para actuar desde el descarrilamiento (Butler, 2005).

Desde la repetición paródica buscamos generar una ruptura entre el objeto pene y su connotación social. El pene-amuleto también es pensado como un “objeto en tránsito”, como un objeto viajante que puede resignificar o dar testimonio de posibles acciones de rebeldía antipatriarcal y de afirmación creativa de nuestras identidades en constante tránsito.

Bibliografía

- AHMED, S. (2010). Happy objects. En *The Affect Theory Reader*, Melissa Gregg, Gregory J. Seigworth (eds.). Durham: Duke University Press, pp. 29-51.
- ANTIVILO, P. (2015). *Entre lo sagrado y lo profano se tejen rebeldías: Arte feminista latinoamericano*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- BAUMAN, Z. (2009). *El arte de la vida: De la vida como obra de arte*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, J. (2005). *Trouble dans le genre*. París: La Découverte.
- GÓMEZ-PEÑA, G. (2012) En defensa del arte del performance. En *Estudios avanzados del performance*, En Diana Taylor, Marcela Fuentes (coords.). México: Fondo de Cultura Económica, pp. 489-520.
- LAGARDE, M. (2012). *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*. México: Gobierno de la Ciudad de México/Instituto de las Mujeres del Distrito Federal.
- CUESTA G. y Ocampo A. (comps.) (2010). *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- STACHELHAUS, H. (1990) *Joseph Beuys*. Barcelona: Parsifal Ediciones.



Tópicos y temporalidades migrantes

NADIA SETTI

Las crónicas casi cotidianas de llegada y naufragio de las poblaciones migrantes en el Mediterráneo han atraído la atención del mundo globalizado (periódicos, redes sociales) desde hace más de diez años. Los términos *migrante*, *clandestino*, *refugiado*, se han vuelto permanentes tanto en los discursos públicos como en los programas de investigación y en las publicaciones especializadas en humanidades y ciencias sociales (filosofía, literatura, antropología, sociología).

En este artículo tratamos de extraer diferentes momentos de reflexión y tipos de escritura que nos sirvieron como hilo conductor: el pensamiento filosófico de Jacques Derrida, quien explora la pregunta sobre el extranjero y la noción de hospitalidad desde la epopeya de Homero y el pensamiento griego (Sócrates y Platón), pasando por la hospitalidad incondicional de Kant. También las numerosas narraciones autobiográficas o ficcionales que dieron voz a todos los personajes (masculinos o femeninos) errantes, exiliados, migrantes, clandestinos. El grito de Giusi Nicolini —alcaldesa de Lampedusa—, situado en anexo de este capítulo, debería resonar desde el principio para perseguirnos durante la lectura, sus palabras denuncian la situación precaria y desastrosa de aquellos que son rescatados, pero también evoca las voces de los rescatistas que se sienten abandonados por las autoridades del Estado italiano y de Europa.

Al buscar la voz *migrante* en los diccionarios (de francés, inglés e italiano), el primer significado que uno encuentra es el relativo a las aves que migran de un país a otro. Viene después el sentido relacionado con los trabajadores temporales (estacionales o de otras índoles). De esto, podemos inferir que el estatus temporal de los migrantes (aves o personas) es de carácter momentáneo, que tiene que ver con el tiempo que dura el viaje de un país a otro, pero también con el período de incertidumbre en que vive el migrante en la espera de su permiso de residencia, a menudo bajo el signo de la clandestinidad. Este tiempo de espera es también el de una hospitalidad que, por definición, no es definitiva y que raras veces es incondicional (Derrida, 1997).

Las fotografías más famosas de la inmigración de principios del siglo xx son las de los migrantes cargados con maletas, bultos y cestas, al momento de su llegada a Ellis Island. Estos objetos de viaje, huellas de su llegada a un país extranjero, son tanto objetos materiales y concretos de una historia de migrantes, como figuras y símbolos de una condición migrante, de un estado momentáneo y transitorio, cuyos signos dispersos encontramos en cuentos, novelas o testimonios iconográficos. Más recientemente, la serie de fotografías de Tarek Al-Ghoussein, *Untitled 2 (C Series)* instalada en la exposición *Scènes du Sud, Méditerranée orientale* (Escenas del sur, Mediterráneo oriental), en el museo de arte contemporáneo de Nîmes en 2008, muestra las diferentes fases del montaje/desmontaje de carpas en medio del desierto, donde el tiempo parece estar detenido en el faldón levantado de las carpas, suspenso en un antes/después indecible. Sin embargo, estas imágenes me parecen bastante significativas de la condición transitoria de los migrantes y de los objetos de migración. Asimismo, la escritura migrante revela la ambivalencia de los sujetos temporales y transitorios, divididos entre memoria y percepción del presente aquí y ahora.

Amnesia e hipermnesia, como dicen Derrida (1996) y Kristeva (1988) con palabras diferentes, son las condiciones a veces patológicas del exilio y de la migración, del inmigrante y del exiliado. No queda pasado, sólo existe el presente (amnesia); sólo existe el pasado, no hay presente (hipermnesia). Por supuesto, además de estas formas extremas, existen muchos compromisos con el tiempo, la memoria, los lugares (sedentarios, transitorios).

Y celebrando la raíz suspendida y rampante (del rizoma) frente a la raíz única, Édouard Glissant sugiere una figura poética, conceptual y cultural del movimiento de la errancia, del espíritu nómada, de la apertura al todo-mundo que no queda abolida por la morada, el sentido de *pertenencia identitaria*, o la *reivindicación nacionalista*. Sin embargo, esto no significa que desaparece la memoria del pasado, por el contrario, la tarea del poema, de la escritura, consiste en revivir o en reinventar los tiempos del barco negrero: los tiempos de la huella amnésica, sin escritura, sin memoria, donde el individuo (hombre o mujer) cautivo, desarraigado, aterrorizado, afectado por una ruptura espacial, temporal y corporal, queda privado de su lengua, de su identidad, de su derecho a tener una historia. Contar lo inenarrable de vientre del barco —muy parecido a las embarcaciones de infortunio que cruzan, y a menudo se hunden, en el Mediterráneo, con su cargamento humano— es otro desafío:

En el barco negrero, el único escrito es el libro de cuentas, que reporta el valor de cambio de los esclavos. en el espacio del barco, el grito de los deportados es ahogado, como lo será en el universo de las plantaciones. este enfrentamiento resuena hasta nosotros (Glissant, 1990: 17).

Glissant va más allá del horror del abismo que se traga a tantos africanos desafortunados, transformando el abismo en matriz, el olvido total en afirmación poética y encuentra las palabras que permiten guiar la nave poética a través de la multitud anónima: “Nos conocemos en masa, en lo desconocido que no aterriza. Lanzamos el grito de poesía. Nuestros barcos están abiertos, navegamos para todos” (Glissant, 1990: 21).

Obviamente, lo que busco, al yuxtaponer imágenes de barcos de migrantes clandestinos y de barcos de esclavos, es recalcar la repetición y yuxtaposición de travesías, de tragedias y de trayectorias entre costas y mundos, que quebrantan la vida de miles de personas. Esta denominación variable —migrantes, clandestinos, indocumentados— los persigue más allá de la obtención de las tarjetas de residencia o de los permisos de trabajo, de los documentos de identidad y de las garantías de los derechos de ciudadanía. El

barco negrero es obviamente el ejemplo de la contra-hospitalidad, de la deportación que priva a cada ser humano de su dimensión fundamental de ser hablante:

Que siente desvanecerse no sólo el uso de la palabra, y no sólo la palabra de los dioses, sino también la imagen cerrada del objeto más cotidiano, el animal más familiar. El sabor evanescente de la comida, el olor rastreado de la tierra ocre y de las sabanas (Glissant, 1990: 21).

Por tanto, trataré aquí de mostrar, a través de diferentes tipos de reflexiones y de relatos, de qué manera estas figuras y estos objetos temporales y transitorios, marcan y designan el imposible estatus (estasis) del o de la migrante, cuando la escritura y la narración ponen y disponen mapas de la memoria, de los lugares a veces borrados de la realidad y de la historia.

Hospitalidades temporales

Durante los años sesenta o setenta aún se podían encontrar por las carreteras nómadas voluntarios, jóvenes que abandonaban la comodidad o incomodidad de sus familias para huir del marco occidental, capitalista, burgués. En muchas ocasiones Fabrizia Ramondino (1995) ha contado sus viajes de extranjera, casi andanzas del siglo xx, casi sin equipaje. En busca del mito de la carretera, la mujer viajera no debe llevarse más que lo estrictamente necesario, para poder acoger todos lo que le ofrecen en camino, el otro, el paisaje, el extranjero. Claro, ella no viaja en condición de migrante, porque nadie la obligó a salir de su país, ella no huye de la pobreza y la opresión, no está en busca de un allí para vivir mejor. Ramondino reconstruye con precisión la lista de las cosas que lleva en su mochila, cada pieza es única, las bragas, el cepillo de dientes, pero también el ejemplar de *Ossi di Seppia*, de Eugenio Montale, o el cuaderno de notas. Experimenta así el vacío de sí misma, los objetos con una misma, que son la condición para recibir, acoger, lo que viene: personas, cosas, pensamientos. Estos son los objetos que permiten atravesar el tiempo de vuelta, alertando

la memoria, agudizando la nostalgia, la alegría del reencuentro y el pesar por la pérdida.

Oggetti del cui valore ci accorgiamo quando li perdiamo; e meno valore di scambio possiedono, meno rischiamo di confondere la loro perdita con quella del denaro, maggiormente ci consentono, una volta perduti, di affacciarsi sgomenti su quel pozzo senza fondo, di specchiarci nel vuoto racchiuso dalla cornice, di sentirci privi persino di quel tramite fragile, il soffione integro, tra la nostra impotenza e il nostro desiderio.

E non potrebbe proprio il soffione essere un emblema di tutto il nostro bagaglio di viaggiatori? Ché, quando in un soffio, sia esso del caso o di un ladro, siamo stati spogliati del nostro bagaglio, essi ci hanno aiutati a realizzare il più segreto dei desideri: essere sempre più spogli, perché solo a questa condizione potremo rivestirci di nuovo. Un desiderio così segreto a noi stessi, così ineffabile, che mai riusciremmo a formularlo (Ramondino, 1995: 38).

Ramondino se refiere claramente a otra época, la de la posguerra de los años cincuenta, a un mundo donde los italianos, los españoles y los portugueses eran los que dejaban su país para migrar a otros países europeos o a las Américas, pero la viajera se reconoce en la “comunidad” de los autoestopistas hombres o mujeres, aun cuando recorre a pie las callejuelas de la ciudad de Nápoles. Sin embargo, la experiencia de esta viajera sin fronteras, consciente de su desarraigo y de su resistencia a los conformismos y a los poderes establecidos no puede ser comparada con la de los migrantes contemporáneos, sometidos a los controles de identidad, al racismo, al sexismo, aunque parezcan desaparecer las fronteras. La cultura de la hospitalidad evocada por Ramondino se sitúa entre espíritu, imaginación y cuerpo, es una forma de hospitalidad incondicional otorgada a través de un techo pasajero, un intercambio entre personas y cosas, una hospitalidad aún no sumergida por la comunicación global y las redes virtuales.

¿En qué diferirán las migraciones de la era global de las migraciones de épocas anteriores? El extranjero de la *polis* griega es el meteco, el que no goza de los derechos de ciudadanía. Pero nunca está

designado como migrante. Ulises, el héroe homérico de la Odisea es, en general, el extranjero que llega a las costas de un país extranjero de incógnito y casi desnudo. Sin embargo, aunque se presente harapiento, está considerado como un comensal sagrado al que se le debe hospitalidad. Después, y sólo después de haberle ofrecido comida y ropa limpia lo cuestionan, preguntándole de dónde viene, cuál es su nombre, su parentela, su genealogía. Para Ulises, decir de dónde viene y quién es equivale a contar su largo viaje a la deriva, después de salir de Troya, tormenta tras tormenta, a merced de los dioses (Poseidón y Atenea), por tanto, alejado de su patria, de su ónfalo, Ítaca, cuando en realidad está cerca de ella. De todas formas, tiene que regresar.

Entonces, Ulises no es un migrante, es el rey de su isla y, fuera de ésta, es un extranjero, un enemigo o un huésped, lo cual significa que incluso indocumentado, privado de todo, puede prevalecerse del estatus de huésped y así ser acogido con benevolencia. Atenea, su protectora, no tratará a Ulises como un enemigo que hay que rechazar, al contrario, le envía a Nausícaa para que ella lo acompañe hasta la casa de su padre Alcínoo. La hospitalidad comienza a orillas del mar.

El trato que Ulises recibe en varias ocasiones es el mismo que el que le reservan a cualquier extranjero en Atenas. De la misma manera, Edipo, ciego, expulsado de Tebas, vaga con su hija Antígona por los caminos hasta llegar a Colono, en las afueras de Atenas. Allí, extranjero entre los extranjeros, pide que se detengan en el recinto dedicado a las Euménides (antiguamente las Erinias) para morir allí mismo y Teseo accede a su solicitud de mantener secreto el lugar de su muerte y, por tanto, de su sepultura.

Cada una de estas escenas nos dice algo de la hospitalidad incondicional de la que gozaba cualquiera, que sea mendigo o sin papeles en el mundo griego.²⁹

En general, la hospitalidad se configura como un espacio interior, el lugar del “hogar”. Pero también tiene una dimensión temporal: el tiempo del huésped, del extranjero esta contado; con la acogida, la apertura de este tiempo podría sugerir que el tiempo es indetermi-

²⁹ Véase los capítulos relativos a la hospitalidad en la Grecia arcaica de la obra enciclopédica coordinada por Alain Montandon (2004).

nado, pero no es así, se trata de un tiempo paradójico entre llegada (inesperada) y partida prevista, aunque no fijada de antemano.

Por supuesto, en el caso de la hospitalidad condicional este tiempo es determinado por ley: tratándose de inmigrantes indocumentados la meta es regularizar su situación, pasado ese tiempo se les puede expulsar. Para el indocumentado el tiempo de la clandestinidad tiene una duración variable: es el tiempo de una búsqueda/una caza indefinida.

El ritual de la hospitalidad supone preguntas dirigidas al extranjero que lo obligan a dar su nombre, a revelar sus orígenes, a revelar su genealogía. Pero esta forma de conocimiento y de reconocimiento (ya que implique probablemente un descubrimiento recíproco del extranjero y del anfitrión) toma formas muy diferentes en el interrogatorio del que llega ilegalmente al territorio nacional. De ahí el título de “clandestino” o de *undocumented migrant*. Tiene que confesar su identidad como “identidad culpable” fuera del país de nacimiento, donde esta sería “legal”. Esta confesión³⁰ o escena de interpelación no entra en ningún caso en el marco de la hospitalidad, donde la pregunta dirigida al extranjero, aunque insta una condición de desigualdad entre el anfitrión y el huésped, debe permitirle al que viene de fuera sentirse cómodo al entrar en el hogar.

Pero también hay otro aspecto en esta escena de acogida, opuesta a la escena de la interpelación violenta “¿quién eres tú?”, en su unicidad, y es la privación de la identidad que, cuando el individuo se ve forzado a la clandestinidad por su condición de migrante indocumentado, lo priva de rostro, de derecho a ser reconocido como un “quién”, según el concepto elaborado por Hannah Arendt.³¹ El hecho

³⁰ Judith Butler analiza de forma muy precisa el carácter ambiguo de la confesión, en el primer capítulo “Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad” (2007).

³¹ Según Arendt en su *Vita Activa*, hablando y actuando es como los hombres revelan quiénes son: “Esta cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están con otras personas, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana. Aunque nadie sabe qué persona revela cuando se descubre a sí mismo en la acción o en la palabra. Voluntariamente tiene que correr el riesgo de la revelación, y esto no pueden asumirlo ni el que hace buenas obras, que debe ocultar su yo y permanecer en completo anonimato, ni el delincuente, que ha de esconderse de los demás” (Arendt, 1961: 236-237). En *El vuelo de la lechuza*, Carlos Javier González Serrano, rubro “Aprendiendo a desaprender con Hannah Arendt”, Filosofía en línea, 2 de diciembre 2016. Y Moisés Tovar,

de exponer el “quién” de alguien no está exento de riesgos, además, la definición dada por Arendt del “alguien” conlleva “una ambigüedad fundamental”, como lo señala con razón Françoise Collin. Porque a veces cualquiera es alguien, pero a veces sólo algunos, “los mejores”, los que tienen el valor, son alguien (1999: 125).

Este privilegio de la palabra se atribuiría a la centralidad de la política, como un modo fundamental de ser del ser humano, por lo tanto, “El individuo que no accede a la dimensión de lo político se ve privado de su condición humana” (Collin, 1999: 125).

Un individuo dotado del habla, que “posee” una lengua pero que no habla el idioma del país de acogida, por tanto, no puede demostrar su capacidad de habla y de respuesta se vería privado de la condición de ser humano, de lo que pertenece al ser humano.³² Indiscutiblemente, una cantidad de testimonios y relatos pueden confirmar esta idea sobre los grupos de migrantes.

Pero antes de esta manifestación mediante el habla, existen también otros modos de individuación o de identificación a través de la mirada de otro, y en particular del fotógrafo o de cualquier individuo detrás de una cámara o de otro aparato. Las fotografías de migrantes del siglo xx, a menudo, representan familias, a veces individuos, hombres con mujeres y niños, grupos de niños o de adolescentes,³³ vestidos de campesinos o de obreros de las zonas urbanas. Posan, inmóviles, para la fotografía, delante del muelle del puerto o en el *hall* de una estación, ignorantes, aún, de lo que los espera, aturdidos por el largo viaje en barco.³⁴

Para los migrantes del siglo xxi el vídeo reemplaza las fotografías a través de reportajes de televisión realizados durante o después de la llegada de un barco siempre clandestino y, por tanto, ilegal. Estos documentos muestran siempre grupos de personas, raras veces individuos, que llenan el vientre de los barcos o de las balsas, en el momento de

Contemporaneidad del pensamiento político de Hannah Arendt capítulo v. Recuperado en <http://hannaharendtseminario.blogspot.mx>

³² Para Ulises, esta capacidad de habla le permite contestar en cualquier circunstancia, y hasta jugar con las palabras (véase el episodio del ciclope).

³³ La novelista Melania G. Mazzucco hace de ellos los protagonistas de una novela extraordinaria, *Vita* (2003).

³⁴ Véase al respecto las obras documentales sobre Ellis Island.

abordar a la orilla, o que se reúnen en el muelle de un pequeño puerto de fortuna. Más tarde, una tras otra, estas personas de rostros borrosos desfilan hacia un centro de acogida, bajo custodia de la policía. El comentario de la radio nos dice que llegan de las costas de Túnez o de Libia, pero también de más allá, de África y de Asia. Después, se acabó la historia, ya no se ven los rostros: sólo tendrán contacto con estas personas y serán sus interlocutores los voluntarios de las ONG, o los empleados de los centros de alojamiento organizados por pequeños municipios locales. Es obvio que el público en general no tiene conocimiento de esta escena de interpelación, *scene of address*, casi siempre ausente de las informaciones (aunque puede ser utilizada para un reportaje, un documental o, a veces, para largometrajes).

Aunque podamos considerar que la llegada a un país extranjero comporta, de todos modos, un tiempo de incertidumbre y transformación (que prolonga el de la peligrosa travesía de los mares), lo cierto es que las condiciones de acogida de los migrantes prolongan esta situación durante un tiempo seguramente incierto e indeterminado; tiempo durante el cual el migrante es “alguien sin palabras” y al final cual él/ella obtendrá documentos de identidad temporales o esperará un permiso de estancia a largo plazo.

Somos los testigos, en esta era de tecnologización global avanzada, de la exaltación de cualquier individuo (*Uno, nessuno, centomila*, como diría Pirandello) héroe de una noche contada en los estudios de televisión a la multitud anónima de espectadores, o en los blogs, en las redes sociales, nuevas comunidades del siglo XXI (Facebook, Twitter, etcétera), pero también de la desaparición de personas en el anonimato de su clandestinidad. Se supone que estos individuos de orígenes distintos se mezclarán a la diversidad de los espacios urbanos y suburbanos. Los migrantes pueden continuar su viaje entre clandestinidad y visibilidad ciudadana, hasta que, interpelados, tengan que revelar de nuevo su identidad como lo harían de una falta. Puede que entre ellos/ellas alguien (él o ella) se convierta en el autor de su propia historia, de la historia de su país de origen,³⁵ de su vida actual

³⁵ Son muchos los libros —como el de Gabriella Ghermandi (2007), titulado *Regina di Fiori di perla*— donde la protagonista narra la historia de su familia y, al mismo tiempo, la de Etiopía bajo la ocupación colonial italiana y durante la guerra anticolonial.

como solicitante de asilo, de invitado de los tiempos posmodernos, poscoloniales, de la era de la globalización.

La trayectoria de la migración se dibuja entre una persona, un “quien” con documentos de identidad e historias y otra persona narrada a partir de la abolición de los documentos de identidad. Entre las etapas de este recorrido, puede existir la confusión de la llegada a un territorio extranjero, el aprendizaje más o menos doloroso de un nuevo idioma y, finalmente, a veces, la adquisición de la ciudadanía de un nuevo país.

Al parecer, esta confusión también tiene que ver con el género, pero se trata, por supuesto, de una ilusión: en el grupo que espera la entrevista hay mayoría de hombres, algunas mujeres y niños. En el marco de la pantalla (de televisión, de computadora, de teléfono móvil), la diferencia se vuelve insignificante. Aquí también, los encuadres de las fotografías de principios de siglo heredan el estilo del retrato, los rostros son escogidos, encuadrados, iluminados, la fotografía se hace con autorización, tras un encuentro, aunque sea rápido, entre las personas y el fotógrafo (al menos es lo que podemos suponer). Las miradas confundidas fijan el objetivo, pero se trata de rostros y de cuerpos que traen la marca de una historia, de un origen, aunque nadie sepa lo que sucederá al día siguiente. No hay rasgo de esto en estas películas a veces clandestinas. Estas imágenes muestran aspirantes a migrantes en un entre-dos identitario y de género, pero esta situación de migrante clandestino o no, puede durar mucho más allá de la llegada a un país extranjero.

Cuando una figura sale del grupo para expresarse, para hablar de sus condiciones, exigir un trato humano, se expone, se arriesga a aparecer en el cuadro y en el tiempo corto de la información. Dicho de otra forma, deviene un sujeto hablante y viviente, que, sin embargo, vuelve a ser un sujeto temporal, rápidamente olvidado. La singularidad del “quien”, su unicidad, no puede prescindir de un tiempo sedentario, donde la unicidad de cada uno pueda intercambiarse con la del otro “quien” como historia de vida, relaciones y afectos. Al desarrollar la noción arendtina de la unicidad, Adriana Cavarero en su *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1995), basa la relación *yo-tu*, en la narración, en el relato de sí mismo. Sin embargo, el reconocimiento

no sólo pasa por la mirada, sino que también se basa en la relación creada mediante el intercambio y la entrega del relato de sí mismo. Dicho de otra manera, la unicidad consiste siempre en revelar una alteridad, es decir, el sentimiento de ser un “quién” para otros, de traer al mundo juntos, el sí-mismo y el otro, esto es el mundo como espacio compartido.

Cavarero hace hincapié en la importancia de este “quién” frente al “quid”, la pregunta de la filosofía universal: ¿qué es el hombre?. Tampoco se trata de acentuar el rasgo individualista y liberal del ser humano moderno, sino de resaltar a través del pensamiento de Arendt los rasgos de una identidad siempre constituida por el estar juntos: “[...] un’identità che, dal principio alla fine, è intessuta con altre vite - con reciproche esposizioni e con innumerevoli sguardi - e abbisogna del racconto altrui” (Cavarero, 1997: 114). Para desarrollar su argumentación, Cavarero comenta varios ejemplos como los de Edipo, de la esfinge, de Ulises en la corte de Feacios, pero también un episodio de una obra mayor del feminismo italiano *Non credere di avere dei diritti* (Libreria delle donne di Milano, 1987) donde una de las dos protagonistas le cuenta a la otra su historia, hasta el día en que decide escribirla y entregársela a la otra. Así es como logra recordarla, a través de un vaivén de palabras intercambiadas y escritas, que transforman su percepción de sí misma y de su vida.³⁶

Me parece que este episodio puede ser leído como la manifestación de la hospitalidad incondicional, donde el intercambio de palabras, actos, historias y de alimentos está bajo el signo del don y de un tiempo indefinido, no por estar condicionado por la partida, sino porque es abierto. En esta narración, una de las protagonistas (Emilia) cuenta su historia, mientras que la otra la escribe; uno puede imaginar que en otras circunstancias la palabra pueda pasar por la narrativa escrita.³⁷ Pero no siempre es así.

³⁶ Véase el capítulo “Alla periferia di Milano” en Cavarero, 1997: 74-88.

³⁷ Al respecto, cabe señalar que una serie de relatos de migrantes se escribieron a cuatro manos, es decir, que nacieron de la colaboración entre un autor inmigrado y transcriptor italiano. El caso más conocido es el de *Immigrato* de Mario Fortunato y Salah Methnani (1990).

Se dice que, para estos recién llegados de fuera, migrantes hombre o mujer, se plantea también la cuestión de la interlocución, de la traducción, y más tarde, la de una posible narración escrita. El comportamiento de Emilia tiene mucho en común con el de Ulises o con el de una mujer o de un hombre entre los inmigrantes, que (aún) no tienen las palabras para contar sus vidas: Ulises y Emilia lloran al escuchar una historia que es, o podría ser la suya: Ulises llora (en secreto) al oír la historia de la guerra de Troya, de donde acaba de partir, para regresar a Ítaca. Emilia lloró porque reconoce en las palabras de su amiga sus propias palabras para contar la suya. Por supuesto, más allá de las necesidades inmediatas de alimento, techo o de ropa, están las preguntas “¿quién puede contar esto?”, “¿cómo hablarle al extraño desde el extraño que es uno mismo?”.

El gesto de la alcaldesa de Lampedusa y Pianosa, Giusi Nicolini,³⁸ tal vez pertenezca a la necesidad de arrancar del anonimato y del olvido a los miles de migrantes, entre los cuales algunos ni siquiera llegan vivos o muertos (ahogados en el mar) a la isla: es una llamada indignada, más que una narración, pero sus palabras revelan la trágica realidad de estos seres humanos y denuncian una política de acogida incoherente y cínica.

Asimismo, tal vez habrá alguien para contar, un poeta, que al igual que Ajmátova le contestó a la madre del hijo preso, que se encontraba también en la cola abajo del muro de la cárcel de Leningrado:

—¿Y esto, puede describirlo?

Y yo dije:

—Puedo.

Entonces apareció, en lo que antaño había sido su rostro, un simulacro de sonrisa.

1.º de abril de 1957, Leningrado (Ajmátova, 2005: 21).

No importa que esta madre no tenga nombre, el esbozo de su sonrisa atestigüa que las palabras pueden aligerar la pérdida, la pena y restituírle humanidad. La hospitalidad del poema está, efectiva-

³⁸ Véase en el anexo de este artículo la súplica de Giusi Nicolini.

mente, diferida, ya que las palabras esperaron décadas antes de ser impresas y de poder ser leídas, compartidas. Pero la fuerza de esta escena de discurso y de promesa permanece intacta y muchos pueden reconocerse en ella.

Las palabras de Giusi Nicolini y las de Anna Ajmátova seguramente son muy diferentes, pero precisamente cumplen la misma necesidad ética, poética y política de darles voz a los acontecimientos y a seres en peligro de olvido, y esto no para ellas mismas, sino para tiempos futuros y para los demás, tanto ahora, como en el futuro indefinido (la promesa). De esta forma, la hospitalidad temporal que cumple con las necesidades inmediatas de acogida, refugio, amparo, se convierte en algo más: se convierte en la promesa de otra hospitalidad transmitida por las palabras, los relatos, la comprensión de una palabra salvada de la dispersión, del anonimato, de la miseria y de la muerte.

Objetos en tránsito, sujetos temporales

El relato literario no responde, en principio, a la interpelación inmediata situada en el límite entre dos Estados, pero uno puede preguntarse de qué manera estas experiencias, estos traumas están comunicados y transformados a través de narraciones. La definición de “literatura migrante” apunta precisamente a estas obras de escritores y escritoras que atravesaron países e idiomas, cruzaron fronteras y encontraron en el idioma del otro, la hospitalidad necesaria para crear su obra. Según Armando Gnisci (2003: 8-10), para los/las que eligieron un país y una lengua extranjera como *casa del dopo*, o casa del después, se trata de practicar la auto-traducción en ambas direcciones, bajo el signo de una poética intercultural. Uno puede preguntarse en qué medida estas escrituras conservan huellas y rasgos de los itinerarios y de las incertidumbres de esta temporalidad inestable abierta por el abandono, a veces precipitado, obligado, de un hogar donde se inscriben recuerdos, genealogías familiares y lingüísticas.

Los relatos de ciertas novelistas exiliadas, bilingües, nómadas, pueden contener palabras, cosas y escenas de historias de migración, que pueden ser experimentadas y narradas en primera persona o a través

de personajes de ficción. El hecho de nacer en el país extranjero, donde los padres se vieron obligados a migrar, no salva del movimiento de desplazamiento, de la tentación de la partida, pero a veces puede generar un deseo opuesto: el de permanecer de pleno derecho en el país de acogida. El deseo de describir y de juntar itinerarios divergentes determina la organización de los relatos donde todos los personajes son “desplazados” fuera de casa. Los objetos se asemejan a estos lugares temporales, su función es representar, de forma concentrada y casi minimalista, los itinerarios entre memorias y lugares, el otro tiempo de allá. ¿Qué puedo llevarme en caso de partida meditada o repentina, preparada o improvisada? ¿Una mochila, una maleta y, tal vez, sólo un libro o varios libros, los esenciales? ¿Cómo volver a encontrar sino estos objetos —al menos sus índices o partes fragmentarias—, rastros y evidencias de una vida traídos consigo mismo, protegidos, salvados como reliquias de un tiempo desvanecido para siempre?

Hay varios motivos por los que he privilegiado, en este proceso de reflexión, varios textos de escritoras “migrantes” de diversos países e idiomas: país de nacimiento, país de acogida, país extranjero. Ya sean autobiográficos, ya de ficción, sus textos tratan de temas relacionados con la identidad y la corporalidad —perdida, confundida, reencontrada— a través de experiencias, recuerdos y genealogías femeninas, a veces duramente confrontados con los contextos históricos y sociales, habitados y animados por hombres y mujeres.

Los secretos de las maletas

En los relatos de Igiaba Scego³⁹ los objetos de los migrantes (maletas, mapas, canciones), así como los cuerpos, reflejan las posibles cone-

³⁹ Igiaba Scego nació en Roma, de padres somalíes exiliados en Italia tras el golpe de Estado de Siad Barre en 1969. Durante su infancia regresaba cada verano a Mogadiscio, a la casa familiar. Es la autora de novelas y cuentos diversos: *Dismatria* y *Salsicce* (2005); *Oltre Babilonia* (2008); *La mia casa è dove sono* (2010). Es doctora en ciencias de la educación y escribe para distintos periódicos y revistas. Dirigió la antología *Quando nasci è una roulette. Giovani figli di migranti si raccontano* (2007).

xiones y transferencias espacio temporales y hasta métodos propios de la ficción, como la yuxtaposición de nombres y de lugares (Scego, 2010). En su novela titulada *Dismatria*, la maleta es el objeto que, para la madre somalí de Igiaba, reviste la función de armario, simbolizando también un sueño persistente de regreso. Cada cual conserva en su maleta los tormentos, los recuerdos y los sueños, cuando en realidad, ya no hay tierra natal.

Eravamo dei dismatriati, qualcuno - forse per sempre - aveva tagliato il cordone ombelicale che ci legava alla nostra patria, alla Somalia. E chi è orfano di solito che fa? Sogna. E così facevamo noi (Scego, 2005: 11).

La maleta es la figura paradójica de lo que queda y de lo que se perdió, del sueño y de la pesadilla:

Ecco perché avevamo tante valigie, ecco perché non compravamo armadi, ecco perché la parola casa era tabù. La sicurezza, la stabilità, diventare sedentari, diventare italiani [...] tutto avrebbe infranto il nostro bel sogno (Scego, 2005: 12).

Más allá de la controversia de la narradora, quien preferiría tener un armario en vez de maletas, la atmósfera es realmente la de la aceptación del otro, extranjero o extranjera, del diferente, una *drag queen* brasileña:

La presenza di Angelique le disorientava. Era la prima volta che vedevano una drag queen così da vicino. Quando l'avevo conosciuta, Angelique si chiamava ancora Angel. Era fuori dallo stereotipo come omosessuale (Scego, 2005: 14).

Aquella persona transgénero será precisamente la que empujará a la narradora a confesar su deseo de un hogar, de un armario y de una “matria”, lo cual implica la apertura y el final de las maletas, incluida la última, la que contiene recuerdos de la ciudad de Roma.

Contener los pedazos de una vida esparcida

El bolso viejo y amplio de sus memorias familiares acompaña a Dubravka Ugrešić⁴⁰ en sus diversas estancias durante el exilio de un país al otro en diversos armarios. La escritora exiliada casi les rinde un culto secreto a las maletas, ya que posee una para cada uno de sus traslados de un país para otro. “Las considero con cariño: son las únicas compañeras que me quedan, las únicas testigos de mis viajes. Mis maletas viajan, cruzan fronteras, se asientan, y después vienen conmigo” (Ugrešić, 2010: 23).

Obviamente, las maletas, las cajas de cartón o las bolsas no son los únicos objetos en tránsito y, por lo tanto, temporales. También están los diarios de viaje, cuadernos o libretas, todo lo que sirve para tomar notas rápidas, fijar un pensamiento, una idea, una palabra. Los usuarios de este tipo de objetos son en general pero no siempre, escritores y poetas que necesitan llevarlos siempre en sus bolsillos junto con el bolígrafo a mano para escribir lo que les viene a la mente o aflora en su memoria de repente, en un tren, un metro, un autobús, fuera de (su) casa.

Podemos asociar el transporte con esta práctica de la escritura de transición, que puede ser seguido, o no, por otro tiempo, el de la meditación en casa, donde él/ella puede disponer de momentos de escritura extensa, desarrollada. Sin embargo, Ugrešić, que ha dejado atrás un país en guerra y se ha refugiado en una ciudad europea donde dispone de una casa y una mesa, adopta una escritura fragmentada, según afloran los pensamientos y de los recuerdos al menos en el libro *El museo de la rendición incondicional*, escrito en 1996.

⁴⁰ Nacida en Zagreb, Croacia, Dubravka Ugrešić, escritora, periodista y especialista en literatura de vanguardia, tomó una posición antinacionalista muy firme en contra de la guerra serbocroata que estalló en 1991. Esto le valió ser el blanco de numerosos ataques, por lo que decidió abandonar su país en 1993. Desde entonces residió y prosiguió sus actividades como escritora y docente en varios países y ciudades como Berlín, Nueva York y Ámsterdam, donde reside ahora. Sus libros en lengua croata fueron traducidos a treinta idiomas aproximadamente. Entre estos podemos citar: *El museo de la rendición incondicional* (Alfaguara, 2003), *Gracias por no leer* (La Fábrica, 2004), *El ministerio del dolor* (Alfaguara, 2006) y *No hay nadie en casa* (Anagrama, 2009).

Los objetos, en este caso, constituyen el vínculo con el pasado, reanimando constantemente la función mnésica y, por lo tanto, provocando la anotación, el comentario, a veces un relato corto donde se mezclan melancolía e ironía. Las fotos también van de la bolsa al cajón, y del cajón a la maleta. A veces se pierden definitivamente. Un día, de milagro, se vuelven a encontrar: “Los refugiados están divididos en dos categorías, los que tienen fotos y los que no tienen ninguna, me explicó un exiliado bosnio” (Ugrešić, 2003). Cuando la guerra se lo llevó todo, lo dispersó todo, el álbum de fotos de la madre, como la maleta e incluso el armario, conservan la memoria contra la amnesia.

El mapa no sólo revela cierta representación de los lugares, sino que al mismo tiempo recuerda la hora, el tiempo, el pasado (como era entonces un país que ya no existe en los mapas). Para reencontrar este lugar, hay que tener un antiguo mapa:

Richard me regaló un mapa turístico de Yugoslavia que encontró en un mercado de segunda mano de Berlín. A menudo me sumerjo en él, sigo con el dedo los límites de las montañas y los ríos [...] Qué quieres, la vida de algunos países no es más larga que la de un hombre (Ugrešić, 2004).

Al seguir con el dedo estos límites, Dubravka toca signos tangibles de las posibles fronteras naturales, cuando las líneas trazadas en un mapa son arbitrarias. Sin embargo, este contacto materializa de forma mínima, un vínculo con los lugares y con el tiempo pasado.

Epopeya errante entre riberas e identidades

La novela *N'zid*, escrita por Malika Mokeddem,⁴¹ ha sido comparada varias veces con *La Odisea*, incluso la misma narradora hace referencia en varias ocasiones a la obra. Este texto, sin duda uno de los

⁴¹ Malika Mokeddem nació en Kenadsa, un pueblo del desierto occidental de Argelia. Hija de nómadas, estudió en Orán antes de ejercer la medicina en Montpellier. Ella alterna entre novelas directamente inspiradas de su vida y novelas de ficción que tienen lugar durante diferentes periodos de la historia de Argelia. Algunos títulos son: *Los hombres que*

mejores de esta escritora argelina, fue uno de los puntos de partida de mi reflexión porque, aunque la hace mediante una narración novelesca y ficcional, Mokeddem logra construir un relato de la epopeya migrante, de la tragedia del exilio, de la pérdida identitaria y de la multiplicidad de identidades, creando, a través de estos rasgos, un personaje femenino totalmente fascinante y emblemático llamado Nora. La heroína de *N'zid*⁴² es de los que no tienen hogar, de los que zarparon en un espacio-tiempo desconocido y movedizo:

Ella se reivindica como parte de la comunidad de los náufragos, tirados al agua por las confluencias de la ausencia y de la desesperación. Siempre los observa con deleite. El mar los lleva sin pedirles nada más [...]. Ya no hay pasado. Ya no hay tierra. Tampoco queda nostalgia (Mokeddem, 2001: 22).

Nora va navegando en un barco en alta mar, cuando es víctima de un accidente que la priva de memoria. Al ser amnésica va en busca de libros, de un diario de navegación, o de pasaportes, con el fin de restaurar su identidad. Pero sólo logra encontrar documentos falsos que la obligan a presentarse temporalmente bajo “falsas” identidades.

Y es que ese nombre de pila no le evoca nada. Es como una ganzúa. Podría abrirle cualquiera de las identidades de las dos riberas. Podría relacionarla con tantos países que es casi una negación. Le queda un idioma. El de la carta, el de los documentos falsos, el de los mapas de navegación, el de los libros de la biblioteca... ¿hablará ella otros idiomas? ¿Qué será lo que la vincula con esta lengua? ¿Será la sangre? ¿Será la guerra? ¿Será la disidencia? ¿Será el mestizaje de un exilio? (Mokeddem, 2001: 16).

Sólo cuando empieza a dibujar con carboncillo aparecen rostros desconocidos, un hombre, una sirena, figuras que poco a poco le restituyen su propio nombre, su historia. Nora no es una migrante clandestina como las personas que evocamos hace un momento, y esta

caminan (1990; Txalaparta, 2000); *El siglo de las langostas* (1992; Era, 2002); *La prohibida* (1993; Iom, 2013); *N'zid* (2001, Seuil); *El desconsuelo de los insumisos* (2003, El Cobre).

⁴² Palabra árabe que significa “sigo” y también “nazco” (Mokeddem, 2001: 160).

novela no pretende contar una “historia real”, sin embargo y de forma sorprendente, encontramos aquí un relato que podría recordarnos la historia de tantas mujeres y de tantos hombres que atraviesan países en guerra y mares tormentosos, perdiéndolo todo. Bien puede Nora representar a estas personas, ya que nace del encuentro entre un padre irlandés y una madre argelina, procedentes los dos de países en guerra y de dos trayectorias de migración.

Francia, donde nació Nora, es el lugar de su encuentro, pero igualmente el de su separación. La amnesia de esta mujer no dura más que el tiempo de su travesía del mar Mediterráneo, donde la ayudan los encuentros fortuitos, sus propios dibujos y una voz familiar (la de su segunda madre). Nora finalmente se reencuentra a sí misma, y vuelve así al presente, a la realidad, y a la dolorosa constatación de la muerte de los amigos queridos tras los años negros del terrorismo en Argelia. En efecto, gracias a algunas palabras que resistieron a la pérdida de la memoria, Nora logra volver a sí misma: *zid*, *hagitec-magitec*, *ghoula* son las palabras de Zana, la mujer que la reconoce y le permite renacer: “Zana es más que eso, mucho más... ¡Zana eres tú la que me llama Ghoula! ¡Oigo tu voz!” (Mokkeddem, 2001: 93). El lenguaje de Zana es una mezcla de idiomas, una lengua mestiza, un francés en parte criolizado por el árabe dialectal. Dicho de otra manera, los restos del barco llevados por el mar reconstituyen un posible lugar de llegada, un hogar, al aceptar que se mezclen culturas e identidades, y sobre todo al reconciliarla con la imagen de una madre ocultada y de ahora en adelante perdida, emblema de un matricial alterado, pero en definitiva necesario para asentar su ser en el mundo.

El trauma tanto físico como psíquico experimentado por Nora, que también es un golpe llevado contra la integridad de su memoria, puede compararse con “la ruptura con la tradición, el desarraigo, la inaccesibilidad de las historias, la amnesia, la indescifrabilidad” que, según Derrida “desencadena[n] la pulsión genealógica, el deseo del idioma, el movimiento compulsivo hacia la anamnesis, el amor destructor de la interdicción; es incluso ‘la locura de hipermnesia’ que la llevaría hacia ‘una historia diferente’, ‘un pensamiento de la revelación o de la confesión’ (1996: 116-117). Esta confesión se sus-

trae al reto del “decir verdad” por imposición de la ley e igualmente a la interdicción, gracias a un extraordinario giro hacia las únicas “llegadas”. De ahí surge, según el filósofo, el deseo de un idioma precursor que dejaría a un lado el del colono —por esencia (*mono*) lengua del otro—, pero siendo una lengua “muy otra que la lengua del otro como lengua del amo o del colono” (Derrida, 1996: 119). A través de este sorprendente razonamiento aparece la posibilidad (imposible) de desplazar la confesión hacia la promesa, y por tanto, los retos mismos de la ipseidad como regreso al mismo o palabra no intercambiada, pero consignada al anfitrión, amo de la casa y propietario del idioma. Dicho de otra forma, se trata de mantener el movimiento del viaje, mientras que el límite entre el hogar y el fuera de sí podría confundirse con la frontera del territorio del Estado, de la lengua dominante.

Efectivamente, la privación de palabras, de memoria, conduce a la locura, en forma de amnesia permanente y, por lo tanto, de desarraigo sin regreso, o a través una nostalgia indisociable de un desfase con el presente, de una retirada melancólica.

Si seguimos la trayectoria de escritura de Malika Mokeddem, observamos que varios de sus libros, novelas y escritos autobiográficos, destacan la ruptura, más que el retorno a sí-mismo, sobre sí-mismo. La protagonista repite las fracturas, y éstas marcan la pauta entre el aquí y el allá. El libro es, entonces, tal vez la única modalidad de una “lengua muy otra”. Los personajes Mokeddem son en, su mayoría, mujeres exiliadas fuera de casa, y aunque no dejen el suelo, sus vidas están bajo condena, ya que son nómadas y están reprimidas, perseguidas, marginalizadas. Lo que las caracteriza, de entrada, es la división entre una y una misma, que las incita a partir, a escapar, a separarse; una locura que las lleva a rechazar la seguridad del arraigo. Para las mujeres de Mokeddem el hogar es también un cuerpo dislocado, el lugar (*topos*) en exilio, donde se juega, muy a pesar suyo, lo oculto del arraigo-desarraigo, de una expatriación interminable, de una integración imposible. Este cuerpo inadaptable produce síntomas de rechazo, en lugar de encontrar/acoger un tercer cuerpo-relato. A diferencia de lo que ocurre en la relación entre Emilia y Amalia (por “idealizada” que esté), nadie

puede encarnar a la narradora quien, a su vez, le devuelve memoria, historia y sentido a una vida.

El intervalo mortífero

El cuerpo mismo del migrante o del hijo de inmigrantes puede convertirse en el objeto-síntoma de estas negociaciones entre pasado y presente. La novela de Fawzia Zouari,⁴³ *Ce pays dont je meurs* (Este país del que muero) es emblemático de la patología del migrante. Narra la historia de dos hermanas, una nacida en Argelia y la otra en Francia, hijas de una pareja de inmigrantes argelinos, que toman direcciones opuestas: una de ellas logra conciliar su pertenencia a dos culturas, la cultura magrebí y la francesa, cuando la otra rechaza cualquier relación con el país y el idioma de los padres y se refugia en una identidad francesa amputada hasta rechazar la comida y el cuerpo (patología anoréxica).

Sin embargo, en esta pareja de hermanas de la novela de Zouari, la mayor es quien cuenta la historia y a través de sus palabras, busca aliviar el dolor de la menor, enferma por su estancamiento entre dos historias, perdida en el abismo de la pulsión amnésica e hipermnésica. El cuerpo simboliza el reto de una integración que inevitablemente conduce a la negación de la identidad, al desarraigo que empuja Amira a cambiar de nombre y a inventarse otro origen: “Supe que se hacía llamar María y que se había inventado un origen italiano” (Zouari, 1999: 87). Pero, la ineluctable degradación física y mental de María/Amira no es más que la continuación de sus padres, los verdaderos “migrantes” de la familia. De hecho, la historia que cuenta esta novela no deja a un lado ninguno de los elementos que constituyen la tragedia de la migración, lo que el título da a entender de forma absolutamente impactante. El padre, víctima de un accidente, está paralizado de por vida y el hecho de haber perdido su fuerza como hombre y trabajador aniquiló su autoridad paterna: “Ya

⁴³ Fawzia Zouari nació en Kef, Túnez, y ahora vive en Francia. Es escritora y periodista. Además de *Ce pays dont je meurs*, ha publicado *La retournée* (2002) y el ensayo *Pour en finir avec Shéhérazade* (1996).

no se atrevía a levantar la voz sobre nosotras, ni a darnos órdenes. Al ser improductivo, se convenció rápidamente de que su autoridad, al igual que la mitad inferior de su cuerpo, ya no producía ningún efecto” (Zouari, 1999: 54).

La hija mayor, alivio del desamparo del padre argelino, se convierte poco a poco en la guardiana de los recuerdos y del pasado de éste, posicionándose ella misma como heredera única del vínculo con el país de origen. En cuanto a la madre, Jámila, traída a Francia por el marido tras algunos años de matrimonio e incitada, a pesar de su tristeza y de su reticencia, a adaptarse rápidamente a las costumbres de la sociedad francesa, se sume en la melancolía después del accidente que la priva del cuerpo del hombre y de su propio deseo. Además, ella no puede, como lo hicieron sus hijas, adoptar plenamente la lengua extranjera, y su habla indecisa, mestiza, mitad árabe dialectal, mitad francesa; avergüenza a la menor porque constituye una prueba de sus orígenes argelinos y de la mentira que María/Amira mantiene al presentarse como francesa de pura cepa. Para Jámila es imprescindible hablar, porque al no poder regresar a Alouane, en Argelia, a causa de las tragedias del terrorismo (1992) siente la necesidad imperiosa de contar, por fin, su historia, para transmitir a sus hijas las imágenes y los episodios de su vida anterior en Argelia que va desvaneciéndose día tras día:

¿De dónde le venía tanta elocuencia, cuando ella siempre se expresaba a través de su cuerpo más que con palabras? ¿Quizá estaba habitada por la poesía de sus antepasados? Al escucharla, pensé en estas personas que sufren crisis extrañas y que en pleno sufrimiento tienen el don de hablar idiomas que nunca han oído hablar (Zouari, 1999: 136).

Sólo necesitaría poder cruzar de nuevo el Mediterráneo para recobrar su identidad: “Del otro lado del mar Mediterráneo, volvía a ser una persona completa. Dar algunos pasos en el aeropuerto de Argel era suficiente para volver a descubrir, a través de las miradas de deseo de los hombres, que todavía era una mujer” (Zouari, 1999: 136).

Tropos de la hospitalidad

Las narradoras de estos libros, a menudo autobiográficos, son testigos, como cualquiera de nosotros, de la transformación de nuestro mundo en mundo globalizado, según el término consagrado. La realidad de cada día nos ofrece un sinfín de oportunidades para ser testigos y protagonistas de una historia donde sedentarios y nómadas, exiliados y nativos se codean de forma permanente.

Anónima entre otros anónimos me cruzo, en mi ciudad natal como en las ciudades que visito, con cantidad de antiguos clandestinos o migrantes, extranjeros que son ahora ciudadanos, como yo, de ciudades y metrópolis europeas. Entre sí, hablan su lengua materna, como yo misma, siendo migrante europea, occidental, paso de un idioma al otro, ciudadana de más de un idioma, perfectamente adaptable a mis interlocutores y a las circunstancias. Ellos y ellas también lo son, y cuando se encuentran con otros *connazionali*, compatriotas, en el autobús, en el metro, en el tren, o cuando llaman por teléfono, utilizan su idioma común. Es difícil saber si esta disponibilidad para el cambio de idioma corresponde a este idioma del futuro que haría un recorrido por todo el lenguaje colonial.

En esta secuencia hablar y escuchar son muy importantes: escuchar al otro, hablar su lengua, diferente de la “mía” significa mantenerse cerca, quedar al alcance de la vista y del oído, en una proximidad temporal. Esto no implica un intercambio real, ni tampoco una mirada, sólo una identificación somera, un impreciso reconocimiento de las rarezas recíprocas. Se trata, por tanto, de una comunidad indeterminada, de un ser no del todo junto en el mismo espacio móvil. Esta escena tiene todos los rasgos de una globalización donde se mantiene la soberanía condicional de las naciones y de los Estados. En este caso, nada me impediría pensar que todas/todos, dentro de este autobús, nos encontramos en una situación común de igualdad de derechos y deberes, siendo todos huéspedes de la casa móvil, en un paisaje que desfila, el tiempo que dura un viaje. El lugar no tiene nada que ver con la *polis* y sus fronteras bien definidas, sus leyes que delimitan la ciudadanía y su población que se reconoce en

estos estatus. En las metrópolis⁴⁴ globalizadas y poscoloniales, autobús-metro-tren son metáforas de las identidades pasajeras, donde migrantes y sedentarios se encuentran necesariamente mezclados. No son moradas, casas donde cada uno es un huésped extranjero en un tiempo y por un período más o menos largo (aunque la hospitalidad defina sus términos). Aquí, no hay encuentro que no sea fortuito y rápidamente olvidado. O, por suerte, nunca olvidado.

Son metáforas del desconocimiento, de la suspensión del juicio en cuanto a la identidad, al origen, a la legalidad y, a veces, al género.⁴⁵ Obviamente, se excluyen de esta experiencia los/las que nunca usan el transporte público, los propietarios y usuarios de automóviles, o las personas inmovilizadas.⁴⁶

Pero más allá de esta puesta en común de un lugar común (*tropo*) habitado por extranjeros, cada desplazamiento, cada regreso reaviva el trauma de la llegada o de la partida, y por lo tanto, de una identidad extranjera que perpetúa el estado de migración. Así es como, la que desde hace tiempo reside fuera, en el extranjero, revive a través de un repentino *flashback* la escena de la hospitalidad donde ocupa el papel de la extranjera absoluta, incluso a ella misma:

Ormai sono una perfetta straniera. Quando si è così stranieri, si guarda il tutto in modo diverso da uno che fa parte del dentro. A volte, essere condannati a guardare dal di fuori suscita una grande melanconia. È come recarsi a una cena di famiglia e non poter partecipare; si frappone una gelida finestra. Di un vetro bello spesso, antiproiettile, antiincontro: loro ti scrutano, ti riconoscono, ti fanno dei segni perché tu entri e li raggiunga, pure tu li vedi e rispondi con gli stessi gesti, ma la cena si consuma qui, si consuma così. [...] Le loro parole sono inudibili. Il loro calore lontano. Tu rimani spettatore (Vorpsi, 2007: 19-20).

⁴⁴ Hay que subrayar que la historia de la palabra *metrópolis* es muy informativa y que se adapta perfectamente a nuestras consideraciones: se compone de las palabras griegas *mêtér*, madre y *polis*, ciudad. Designó primero la ciudad en la que residía el arzobispo y después el Estado que ejercía el poder sobre sus colonias.

⁴⁵ Como hemos podido verlo en el breve resumen de *Dismatria* de Igiaba Scego, tratándose de Angelique, una *drag queen* cruzada en la Roma metropolitana.

⁴⁶ En la novela de Fawzia Zouari que evocamos anteriormente, la inmovilización de Ahmed, el padre argelino, lo condena a una ruptura absoluta con la realidad, con el exterior, y también con la posibilidad de mantener su identidad, lo cual será fatal para él.

La narradora de la novela de Ornela Vorpsi,⁴⁷ *La mano che non mordí*, nativa de Albania, sale de su país para instalarse en Milán y, más tarde, en París, de donde sale a visitar a amigos que viven en Sarajevo: el énfasis en la palabra *extranjero* muestra todo el peso de una historia donde intervienen partidas y fronteras, en un contexto de conflictos que hicieron estallar la noción del adentro, del “hogar”. Es el terreno donde se producen todas las paradojas de la hospitalidad, ya que precisamente el país extranjero es el que se convierte en un “hogar” donde poner a salvo los restos de un mundo destrozado. Por lo tanto, es posible que la migrante de regreso a su país de origen se sienta como una extraña y tenga la sensación dolorosa, incluso violenta, de la exclusión, de la extrañeza mutua entre ella y los que se quedaron. Es importante subrayar que los objetos cotidianos, los objetos del sedentarismo, son los que resguardan a la vez los tesoros olvidados y las señales de la desaparición.

Nei cassetti le cose viaggiano. Anzi sono da sempre in viaggio. Si spostano senza sosta da un cassetto all'altro. [...] I veri cassetti chiedono decenni di storia familiare. Spesso i più interessanti, i cassetti-tesoro, sono quelli di una casa dove sono passate più generazioni. I miei cassetti di oggi non racchiudono l'incantesimo. Sono sicura che questo vale un po' per tutti i cassetti di quelle persone che sono in un movimento forzato, sofferto (Vorpsi, 2007: 64).

Cuando no son las maletas, las que contienen y transportan la memoria o sus restos y testigos, el cajón, parte de un mueble es el que puede contener, encerrar, pero también dejar ver, revelar los objetos enterrados y finalmente olvidados. Sin embargo, el viaje desplaza los elementos que estaban colocados en un orden determinado. Como pasa con las maletas o el transporte público, los cajones son tropos, seres transitorios y precarios, *beings*, “siendos” en transición, inclasificables situados entre varios lugares, varias direcciones. Estas figuras de lugares (tropos y *topoi*) designan las formas paradójicas de la hospitalidad y

⁴⁷ Nacida en Tirana, Ornela Vorpsi es escritora, artista y fotógrafa. Estudió bellas artes en Albania e Italia (Accademia di Brera) y vive en Francia. Sus libros se publican en francés e italiano: *Le pays où l'on ne meurt jamais* (2004), *Il paese dove non si muore mai* (2005), *La mano che non mordí* (2007), *Vetri rosa* (2006), *Fuorimondo* (2012).

del “hogar propio” que a menudo coincide con el “hogar ajeno”. Esta coincidencia, no siempre armoniosa entre uno mismo y otro(s), sería precisamente la representación suprema de las odiseas globalizadas.

Una vez más el transporte público y su entorno son los *topoi* de este tiempo limitado por el veredicto de la expulsión, que marca el fin de una vida socavado por la falta de papeles de identidad, donde el cuerpo, las historias, los vínculos, los deseos y el sufrimiento no se inscriben en ninguna parte, no tienen contenido.

Algunos objetos se desplazan con las personas, otros no, otros quedan abandonados, perdidos, destruidos. Cualquier desplazado, migrante, exiliado, expulsado se refiere en un momento determinado a los objetos que dejó atrás, que se llevó, que perdió o que volvió a encontrar, como si el objeto, en su singularidad, representará la síntesis de un espacio, del país, de la vida de antes. El objeto es siempre *sinécdoque*, entendimiento simultáneo nunca metáfora. Este objeto no puede sustituirse a un país, una lengua, una vida. Está en el límite de las palabras, de los restos valiosos de un idioma antes familiar, íntimo, materno, de un idioma de niñez, un idioma de los inicios.

También están los/las que no se llevan nada, más que una lengua, una lengua y unas palabras a veces ignoradas durante mucho tiempo porque no hay nadie que escuche su vocalidad significativa. Obviamente el bagaje interno del escritor se compone, en gran parte, de palabras, de tonos y timbres de voz, de imágenes fugaces. Uno puede preguntarse si las palabras de un idioma, si los pensamientos que surgen en este idioma materno son inalienables. Según Derrida, la lengua es siempre la lengua del otro, por tanto, no puede perderse verdaderamente:

¿Efectivamente, que es lo que llamamos lengua materna, la que uno lleva consigo, la que nos lleva desde el nacimiento hasta la muerte? ¿Simbolizará ésta el hogar que siempre nos acompaña? ¿Dará lugar lo propio o la propiedad, o al menos la ilusión de la propiedad, a la que siempre volvemos y que es lo más cercano a nuestro cuerpo, al espacio inalienable, como una especie de casa móvil, una prenda o una tienda de campaña? ¿Será este idioma materno una especie de segunda piel que nos cubre, un hogar móvil? ¿Pero también un hogar inamovible, ya que se desplaza con uno mismo? (Derrida y Defourmantelle, 1997: 83).

Uno puede preguntarse cuál es el destino de la lengua, ya sea la materna o la del colono, cuando la persona que la habla desde la niñez abandona su país. ¿Podrá ser colocada en una maleta mental de sueños y pesadillas? Esta misma experiencia es la que viven numerosos migrantes en la era de la globalización; de la misma forma que la vivieron antaño los deportados de los barcos negreros o de los campos de exterminio que fueron arrancados a las raíces de su identidad, a su idioma y sufrieron la desintegración de la persona con su historia y sus vínculos afectivos.

Conclusiones

Al elegir textos literarios, relatos elaborados a partir de experiencias vividas, transmitidas o reconstituidas, acepté el reto de la escritura frente a esta vulneración de la lengua, pero también de toda una construcción temporal, espacial y, por último, cultural. A través de estas historias/maletas, las autoras de estos relatos muestran toda la paradoja del secreto y de la revelación que transforma el sujeto/objeto temporal en relatos, testimonios, ficciones, libros, objetos de lectura que pasan de un idioma a otro a través de la traducción.

Demosté que frente a las identidades reconocidas, estables, normalizadas, se encuentran las identidades de los migrantes(as) fragilizadas, suspendidas, precarias. La existencia de los migrantes está marcada en realidad por lo temporario, lo transitorio, lo indeterminado, por la espera: espera del permiso de residencia, del estatus de refugiado, de una casa, de un lugar en donde posarse.

Los pensamientos y los textos que traje a colación pueden ser considerados como testimonios de los testimonios de la realidad de nuestro tiempo; un tiempo de aquellos y aquellas que viven y atestiguan experiencias traumáticas directas. Ellas y ellos necesitan tiempo suplementario, un tiempo de hogar y de aprendizaje de lenguas extranjeras, para volverse los relatores y relatoras de sus historias.

La condición temporal y vulnerable es uno de los rasgos mayores de la humanidad contemporánea, aquella que experimenta a nivel cotidiano, en el cuerpo y en las relaciones, el impacto de normas, de fronteras y de muros. También de discriminaciones sociales y económicas.

Anexo

Comunicado de Giusi Nicolini, alcaldesa de Lampedusa y Linosa

L'appello del Sindaco di Lampedusa all'Unione Europea

Difundido por la estación de Radio 3 RAI, 2012

Soy la nueva alcaldesa de las islas de Lampedusa y Linosa. Elegida en mayo, el 3 de noviembre ya me han sido entregados veintiún cuerpos de personas que se ahogaron al intentar llegar a Lampedusa, y esto para mí es simplemente insoportable. Lampedusa es una enorme carga de dolor. Hemos tenido que pedir ayuda a través de la fiscalía de los alcaldes de la provincia para dar un entierro decente a los últimos once cuerpos porque la ciudad no tenía más nichos disponibles. Vamos a hacer más, pero les dirijo a todos una pregunta ¿Qué tamaño debe tener el cementerio de mi isla?

No puedo entender cómo una tragedia de este tipo podría ser considerada normal, por ejemplo, cómo se puede quitar de la vida cotidiana la idea que once personas, entre ellas ocho mujeres jóvenes y dos niños de once y trece años, todos ellos puedan morir juntos, como el pasado sábado, durante un viaje que debería haber sido para ellos el comienzo de una nueva vida. Fueron rescatados 76 pero eran 115, el número de muertos es siempre mucho mayor que el número de cuerpos que devuelve el mar.

Estoy indignada por el nivel de costumbre que parece haber infectado a todo el mundo, estoy sin palabras por el silencio de Europa, que acaba de recibir el Premio Nobel de la Paz y que se queda callada frente a una tragedia que tiene los números de una guerra. Cada vez estoy más convencida de que la política de inmigración europea considera este costo humano como una forma de moderar los flujos de los recién llegados, como si fuera un elemento disuasorio. Pero si para estas personas el viaje en los barcos sigue siendo el único camino a la esperanza, creo que su muerte en el mar debe ser para Europa una cuestión de vergüenza y de deshonor.

A lo largo de este muy triste capítulo de la historia que todos estamos escribiendo, la única fuente de orgullo nos la ofrecen todos los días los hombres del Estado italiano que salvan vidas a 140 millas de Lampedusa, mientras quienes están a sólo 30 millas de los naufragos — como ocurrió el pasado sábado, y tendrían que correr con las lanchas rápidas que nuestro gobierno anterior dio a Gadafi—, han ignorado la petición de ayuda. Pero esas patrulleras se utilizan con eficacia para secuestrar nuestros barcos de pesca, aun cuando pescan fuera de las aguas territoriales libias.

Todos tienen que saber qué es Lampedusa, con sus habitantes, con las fuerzas de rescate y recepción, que dan dignidad en calidad de seres humanos a estas personas, que dan dignidad a nuestro país y a Europa en su conjunto. Por lo tanto, si estos muertos son sólo nuestros, entonces quiero recibir telegramas de condolencia después de cada ahogamiento que se me entrega. Como si tuviera la piel blanca, como si fuera uno de nuestros hijos ahogado durante las vacaciones.

Giusi Nicolini

Bibliografía

- AKHMATOVA, A. (2005). *Requiem*. París: Interférences.
- ARENDT, H. (1961). *La Condition de l'homme moderne*. París: Calman-Lévy.
- BUTLER, J. (2007). *Le récit de soi*. París: Esprit.
- CAVARERO, A. (1997). *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: Filosofia della narrazione*. Milán: Feltrinelli.
- COLLIN, E. (1999). *L'homme est-il devenu superflu?* París: Odile Jacob.
- DERRIDA, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre*. París: Galilée.
- DERRIDA, J. y Dufourmantelle, A. (1997). *De l'hospitalité*. París: Calman-Levy.
- FORTUNATO, M. y Methnani, S. (1990). *Immigrato*. Milán: Bompiani.
- KRISTEVA, J. (1988). *Étrangers à nous-mêmes*. París: Gallimard.
- GHERMANDI, G. (2007). *Regina di fiori e di perle*. Roma: Donzelli.
- GLISSANT, É. (1990). *Poétique de la relation*. París: Gallimard.
- GNISCI, A. (2003). *Creolizzare l'Europa*. Roma: Meltemi.
- Libreria Delle Donne di Milano (1987). *Non credere di avere dei diritti*. Torino: Rosenbergh & Sellier.
- MAZZUCCO, M. (2003). *Vita*. Milán: Rizzoli.
- MOKEDDEM, M. (2001). *N'zid*. París: Seuil.
- MONTANDON, A. (2004). *L'hospitalité, accueil de l'étranger dans l'histoire et dans les cultures*. París: Bayard.
- RAMONDINO, F. (1995). *In viaggio*. Turín: Einaudi.
- SCEGO, I. (2005). Dismatria. En *Pecore nere*, En F. Capitani y E. Coen (eds.), Roma: Laterza, pp. 5-21.
- SCEGO, I. (2010). *La mia casa è dove sono*. Milán: Rizzoli.
- UGREŠIĆ, D. (2004). *Le musée des redditions sans condition*. París: Fayard.
- UGREŠIĆ, D. (2010). *Il n'y a personne pour vous répondre*. París: Albin Michel.
- VORPSI, O. (2007). *La mano che non mordi*. Turín: Einaudi.
- ZOUARI, F. (2001). *Ce pays dont je meurs*. París: Pocket.

Autoras

ANNIE BENVENISTE

Antropóloga. Profesora emérita de la Universidad de París 8 Vincennes Saint-Denis en el Departamento en Ciencias de la Educación y en la Maestría Pluridisciplinaria en Estudios de Género. Realizó numerosas investigaciones en el campo de la inmigración, las relaciones sociales de la etnicidad, el campo religioso y la transmisión intergeneracional. Sus últimos escritos abordan temas de narración, memoria, mujer, religión y violencia. Entre sus publicaciones se encuentran “Racialisation et ethnicisation de la religion” en el *Dictionnaire des faits religieux*, con Marie-Laure Boursin “Comment se construisent les espaces de culte dans les rapports de genre en islam et dans le judaïsme?”, *Juives et musulmanes. Genre et religion en négociation*. Recientemente publicó: *Se faire violence. Analyse des coulisses de la recherche*.

CRISTINA ISABEL CASTELLANO GONZÁLEZ

Doctora en artes con especialidad en estudios culturales por la Universidad de París 1, Panteón-Sorbona. Profesora investigadora del Centro Universitario de Tonalá en la Universidad de Guadalajara (CUT UdeG), con reconocimiento del Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt) en México. Está asociada al Laboratorio de Estudios de Género y de Sexualidad de la Universidad de París 8 y al Instituto de Artes, Creaciones, Teorías y Estéticas de la Universidad de París 1. Sus intereses de investigación abordan las representaciones artísticas vinculadas con temáticas de género y migraciones. Ha realizado estudios de caso utilizando métodos socio-antropológicos aplicados a las artes. Entre sus últimas publicaciones podemos citar el libro colectivo *Feminismos visuales* (2018) y los capítulos “Activismos estéticos en las artes plásticas texanas-mexicanas” (2016), “Museificación y negociación en torno a la mexicanidad” (2017) y “Mexican Roots: A Chicana Experience” (2017).

ADRIANA CORREDOR CONTENTO

Egresada del programa de Estudios Literarios de la Pontificia Universidad Javeriana. Se ha interesado en convocar acciones colectivas que integran varias prácticas artísticas, tales como la literatura, la *performance*, el video y las intervenciones en espacios públicos. Conoció a las indefinidas en París mientras realizaba la Maestría en Filosofía y Críticas Contemporáneas de la Cultura

en la Universidad de París 8 Vincennes Saint-Denis. Actualmente es asesora nacional del proyecto Comunidad-es Arte, biblioteca y cultura: escenarios para paz en Colombia.

LINA MERCEDES CRUZ LIRA

Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Historia por la Universidad de Guadalajara, con reconocimiento del Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt) nivel I. Actualmente es profesora e investigadora de la Universidad de Guadalajara en el Centro Universitario de los Lagos. En 2016 publicó *Las cosas del querer. Amor, familia y matrimonio en Iberoamérica*, en coordinación con Guiomar Dueñas Vargas y Antonio Fuentes Barragán. Cuenta con varios capítulos y artículos publicados en libros y revistas, como “Familias, monjas y clérigos. El Convento de Pobre Capuchinas de Santa María de los Lagos, 1740-1760”, “Familia y eclesiásticos. Los Gómez Portugal de Santa María de Los Lagos, siglo XVIII”. Su línea de trabajo principal es historia de la familia.

ILEANA LANDEROS CASILLAS

Doctora en artes visuales y educación por la Universidad de Granada. Tiene tres maestrías: en artes visuales y educación con enfoque constructivista por la Universidad de Granada, en artes plásticas y contemporáneas por la Universidad Complutense de Madrid y en comunicación por la Universidad de Guadalajara. Es egresada de la Carrera de Comunicación por la Universidad del Valle de Atemajac. Actualmente realiza trabajos investigativos de cooperación internacional en procesos teórico-prácticos horizontales. Es profesora en el Departamento de Sociología del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

CAROLINA MALDONADO FRANCO

Egresada del Departamento de Filosofía de la Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, maestra en Filosofía y Crítica Contemporánea de la Cultura de la Universidad París 8 Vincennes Saint-Denis, Francia. Actualmente es candidata a doctora en el Laboratorio de Estudios de Género y de Sexualidad (LEGS) de esta misma universidad. Su experiencia de formación y de investigación se ha centrado en la estética y la filosofía del arte vinculada a los estudios de género a través de las prácticas feministas de la *performance*. Al mismo tiempo, forma parte de la Colectiva Indefinida, colectividad feminista y abierta en la que se re-

únen para crear acciones de carácter político y creativo que permitan intervenir y trastocar las cotidianidades.

ROSA MARÍA SPINOSO ARCOCHA

Doctora en historia social por la Universidad Federal Fluminense de Niteroi Río de Janeiro, y en historia contemporánea del País Vasco. Profesora investigadora del Centro Universitario de los Lagos de la Universidad de Guadalajara. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt) en México. Su línea de investigación es género e historia de las mujeres. Sus seminarios son en teoría de género, en historia del cuerpo, en historia de la vida cotidiana. Ha publicado artículos en revistas de España, Colombia, Brasil y México. Es autora de varios libros, entre ellos *Donabeija desvendando mito*, *El beso del colibrí*, *La Llorona, mito y control social en México*. Es autora y coordinadora de los tres tomos *Mujeres en Veracruz fragmentos de una historia*. En sus trabajos sobre Lagos de Moreno publicó “Mujeres de Lagos ante la Inquisición” en el libro *Catolicismo y sociedad* y *Los Precipicios de las Solteras: los argumentos de género en la fundación del Convento de Capuchinas*.

NADIA SETTI

Profesora de literatura comparada y responsable del Departamento en Estudios sobre la Mujer y Estudios de Género, Laboratorio de Estudios de Género y de Sexualidad en la Universidad de París 8. Sus temas de investigación abordan las literaturas comparadas, la creación, los feminismos, los pensamientos y teorías de género, así como las lecturas y escrituras de la diferencia. Entre sus últimas publicaciones podemos citar *Passions Lectrices* (2010), *Blessures des frontières* (2012), *Raccontarsi insieme: il libero racconto di sé in altrile e Impossible voices Darkmatter* (2012), *Il corpo gaudioso doloroso della scrittura moratiana* (2015), *Tre scosse* (2016), *Sur-écoute : l'écriture supplémentaire* (2017) y “Giore, chant-t-elle. Quant au (droit au) cri”, en *Genre et Jouissance* (2017).

Coordinación editorial
Sol Ortega Ruelas

Diseño y diagramación
Paola E. Vázquez Murillo

Corrección
Modesta García Roa

*Raíces suspendidas. Estéticas y narrativas
migrantes desde una perspectiva de género*
se terminó de editar en las oficinas de la Editorial
Universidad de Guadalajara, José Bonifacio Andrada
2679, Col. Lomas de Guevara, 44657, Zapopan, Jalisco.

En la formación de este libro se utilizaron las familias
tipográficas Minion Pro, diseñada por Robert Slimbach,
y Ronnia, diseñada por Veronika Burian y José Scaglione.