

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES

MAESTRÍA EN LITERATURA PARA NIÑOS

**EL CUERPO COMO UNA CONSTRUCCIÓN MEDIAL DE
LAS ORILLAS EN CUATRO RELATOS DE LA LITERATURA
INFANTIL ANDINA**

Tesis para obtener el título de Magíster en Literatura para Niños

DIRECTORA: Prof. Mgter. María Luisa Miretti

TESISTA: Prof. Carina Noemí Suppo

Rosario, marzo de 2017

Dedicatoria

A Juan Manuel, Sol y Pedro por los días de sol que no compartimos.

A Carli por darme la mano en cada proyecto que emprendí.

A esas infancias que aún permanecen entre los márgenes.

Agradecimiento

Agradezco a mi Directora de Tesis, Profesora Magíster María Luisa Miretti, quien aceptó con entusiasmo acompañarme y orientarme en este trayecto de mi formación académica.

A Susana, por su amistad,

A mis brujas de Aquelarre, por su pasión.

A Adriana, por visibilizar infancias invisibilizadas.

A Liliana De la Quintana, por su generosidad.

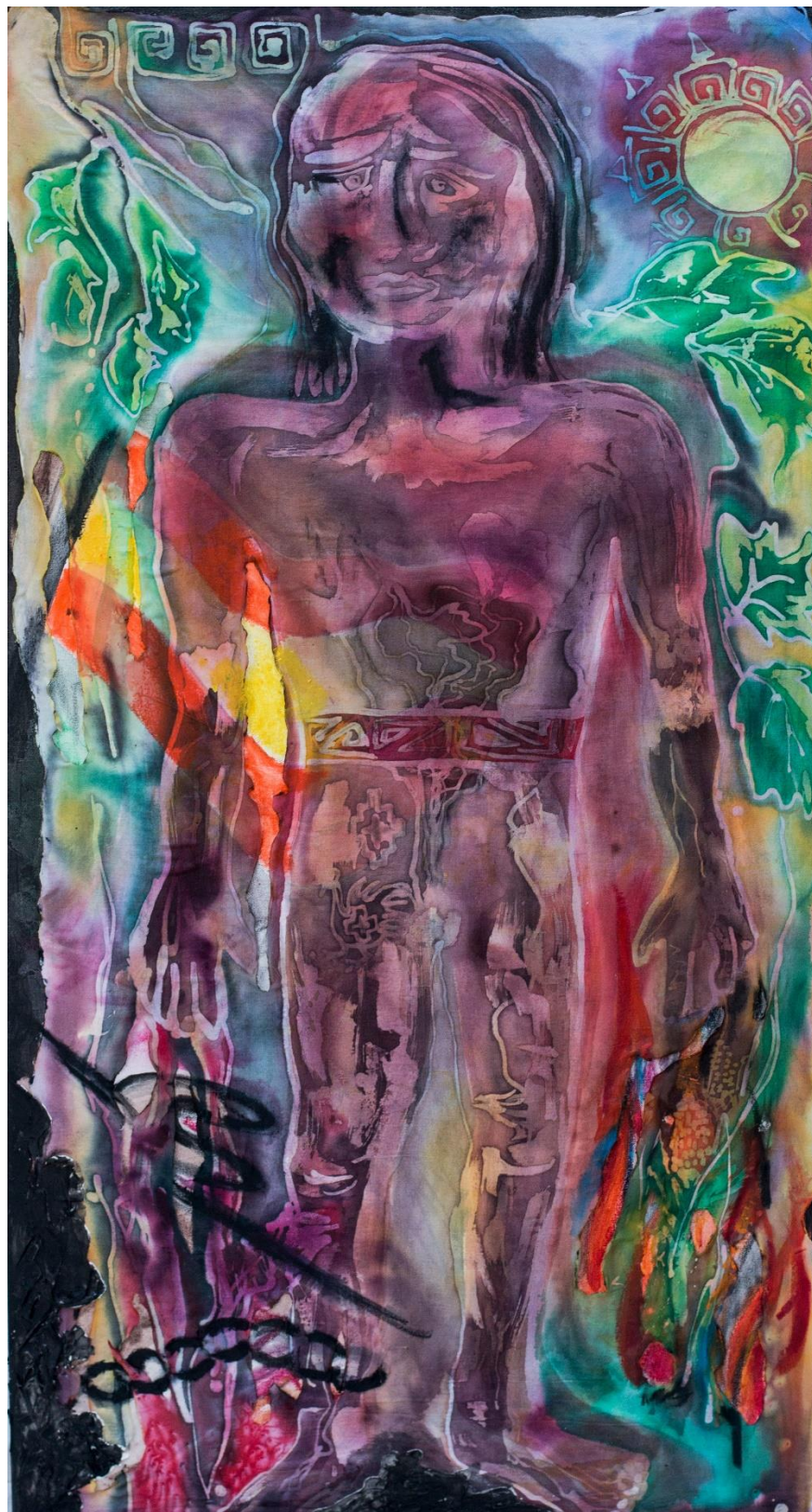
Y finalmente, a mi familia, por su amor y comprensión.

La niña se creía la única niña en el mundo, acaso. ¿Sabía siquiera que era una niña?

Jules Supervielle
La niña de altamar

Mira a tu alrededor: hay otro, siempre hay otro.

Rosario Castellanos



Adriana Cassini Artista plástica y textil

Índice

Primera parte

Introducción	9
Antecedentes	10
Metodología	11
Capítulo I: Aproximaciones críticas	13
1.1. Heterogeneidad.....	13
1.2. Hibridez.....	18
1.3. Transculturación.....	21
Capítulo II: El mundo andino	25
2.1. Cosmovisión andina.....	25
2.1.1 Cosmovisión occidental y andina.....	25
2.2. El pensamiento andino	28
2.2.1. La importancia del mito.....	29
Capítulo III: Memoria	32
3.1. La construcción de la memoria.....	32
3.2. La memoria colectiva.....	34
3.2. 2. La memoria colectiva en las sociedades de tradición oral.....	37
Capítulo IV: Identidad	41
4.1. La construcción de la identidad.....	41

4.2. Los procesos identitarios.....	42
4.3. La religiosidad en la configuración de la identidad.....	46
4.4. La identidad en los procesos de desterritorialización.....	50
Capítulo V: El cuerpo como categoría discursiva.....	55
5.1. Cuerpo /frontera.....	55
5.2. Cuerpo y poder.....	55
 SEGUNDA PARTE	
Capítulo VI: Análisis de Una azucena de luz y colores de Edgardo Rivera Martínez.....	60
6.1 El cuerpo como negociación.....	60
Capítulo VII: Análisis de El viaje de Edna Iturralde.....	69
7.1. El cuerpo como espacio de resistencia.....	69
Capítulo VIII: Análisis de El mordisco de la medianoche de Francisco Leal Quevedo.....	79
8.1. El cuerpo como refugio de la identidad.....	79
Capítulo IX: Análisis de Tejedoras de estrellas de Liliana De la Quintana.....	97
9.1. El cuerpo como inscripción de la memoria.....	97
Conclusiones.....	108
Referencias bibliográficas.....	111

PRIMERA PARTE

Introducción

El cuerpo, sin lugar a dudas, representa la materialidad con que se inscriben las representaciones culturales que configuran las matrices ideológicas de un pueblo. Según De Toro (2006), el mismo “constituye la marca para la materialidad, para representaciones mediales de la historia del colonialismo (memoria, inscripción, registro), de la opresión, tortura, manipulación, agresión y confrontación (transformación) de diversas culturas” (p. 8).

El punto de partida de esta investigación reside en plantear los complejos vínculos entre corporalidad, lenguaje y representación en la literatura infantil, y con especial referencia a la literatura andina¹, ya que en los mismos se combinan significantes propios de las culturas dominantes y dominadas. El objetivo de la siguiente tesis es demostrar la representación del cuerpo como una construcción medial de las orillas, y para tal fin, se analizará un corpus de textos compuesto por “Una azucena de luz y colores” de Edgardo Rivera Martínez, “El viaje” de Edna Iturralde, “El mordisco de la medianoche” de Francisco Leal Quevedo y “Tejedoras de estrellas” de Liliana De la Quintana.

La selección de los mismos estuvo direccionada a partir de la lectura intensiva de autores que ofrecen una cosmovisión compartida respecto a los patrones estéticos y de estilo, pero fundamentalmente, al imaginario que plasman en su escritura. Los protagonistas de los relatos elegidos se constituyen en personajes de frontera que oscilan entre dos hemisferios antagónicos y es, en este límite, donde se inscriben las marcas de la opresión y la dominación.

¹ Con el objetivo de delimitar el campo en cuestión se escogió la región andina, demarcando específicamente la zona comprendida por los países: Bolivia, Ecuador, Perú y Colombia.

Existen estudios antropológicos, sociológicos, psicológicos y filosóficos sobre esta temática dentro de la literatura, pero no se registran avances en el campo de la LIJ².

Por consiguiente, esta tesis pretende contribuir al conocimiento teórico- crítico en el campo de la literatura infantil desde el estudio del cuerpo como categoría discursiva, en este sentido, se intenta, por un lado, explicar cómo las marcas de las culturas dominantes dieron como consecuencia diferentes tipos de corporeidades, y por el otro, describir el modo en el que el cuerpo se configura en un dispositivo del orden simbólico.

En virtud de lo expuesto anteriormente, se intentará comprobar cómo el cuerpo se constituye en el lugar de inscripción del colonialismo por lo que se constituye en una representación medial de las orillas al edificarse como materialidad física de la colonización.

Antecedentes

El motivo de esta tesis se fundamenta en un interés personal por profundizar el conocimiento sobre la literatura infantil andina. La circulación de libros entre la territorialidad que conforma América Latina encuentra obstáculos vinculados a las reglas del mercado, tal como lo demostrara el trabajo de selección que realizara el Plan Nacional de Lectura con el título “300 libros Iberoamericanos” en el año 2011 (Ministerio de Educación de la Nación, 2011). Por consiguiente, el escaso corpus al que se accede en Argentina ha llevado a plantear la necesidad de una apertura y resignificación de aquellas obras y autores velados dentro de los cánones tradicionales.

Existen trabajos acerca de la representación del cuerpo en la literatura, por ejemplo, el realizado por Pilar Echeverry Zambrano (2007) con el título Anatomías

² LIJ Literatura Infantil Juvenil

contrariadas: la representación del cuerpo en la literatura sobre los Andes, pero no hay evidencia de estudios directamente relacionados con el tema en cuestión dentro del campo de la LIJ. Con el objetivo de establecer un diálogo con algunos de los presupuestos acerca del cuerpo como categoría teórica- discursiva resulta una referencia obligada los estudios críticos de Alfonso de Toro, especialmente el texto Figuras de la hibridez (2006) donde desarrolla dicha idea. Sus aportes, respecto a la concepción del cuerpo como una construcción híbrida y medial de las orillas, representan los fundamentos con que se estructura esta investigación. Es a partir de esta categoría desde donde se intentará dar cuenta de las voces que constituyen el sistema dialógico subyacente en los relatos seleccionados, a fin de resaltar las dimensiones simbólicas emergentes al considerar al cuerpo como marca de la materialidad con que se inscriben: la opresión, la resistencia, la memoria y la identidad.

Metodología

La estructura de la tesis se divide en dos partes. En la primera se reúnen perspectivas teóricas provenientes de los estudios poscoloniales. La indagación en las teorías culturales permite seleccionar conceptos pertinentes para el trabajo como ser el de heterogeneidad, hibridez y transculturación. El acercamiento a dicho marco teórico resulta clave para generar un diálogo intercultural que dé cuenta de las dinámicas sociales en relación al colonialismo, y en consecuencia, reflexionar sobre las barreras políticas, sociales, culturales, económicas impuestas por el poder capitalista. Dichas categorías se desarrollan en tensión con el mundo andino, de manera que se pueda abordar una lectura crítica de las obras elegidas. Los conceptos de memoria e identidad otorgan un aporte fundamental para la comprensión de los procesos subjetivos que tienen lugar en los diferentes grupos sociales. La propuesta filosófica de Foucault en relación al binomio cuerpo/poder abre la posibilidad de diálogo entre los diferentes textos posibilitando ahondar en las líneas interpretativas.

En la segunda parte, se analizarán los textos literarios desde un modelo hermenéutico que permita arribar a una propuesta de interpretación. Para dicho objetivo en “Una azucena de luz y colores” de Edgardo Rivera Martínez se intentará detectar las huellas por las cuales “el cuerpo se constituye en un lugar de conflicto que deber ser negociado” (DeToro, 2006, p. 8), por consiguiente, se recurre a los aportes de Gisela Cánepa Koch (1998) para indagar acerca de la construcción de la identidad en las fiestas populares andinas. En “El viaje” de Edna Iturralde, el análisis se centra en el rescate de aquellos elementos por los cuales el cuerpo se constituye en un espacio de resistencia, para tal fin, se retomará el trabajo de Marc Augé (2000) con respecto al concepto de no- lugar. La idea foucaultiana de poder ofrece un marco crítico interesante para comprender la relación intrínseca entre ésta y el cuerpo. En “El mordisco de la medianoche” de Francisco Leal Quevedo se indaga acerca del concepto de desterritorialización postulado por Guattari y Rolnik, por otra parte, se rescatan los aportes de Lindón (2007; 2009; 2011) y de Trigo (2016) para explorar la relación entre los sujetos y la territorialidad y la construcción de la identidad a partir de los procesos migratorios para, de esta manera, pensar al cuerpo como refugio de la identidad. Finalmente, el texto “Tejedoras de estrellas” es abordado desde la concepción del cuerpo como inscripción de la memoria para lo cual se retoman las ideas de Mignolo respecto al planteo de la diferencia colonial, los aportes de Jelin (2002) para el abordaje de la memoria y los conceptos de Di Liscia (2007) para indagar sobre la perspectiva de género.

Posteriormente, se integrarán y expondrán los resultados a fin de corroborar la efectividad y productividad de la hipótesis inicial.

Capítulo 1

Aproximaciones críticas

1.1. Heterogeneidad. Puntos de partida

El primer punto de análisis para iniciar el presente trabajo reside en el abordaje de las categorías que resultan relevantes en la construcción del objeto de estudio. Los conceptos esgrimidos por Alfonso De Toro (2003) acerca de transversalidad y transdisciplinariedad abren el diálogo a diferentes campos donde teoría y práctica definen y reformulan permanentemente los alcances del mismo. Dichas ideas intentan superar los hermetismos propios de cada disciplina a partir de la apertura de los discursos que las sustentan, de esta manera, las dimensiones desde las cuales se aborda el objeto trascenderán su especificidad constituyendo la posibilidad de un contexto amplio y multidualógico.

Proyectar una investigación a partir de una Teoría de la Cultura³ permite operar con una diversidad de enunciados que transponen todo espacio de centralidad y poder, entendiendo a la cultura desde una red de significaciones que se recodifican dinámicamente dentro de contextos heterogéneos.

La propuesta enunciada por De Toro (2003) de pensar una TC para Latinoamérica permite revisar y reformular aspectos fundamentales del conocimiento dentro de las Ciencias Sociales ya que al considerarla como ciencia transversal refundaría a la Ciencia Literaria otorgándole un carácter descentralizado.

³ Alfonso de Toro adhiere al término Teoría de la Cultura (TC) en reemplazo de Estudios Culturales para evitar problemas ideológicos y teóricos definiendo a la misma como una teoría transversal o híbrida .

Desde estos presupuestos, los criterios de heterogeneidad e hibridez, se constituyen en categorías transversales que permiten la observación y el análisis de la praxis humana a través de la evolución de las configuraciones sociales.

La llegada de los españoles a América determina un punto crucial, tanto para los europeos como para los pueblos amerindios, en la recodificación de su cultura. En ese primer contacto, dos sistemas culturales entran en pugna ya que el primer punto disruptivo se encuentra en la co-presencia de dos formas de comunicación diferentes: una, en comunión con los dioses y la naturaleza, y la otra, impregnada por la racionalidad y el pragmatismo. Diferentes enunciadores se posicionan ante una instancia novedosa y, como consecuencia de la misma, se constituye un evento comunicativo sin precedentes ya que el mismo daría inicio a un proceso histórico que lleva más de quinientos años. En este sentido, resulta pertinente pensar dicho proceso a partir de la categoría de heterogeneidad formulada por Cornejo Polar (1977) hace ya algún tiempo, ya que la misma anticipa los estudios culturales que se vertebran sobre los conceptos de transculturación e hibridez debido a que:

una transculturación comienza a ocurrir cuando se da una situación heterogénea de al menos dos elementos. Pero es también la categoría que les sigue cuando la transculturación no se resuelve en mestizaje, sino en una heterogeneidad reafirmada y más acentuada, o cuando el mestizaje comienza a cuajar como cultura alternativa, añadiendo un elemento tercero a la heterogeneidad inicial. (Mazzotti y Zevallos Aguilar, 1996, pp. 21-36)

De esta manera, la heterogeneidad así entendida, se presenta como una condición a priori de toda sociedad humana ya que la misma resulta de un entramado cultural que se redefine constantemente a partir de signos que se oponen y se repositionan pero que conservan y salvaguardan sus características intrínsecas, por ejemplo, en el caso del Popol Vuh⁴, se evidencian escenas que

⁴ El Popul Vuh o Libro Sagrado de los maya – quiché surge a mediados del siglo XVI a partir de una representación pictórica para adquirir luego carácter oral. Posteriormente, se redacta en lengua maya - quiché y en el siglo XVIII Fray Francisco Ximénez lo tradujo al español conservando en una columna paralela

representan, por un lado, la tradición judeocristiana en lo concerniente a la creación del universo y por el otro, se visualiza un pensamiento religioso, filosófico y ético que deja trascender la cosmovisión estética del pueblo maya – quiché. Siguiendo a Mazotti y a Zevallos Aguilar (1996) se puede distinguir, a partir del ejemplo citado anteriormente, una heterogeneidad de base tanto de los españoles como de los mayas quichés que genera una cultura alternativa sedimentada sobre una heterogeneidad secundaria (Cornejo Polar, 1994) ya que los sistemas lingüísticos que entran en juego durante el contacto son disímiles pero generan un espacio sociocultural donde los enunciadores erigen enunciados que preservan la identidad de cada grupo humano, es en esa frontera donde se reafirman, desde diferentes estrategias de preservación, los componentes resistentes generando valores alternativos ya que

La heterogeneidad, tiende a la individuación de los especímenes en contacto, dentro de la línea alterizante basada en la afirmación de las diferencias. Su característica es la insolubilidad de los elementos en juego, su capacidad de afirmar la discontinuidad cultural, esto es, marcar las fisuras que establecen la pluricultura. Lo que no significa que la heterogeneidad destruya las posibilidades de mestizaje, entendimiento o conflictos culturales. No ignora el contacto, sino que lo explica y aun busca plantearlo en un sentido constructivo. (Mazzotti y Zevallos Aguilar, 1996, p. 28)

Por consiguiente, comprender el contacto cultural desde el concepto de heterogeneidad nos permite repensar las dinámicas de interacción desde la óptica de la habilitación en lugar de la clausura, así, en esa instancia cero del encuentro cada cultura intenta, dentro del conjunto de sus representaciones simbólicas, seleccionar aquellas que puedan generar formas o expresiones sobre el otro y que posibiliten un tejido donde se produzca el intercambio comunicativo:

Toda heterogeneidad cultural implica la producción de signos referentes al otro. De hecho, no hay culturas en contacto que se ignoren radicalmente. Ellas,

la versión quiché. El mismo representa un punto de partida para la literatura latinoamericana por su valor documental, historiográfico y literario ya que narra los mitos de creación del universo, el nacimiento de los dioses, las luchas de poder entre los mismos y la descendencia y asentamiento del pueblo maya en la Península de Yucatán.

aunque solo sea por razones de seguridad, tratan de comprenderse, es decir, de emitir signos sobre lo alterno (...) en la heterogeneidad cultural todo signo referente a la otra cultura entraña homológicamente la heterogeneidad de base. Es, por naturaleza, un signo heterogéneo. (Mazzotti y Zevallos Aguilar, 1996, pp. 30-31)

La interacción persigue diferentes fines: ideológicos, culturales, prácticos o de dominación y exterminio, aún en estos dos últimos casos, “las dos culturas en contacto se plantean primero la necesidad de comprenderse, es decir, de comprender al sujeto de la otra cultura, al otro en su otredad: ¿quién es?, ¿qué significa?, ¿qué amenaza o beneficio implica?” (Mazzotti y Zevallos Aguilar, 1996, p. 32)

En ese registro y comprensión se ponen en juego dos maneras de conceptualizar y racionalizar la realidad quedando en un mismo nivel epistémico pero sin resignar las dinámicas socioculturales de cada uno. Al respecto, Cornejo Polar (1981), citado por Mazzotti y Zevallos Aguilar (1996) sostiene que:

un solo proceso productivo pone en relación componentes de diverso signo sociocultural, a través de procedimientos muy cambiantes, que no sólo indican el sesgo ideológico de las perspectivas de origen, sino, sobre todo, reproducen la desmembrada constitución de nuestras sociedades, la heterogeneidad de su producción simbólica y – al mismo tiempo – su configuración inestable y fluida dentro de lo que se ha denominado totalidades conflictivas (p. 31).

El primer conflicto que revela dos sociedades diferentes, una basada en la oralidad y la otra en la escritura, se produce en el encuentro entre Atahualpa y el padre Vicente Valverde, en Cajamarca, el 16 de noviembre de 1532:

Valverde requiere la sujeción del Inca a las creencias cristianas y al orden de la España Imperial, le entrega un libro sagrado (presumiblemente la Biblia o un breviario) que Atahuallpa termina por lanzar al suelo. Con matices de más o de

menos, ese acto es suficiente para que desencadene la violencia del aparato militar de los conquistadores. (Cornejo Polar, 2003)

Haciendo referencia al acontecimiento, Cornejo Polar (2003) sostiene que el mismo “No constituye el origen de nuestra literatura, (...) pero sí es el comienzo más visible de la heterogeneidad que caracteriza, desde entonces y hasta hoy, la producción literaria peruana, andina y – en buena parte –latinoamericana” (p. 21).

Oralidad y escritura determinan dos tipos de enunciaciones que postulan posiciones diferentes respecto al mundo; una basada en la palabra hablada la cual actúa como síntesis de la memoria colectiva, y la otra, donde el signo escrito posee un valor performativo que determina el destino del adversario. La producción de signos con respecto al otro instala la posibilidad de construcción de un tejido simbólico que permita el anclaje de regularidades discursivas provenientes de cada cultura, como así también, otros sistemas semióticos que intervienen en la interfaz de la dinámica comunicativa. La complejidad dialógica se encuentra en determinar las leyes que rigen el acto de producción discursiva ya que se presentan dos formas de representar disímiles, por lo tanto, la identificación referencial se efectúa desde elementos de la realidad extralingüística, la cual presenta distintos contextos de acción y responde a diferentes propósitos ilocucionarios.

La evaluación sociodiscursiva juega un papel fundamental a la hora de delimitar, en la actividad colectiva, las acciones discursivas entendiendo a las mismas como producto de representaciones subjetivas. Resulta importante el análisis del pasaje de la acción discursiva al texto empírico a través de la escenificación del enunciado. Alfonso de Toro (2006) refiere el término translatoología para poner de manifiesto

la transformación y recodificación de los enunciados que transporta sistemas culturales (lengua, códigos como religión, costumbre, saber, organización social, naturaleza, etc.), de donde nace un nuevo sistema cultural que se

concretiza en un proceso semiótico de codificación, decodificación y recodificación, de desterritorialización y reterritorialización, de producción y de escenificación de nuevas 'funciones'. (p. 92)

Los parlamentos y acciones son reinventados en el proceso escritural debido a que en todo registro existe una mediatización que modifica los agenciamientos, así, los cuerpos, los gestos, las miradas son observados a la luz de un discurso interpretativo de la realidad:

los signos intercambiados son traducidos, transformados, reapropiados retorizados, reescritos, releídos y reescuchados: oído, vista, gesto y cuerpo son partes constitutivas de este acto de comunicación, de un acto de enunciación entrecruzado por la diferencia inscrita ontológicamente en el acto de enunciación mismo (Lacan), produciendo así un discurso deterritorializado y disjunto que es, además, el resultado de todo tipo enunciación entendida como 'desapropiación'. (De Toro, 2006, p. 89)

Esta cuestión es fundamental para revertir estereotipos caracterizadores de la cultura andina donde, desde una perspectiva sesgada, se la postula en un lugar subalterno desde la reducción al silencio y al subyugamiento del poder colonial.

La idea de heterogeneidad permite trascender los estudios coloniales y superar la hegemonía del pensamiento occidental posicionando a la andinidad⁵ en todas sus posibilidades y como productora de un discurso que marca un nuevo espacio de enunciación.

1.2. Hibridez

El concepto de hibridez se constituyó en el centro del debate de los estudios culturales durante el siglo XX. Los alcances epistemológicos del mismo dieron lugar a entrecruzamientos semánticos para dar cuenta del colonialismo europeo que se instauró a partir de la conquista y colonización, así, términos como

⁵ En este caso específico nos referimos a la andinidad ya que nos interesa para el presente trabajo pero se podría citar cualquier pueblo o región de América Latina.

mestizaje, sincretismo, alteridad constituyeron un proceso dialéctico donde las diferentes posiciones críticas continúan interpelando la realidad sociocultural latinoamericana en su devenir histórico.

Los debates poscoloniales tendientes a superar el binomio cultural/colonial construido desde la mirada eurocentrista instituyeron nuevas formas de reflexión y análisis. El afán por delimitar categorías críticas que aborden unánimemente el concepto de hibridez ha dado lugar a una numerosa bibliografía poscolonial circunscripta a la cultura latinoamericana.

Hace ya un tiempo, García Canclini, (2001) acuñó el término hibridación para dar cuenta de las operaciones de mestizaje y sincretismo que convergen en el interior de las culturas, abriendo la posibilidad de un desplazamiento semántico del mismo hacia los diferentes campos epistemológicos y culturales. El autor entiende dicho fenómeno como la combinación de estructuras o prácticas discretas para la conformación de una nueva estructura, objeto y/o práctica y sostiene que toda práctica discreta no es esencialmente pura, por lo que la hibridez es constitutiva a priori de toda fusión. Por otra parte, el espectro en el cual el concepto resulta un marco referencial es vasto dentro de las ciencias sociales, despegándose del sentido negativo que subyace en el orden biológico (García Canclini, 2001), cuestión que determina fuertes controversias con Cornejo Polar (2002) al considerar éste la precaución de evitar préstamos lingüísticos de otras disciplinas alejadas del análisis cultural y literario (párr. 1), como así también, prevé el riesgo del concepto mestizaje ya que "...es el que falsifica de una manera más drástica la condición de nuestra cultura y literatura" (párr. 3). El término acuña un carácter unificador al desdibujar la red de relaciones que se entretajan en los diferentes circuitos culturales, adoptando en muchas oportunidades, un carácter negativo enraizado en la crítica occidental.

Según García Canclini (2001) es pertinente hablar de procesos de hibridación ya que son las prácticas que se realizan al interior de los grupos las que revisten un

carácter heterogéneo circunscripto a la historia de los mismos, por lo que se supera, de esta manera, la idea de que se entiendan a las culturas locales desde un modo hermético de preservación de su identidad frente al fenómeno de globalización. Existen reductos de cada discurso que permanecen inalterables, y por consiguiente, no tercian en el proceso de fusión, esto trae aparejado redes discursivas ancladas en la dialogicidad, por un lado, y por el otro, en la divergencia. La hibridación, por consiguiente, contempla las fisuras y superposiciones, no desde un espacio de ruptura y hostilidad, sino desde una interculturalidad. (p. 20)

Siguiendo las ideas de De Toro (2006), la configuración de una ciencia transversal como la hibridez permite generar un efecto de sentido a partir de las dinámicas rizomáticas que se establecen entre las diferentes culturas por lo que:

Tanto la hibridez como la transversalidad son dos tipos de estrategias o construcciones que tienen lugar en los puntos – cruces o en los márgenes, en las orillas de una cultura, donde ‘orilla’/‘margen’ no implica siempre y fundamentalmente exclusión/discriminación, sino la articulación de nuevas formaciones culturales. Bajo ‘puntos – cruces’/ ‘orillas’/‘márgenes’ podemos entender deterritorializaciones y reterritorializaciones semiótico – culturales, en ellas se realizan las recodificaciones y reinenciones. Se trata al menos de dos procesos: de la transposición de una unidad cultural de su lugar habitual a uno extraño, que debe ser nuevamente habitado, y de la mezcla de diversos medios de representación. (De Toro, 2006, p. 306)

La idea de orilla/margen presupone el concepto de frontera/borde, desde un pensamiento que pretende un giro descolonial (Mignolo, 2002) al instituir un discurso que emerge desde la periferia como consecuencia de la colonialidad epistémica, geográfica y cultural de Occidente. El límite entre las culturas se perfila como la posibilidad de encuentro de experiencias subjetivas donde a partir de los imaginarios propios de cada grupo son significadas históricamente desde diferentes perspectivas, es decir, “cada ciudad manipula de maneras diferentes las referencias simbólicas en función de construir una identificación propia”. (Grimson,

2004), por ejemplo, el culto a la Pachamama difiere según los pueblos adoptando un marco de significación diferente según la cosmovisión de cada uno.

No es posible pensar solamente en fronteras territoriales o culturales sino biológicas ya que el cuerpo como lo enunciara Alfonso De Toro (2006) se configura en el borde/orilla donde los gestos, las miradas materializan la ausencia, el vacío, el pasado; el cuerpo evoca y enuncia la experiencia singular del sujeto que se opone a las fuerzas, en algunos casos perturbadoras, del exterior.

1.3. Transculturación

Fernando Ortiz (1983) incorpora a las categorías anteriores el término “transculturación”, así, engloba en dicho vocablo a las “complejísimas transformaciones de culturas en lo económico, institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, sexual, [y en la] vida” (citado en De Toro, 2006, pp 86-87). Dichas transformaciones no se producen aisladamente unas de otras sino que revisten solapamientos que generan significaciones culturales, las cuales se diferencian de acuerdo a los componentes y al tipo de transferencia que se realiza.

Siguiendo a Mazzotti y Zevallos (1996) se puede hablar de una materialidad tangible cuando el traspaso se lleva a cabo a partir de elementos o prácticas perceptibles (p.32). El ámbito geográfico del mundo andino dio como consecuencia sociedades sedentarias que se desarrollaron a partir de la agricultura, la domesticación de animales y las tecnologías agrarias, el territorio les permitió la invención de objetos, tecnologías, usos y costumbres, los cuales les facilitaron dichas actividades, y en consecuencia adoptaron una cosmovisión agrocéntrica, la cual se puede observar en el culto a la Pacha Mama⁶. Con la llegada de los españoles, esta materialidad tangible es transferida, pero a la vez, transformada en un sentido negativo en la mayoría de los casos a partir del modo

⁶ El culto a la Pacha Mama se considera la experiencia de mayor religiosidad dentro del mundo andino. Se le tributa una amplia variedad de ritos que varían de acuerdo a la región como forma de gratitud pero a la vez de temor.

de vinculación con el entorno y con lo extraño, de ahí que en la actualidad exista una preocupación creciente por el rescate de las tecnologías andinas en pos de una relación de restitución y reciprocidad con la naturaleza.

Otro tipo de transculturación al que refieren Mazzotti y Zevallos (1996) se circunscribe al orden filosófico ya que se refiere al intercambio de valores, concepciones y visiones (p. 33). Dentro de esta categoría existen numerosos ejemplos de cómo la cosmovisión occidental influyó en la religiosidad y en el pensamiento mítico del hombre americano, tal es el caso del Popol Vuh citado con anterioridad o las premisas eurocentristas que consideran a Wiracocha como el Dios Creador andino, invención de los catequizadores para perpetrar los principios de la evangelización.

Finalmente, los autores describen a la transculturación semiótica como un proceso importante ya que opera sobre lo simbólico e ideológico al hacer referencia a la transferencia de signos, referentes y discursos, dicha transculturación se puede observar en el Inca Garcilaso de la Vega, el cual, a través de sus “comentarios”⁷ lleva adelante un trabajo interlingüístico e intersemiótico desde su condición de quechua – parlante pero sin dejar de lado la influencia occidental.

Ángel Rama (2008) en su obra *Transculturación narrativa en América Latina* traslada el concepto de transculturación del discurso social a la tradición literaria latinoamericana demostrando que las prácticas transculturadoras en la narración se encuentran enclavadas en la realidad sociológica.

Resulta interesante pensar desde esta idea en los discursos que se instituyen en espacios de resistencia, afiliación, reacomodación y posicionamiento. Al referirse al concepto de hibridez desde la óptica de la negociación Alfonso De Toro (2006) propone repensar a la misma como “la tensión entre la potencialidad de la

⁷ Garcilaso de la Vega. *Comentarios reales de los incas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

diferencia y el reconocimiento y reclamo de la diferencia en una topografía enunciativa compartida” (De Toro, 2006, párr.1).

Esta tensión que se genera entre los discursos divergentes construye sujetos de enunciación diferentes que redireccionan sus identidades en un tercer espacio donde la experiencia se reinventa en función de la acentuación de las dicotomías. Es en la reconfiguración de este tejido donde se redefinen en una espacialidad y temporalidad común la identidad, en tal sentido, no se puede pensar en una arena de sedimentación discursiva homogeneizadora sino en un territorio indómito donde el sistema de relaciones se posiciona ante coordenadas que se redirigen en función de los acontecimientos.

De Toro (2006), incorpora el término de pasajes para hacer referencia a la semiosis que se produce entre diferentes actores que recrean su cultura a partir de procesos que se reinventan en el devenir. La subjetividad colectiva e individual se rehistoriza en una convergencia material, simbólica, cultural y política. Por ejemplo, en el caso del culto a Tonantzin - Guadalupe⁸, se puede observar la resignificación de la imagen religiosa de acuerdo con la identidad india, mestiza y criolla, la presencia de símbolos culturales propios de cada una, en torno al culto guadalupano, confieren una atmósfera que permite la constitución de un tiempo sagrado donde el presente reinventa el pasado en busca de una existencia real y auténtica como lo mencionara Octavio Paz (1992), en otras palabras, se trata de un acontecimiento espiritual colectivo donde “La ‘identidad’, lo ‘auténtico’ se negocian en la diversidad de las orillas y en los puntos – cruces del encuentro de culturas”. (De Toro, 2006, párr. 13) En ese espacio de negociación se

⁸ Según la tradición, en el año 1531, a diez años de la conquista de México Tenochtitlán, la Virgen de Guadalupe apareció en cuatro ocasiones a un indio llamado Juan Diego, en el cerro del Tepeyac, también conocido como de Guadalupe, situado a poca distancia de la ciudad de México, en el mismo se levantaba un santuario donde se le rendía culto a Tonantzin, la diosa de la fertilidad entre los aztecas. Ver Von Wobese, Gisela. *Mitos y realidades sobre el origen del culto a la Virgen de Guadalupe*, Revista *Grafía* Vol. 10. N° 1, México, enero – junio 2013, pp.148-160.

redimensionan los significados descubiertos y transmitidos a través de la construcción de una realidad situada en la conciencia de “ese” “otro” mundo que quiebra los modos arquetípicos de cada cultura.

Una de las experiencias donde la memoria se inscribe y el pasado se escribe es el desarraigo. La mismidad, como condición humana, se proyecta como una barrera protectora contra toda forma de alienación. El espacio psicológico que se construye en instancias de opresión y desapropiación pone en crisis el espacio potencial tal como lo definiera Winnicott (1993) resultando un “yo” escindido. La imposibilidad de elaborar una narrativa que visibilice lo pulsional y afectivo dificulta establecer lazos de reelaboración entre el mundo ficcional y lo ya inscripto en la singularidad de cada sujeto.

Capítulo 2

El mundo andino

2.1. Cosmovisión andina

Según Mejía Huamán (2005) se denomina mundo andino “a la pacha, esto es, al espacio, tiempo y naturaleza, y los suyus, regiones, que se encuentran lo alto, los valles y contrafuertes de Los Andes donde con anterioridad a los Siglos X a. C. se desarrollaron una serie de culturas, con unas características” (p. 51). En este sentido, el universo referido por los pueblos andinos representa un todo, donde el conocimiento empírico de la realidad se fusiona con una cosmovisión de carácter mágico – mítico.

Las formas de relación con la naturaleza definen el vínculo de reciprocidad que mantiene el hombre con su entorno, cuestión que hace que la vida económica, social y religiosa adquiera notables diferencias con la cultura occidental aunque, como se verá más adelante, luego de la etapa colonial, la influencia del catolicismo fue determinante.

2.1.1. Cosmovisión occidental y andina

Mejía Huamán (2005) establece una diferenciación entre la concepción del mundo traída por los españoles en el momento de la conquista y la de los indígenas andinos:

Concepción de conquistadores	Concepción de los andinos
En lo religioso:	
Se admite la existencia de un solo Dios.	Se admite la existencia de dioses mayores y menores. Se reconoce como

	supremos a: Mamapacha (la madre naturaleza), al Inti (el Sol), Pachakamaq (el creador del espacio, el tiempo y la naturaleza) y/o Wiraqocha (Dios supremo).
El <i>bien</i> y el <i>mal</i> son principios que tienen existencia real.	Solamente existe el bien o lo bueno (allin). No existe como ente real lo malo.
En lo cosmológico:	
El universo se encuentra al principio en caos.	El universo se encuentra al principio en orden.
El mundo es un “valle de lágrimas”.	Los andinos tienen una <i>visión estética</i> del mundo.
En lo antropológico:	
Se admite el apareamiento del hombre sobre la tierra por la creación de una pareja en un espacio edénico.	Wiraqocha crea varias parejas y los envía a poblar las distintas zonas de los Andes.
Se admite la pérdida del estado edénico por desobediencia.	En los Andes el hombre se esfuerza por la conservación de la armonía en las relaciones hombre, naturaleza.
El trabajo del varón, el alumbramiento y dependencia de la mujer son tomados como castigos.	El trabajo del varón y el alumbramiento de la mujer son la expresión más alta de júbilo.
En lo social:	
Concepción individualista del hombre.	Concepción colectivista del hombre.

Figura 1. Comparación entre la cosmovisión occidental y andina.

Fuente: Mejía Huamán, M. (2005) *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*, Lima, Perú. Recuperado de http://lengamer.org/admin/language_folders/quechuadecusco/user_uploaded_files/links/File/Qhapaqkuna/Filosofia_Andina.pdf

A partir de la Figura 1 se puede observar la contraposición entre dos formas disímiles de concebir el mundo, una ligada al racionalismo y otra que se sustenta en una posición vitalista, naturalista y colectiva. Dichas formas de vida conciben al hombre y a la mujer desde diferentes puntos de referencia, lo cual implica, una relación con la naturaleza, con los dioses y con la colectividad diferente aunque el poder del cristianismo derivó en una influencia notoria de las visiones escatológicas cristianas en la religión de los pueblos andinos. Las culturas de los Andes han demostrado a lo largo de la historia un dominio de la razón a partir de su condición mágica y mítica, así,

los mochicas alcanzaron conocimientos de las expresiones anímicas, los mismos que fueron expresados mediante la alfarería; los chimúes alcanzaron alto grado de conocimiento en la metalurgia y la ingeniería hidráulica; los paracas, tuvieron conocimientos avanzados en la anatomía, fisiología y medicina humanas, textilería y tintorería no dejan de ser muestras de ello. Los inkas por su parte, oficializaron el logos andino, el quechua, idioma de alto contenido conceptual que sin dejar su visión mágica del mundo, tiene términos de alto contenido conceptual que hoy, sin mayor problema podrían expresar lo que es la lógica formal, dialéctica y heterodoxa; tales conceptos podrían utilizarse también, para una explicación racional del mundo, del hombre y de Dios. Consideramos que es importante hacer notar que en los andes peruanos los inkas supieron combinar la forma racional y mítica del mundo y llegaron a organizar una alta civilización sustentado en los logros de las culturas del área andino. (Mejía Huamán, 2005) (Giusti, 2000, pp. 49-50)

El quechua, idioma que se extendió a lo largo del Tahuantinsuyo⁹, imprimió una forma de pensamiento, y por lo tanto, todas las manifestaciones tecnológicas y simbólicas que propició el hombre se encuentran en consonancia con ese modo de construir la realidad. La estructura gramatical¹⁰ del mismo, que difiere según las regiones, permite inferir que “El ser iría precedido de los atributos del objeto de

⁹ Para Rostworowski (1999) el término tahuantinsuyu (voz quechua que proviene de un nombre compuesto por dos vocablos : Tawa, que significa cuatro, y Suyu, que quiere decir Estado) refleja con mayor exactitud el deseo de unidad e integración que la palabra Imperio.

¹⁰ Ver Cahuana Q., R. (2007) Manual de Gramática Quechua. Sicuani, Perú. Recuperado de http://lengamer.org/admin/language_folders/quechudadecusco/user_uploaded_files/links/File/MANUAL_GRAMATICA_QUECHUA.pdf

los que unos serían esenciales y los otros accidentales.” (Mejía Huamán, 2005, p. 111), por consiguiente, el logos se construye desde la categoría del ser; donde el término Pacha¹¹ se convierte en un principio ordenador del pensamiento andino.

2.2. El pensamiento andino

Siguiendo las ideas de Quiróz Ciriaco (2006) se entiende por pensamiento andino a las formas de racionalizar las representaciones de un pueblo que registra, en sus ancestros prehispánicos, un legado que proporciona modelos de conductas, disímiles a la doctrina colonial (p. 6). Por tal motivo, es desde el tejido simbólico que se traza a partir de las interacciones entre los hombres, donde se produce el anclaje de regularidades discursivas que permiten determinar las formas de codificación de la realidad.

El correlato entre la conciencia y la realidad representada pone de manifiesto las formas y los sentidos con que una sociedad documenta sus puntos referenciales con respecto a la vida y a la religiosidad. Las imágenes que se seleccionan para dar sentido al paso del hombre sobre la Tierra resultan de la materialización de las creencias religiosas. La posibilidad de escenificar en todos los planos, desde el

¹¹ El pensamiento quechua tiene una racionalidad sui generis que se construye en torno a un concepto eminente, expresado por el término quechumara (quechua y aimara) pacha. Esta palabra es polisémica; no puede ser traducida en forma unívoca a la lengua indoeuropea. Filosóficamente, pacha significa el "universo ordenado en categorías espaciotemporales", pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo griego kosmos tal vez se acerque más a lo que quiere decir pacha, pero sin dejar de incluir el "mundo de la naturaleza", al que también pertenece el ser humano. Pacha también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino esse ("ser"): pacha es "lo que es", el todo existente en el universo, la "realidad". Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible y lo invisible, lo material y lo inmaterial, lo terrenal y lo celestial, lo profano y lo sagrado, lo exterior y lo interior. Contiene como significado tanto la temporalidad como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar (topos). Esto incluso rige para los entes espirituales (espíritus, almas, dioses). Pacha es la base común de los distintos estratos de la realidad, que para el runa (persona humana) son básicamente tres: hanaq pacha, kay pacha y uray (o ukhu) pacha. Sin embargo, no se trata de mundos o estratos totalmente distintos, sino de aspectos o espacios de una misma realidad (pacha) interrelacionada. Ver Estermann, J. (s.f.). *La filosofía quechua*. Recuperado de <http://www.olimon.org/uan/12-quechua-estermann.pdf>

religioso al biológico, los modelos arquetípicos pertenecientes a un pasado en común, presupone lógicas y prácticas que permiten la invención del imago mundi¹²

En el caso de la andinidad, el principio de dualidad estructura el mundo simbólico y el mundo terrenal a partir del sentido de oposición y complementariedad. La constitución binaria como principio filosófico rige la experiencia cotidiana convirtiéndose de esta manera en un rector de la cosmovisión andina. El sentido de complementariedad traduce en símbolos el mundo, desde la concepción de lo femenino y masculino, hasta las categorizaciones que ordenan el tiempo y el espacio, por ejemplo, día y noche, cielo y tierra.

Dicho sistema de valores encuentra en el mito un punto referencial para otorgarle trascendencia a la existencia humana. En el paradigma occidental, la palabra mito se acerca a la idea de ficción en el sentido de ilusión, para las sociedades de tradición oral, el mito representa la pervivencia de un tiempo sagrado y su continua actualización en cada acto humano. La “historia” transmitida a través de la palabra, cobra el valor de verdad absoluta ya que dimensiona la conciencia individual en el plano de lo sagrado al transfigurar la experiencia ordinaria en un orden donde el hombre se proyecta en el universo creador de los dioses o héroes.

2.2.1. La importancia del mito

La importancia del mito en la civilización humana reside en que el mismo:

- 1.º constituye la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales;
- 2.º, que esta Historia se considera absolutamente verdadera (porque se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de los Seres Sobrenaturales);
- 3.º, se refiere siempre a una “creación”, cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar,

¹² El concepto de imago mundi hace referencia a la representación del mundo que, apartándose de toda cartografía, expresa su significado mitográfico, es decir, una interpretación del mundo mediante imágenes o elementos que lo representan de una forma simbólica.

se han fundado, es ésta la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo;

4.º que al conocer el mito, se conoce el “origen” de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento “exterior”, “abstracto”, sino de un conocimiento que se “vive” ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve la justificación;

5.º se “vive”, en el sentido de que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se actualizan. (Eliade, 1991, p. 13)

La historia mítica representa mucho más que un relato ordenador de la cultura ya que otorga las respuestas a las dudas existenciales de los hombres refundando las posibilidades de creación devenidas por los antepasados. El otorgar significatividad a las cosas y a los acontecimientos lleva al restablecimiento de modelos ejemplares. La recurrencia al mito libera al hombre de su vulnerabilidad al encontrar su origen en los sucesos que le permiten el regreso a su estado inicial ya que “lo esencial precede a la existencia” (Eliade, 1991, p. 46).

El retorno al pasado representa la vuelta a la historia personal y colectiva, donde los acontecimientos son revividos y reinterpretados como verdades que direccionan el destino del hombre. En este sentido, “El que sea capaz de *recordarse* dispone de una fuerza mágico – religiosa más preciosa aún que la del que *conoce* el origen de las cosas” (Eliade, 1991, p. 44).

La memoria se constituye en lo “esencial” para las sociedades en las que el mito representa una historia de carácter sagrado ya que implica el regreso a un Tiempo primordial. De esta manera, la voz se constituye en la revelación de la memoria, la palabra es evocación, como así también, el punto de encuentro entre el pasado y el presente, entre un cuerpo y el otro,

el saber y el discurso surgen de la experiencia humana y que la manera elemental de procesar verbalmente la experiencia humana es dando cuenta de ella más o menos como realmente nace y existe, contenida en el flujo del

tiempo. El desarrollo de una trama es una manera de enfrentarse a dicho flujo. (Ong, 2011, p. 138)

El esquema de la narración imprime secuencias repetitivas, las cuales proyectan la reactualización del significado mediante el mecanismo de sustitución, cada relato que se construye a partir de una temporalidad y una espacialidad, provoca un entrecruzamiento de alteridades que precede a la autorreferencialidad. En este sentido, el valor del mito reside en que consolida un espacio perceptual libidinal que categoriza las experiencias en la memoria, el intercambio de impresiones y emociones a partir de un código común modela los procesos comunicacionales de los hombres generando la convergencia de espacios y tiempos con la historia del sujeto.

Según Ong (2011) “la palabra hablada proviene del interior humano y hace que los seres humanos se comuniquen entre sí como interiores conscientes, como personas, la palabra hablada hace que los seres humanos formen grupos estrechamente unido” (p. 77), es así, que el hombre necesitó desde tiempos inmemoriales nombrar el mundo y recordar las cosmogonías que dieron sentido a la vida sobre la Tierra y es en ese nombrar y decir donde construye la experiencia más trascendental: la de habitar su corporeidad, pero además, la de organizar su relación con el otro.

Recurrir al mito es volver a transitar el origen del lazo que une al hombre con su comunidad y sus antepasados. Los ciclos míticos representan un tiempo circular donde el Principio y el Fin se reactualizan otorgando un conocimiento de la naturaleza que se transforma en una realidad viviente.

Capítulo 3

Memoria

3.1. La construcción de la memoria

Al hablar de memoria, necesariamente, se hace referencia al pasado, a lo vivido. Los recuerdos representan las formas de apropiación subjetiva del tiempo y del espacio, por tal motivo, no todas las experiencias se inscriben en la memoria, sino aquellas que conservan una significatividad dada por el plano emocional. Ahora bien, la memoria siempre es reconstrucción de lo vivido en imágenes, la misma está mediada por las relaciones intersubjetivas y por el tiempo histórico, por lo que se puede sostener, que al recordar, hay una transformación de ese fragmento de pasado ya que el mismo está mediado por el discurso. La narración exterioriza las representaciones de lo acontecido por lo que el acto de contar reviste suma importancia ya que en él se construye un espacio simbólico desde el cual se trazan los puntos de referencia. Las formas de construcción de un relato difieren entre los enunciadores, aunque pertenezcan a un mismo grupo y compartan un mismo sistema de valores, debido a que su posicionamiento respecto al pasado y al hecho que se enuncia, está estrechamente ligado al proceso identificatorio. Las “vistas del pasado”, según Beatriz Sarlo,

son construcciones. Precisamente porque el tiempo del pasado es ineliminable, un perseguidor que esclaviza o libera, su irrupción en el presente es comprensible en la medida en que se lo organice mediante los procedimientos de la narración y, por ellos, de una ideología que ponga de manifiesto un continuum significativo e interpretable de tiempo. Del pasado se habla sin suspender el presente y, muchas veces, implicando también el futuro. Se recuerda, se narra o se remite al pasado a través de un tipo de relato, de personajes, de relación entre sus acciones voluntarias e involuntarias, abiertas y secretas, definidas por objetivos o inconscientes; los personajes articulan grupos que pueden presentarse como más o menos favorables a la independencia respecto de factores externos a su dominio. Estas modalidades del discurso implican una concepción de lo social, y

eventualmente también de la naturaleza. Introducen una tonalidad dominante en las “vistas de pasado”. (Sarlo, 2005, p. 13)

La memoria, está sujeta a transformaciones por lo que la misma se articula en base a la construcción y deconstrucción. Los registros de los sucesos, las personas, los espacios, el tiempo, pueden verse modificados en las diferentes circunstancias en que se hagan presentes ya que los mismos irrumpen a partir de una circunstancia que desencadena su presencia. En este sentido, se puede hablar de una memoria individual pero que siempre está condicionada con la trama intersubjetiva en la que está inmersa. Las relaciones dentro de una comunidad permiten elaborar modos de producción simbólica que forman parte de la herencia psíquica de las generaciones. Dichos modos conservan aquellos rasgos que establecen una referencia significativa con la identidad del grupo, por consiguiente, los mismos pasan a conformar el legado cultural colectivo que se recupera a partir de la memoria. Nora (2006) antecede la memoria colectiva a la memoria individual, al respecto sostiene que:

La memoria es el recuerdo de un pasado vivido o imaginado. Por esa razón, la memoria siempre es portada por grupos de seres vivos que experimentaron los hechos o creen haberlo hecho. La memoria, por naturaleza, es afectiva, emotiva, abierta a todas las transformaciones, inconsciente de sus sucesivas transformaciones, vulnerable a toda manipulación, susceptible de permanecer latente durante largos períodos y de bruscos despertares. La memoria es siempre un fenómeno colectivo, aunque sea psicológicamente vivida como individual. (Nora, 2006)

En aquellas sociedades donde las relaciones sociales se establecen mediante vínculos parentales es posible pensar en un pasado compartido donde las experiencias que se conservan en la memoria guardan correspondencia entre todos los miembros de la comunidad. Esa “vista del pasado” que se configura reviste el carácter de verdad ya que constituye el tiempo sagrado. Cada grupo determina los marcos referenciales sobre los cuales se asentará la memoria colectiva.

3.2. Memoria colectiva

Como se enunció con anterioridad, los procesos de construcción de la memoria no se dan en forma adámica, los sujetos son parte de un entramado social, y por lo tanto, cada acontecimiento que se conserva en la misma es portador de una trascendencia a nivel colectivo.

Los estudios de Halbwachs (2004) dentro de las Ciencias Sociales fueron pioneros en el tratamiento de la memoria colectiva, por consiguiente, se tomarán algunas de sus líneas de análisis para abordar este tema en relación a aquellas sociedades en las que la oralidad tiene una implicancia fundamental en la transmisión cultural. Para el autor,

la conciencia nunca está encerrada en sí misma, ni vacía, ni solitaria. Nos vemos arrastrados en múltiples direcciones, como si el recuerdo fuera un punto de referencia que nos permitiese situarnos en medio de la variación continua de los marcos sociales y de la experiencia colectiva. Ello puede explicar el motivo por el que, en los períodos de tranquilidad o fijeza momentánea de las ´estructuras sociales´, el recuerdo colectivo reviste una importancia menor que en los períodos de tensión o crisis, y en estos casos, a veces se convierte en ´mito´. (Halbwachs, 2004, p. 13)

Es decir, la conciencia es una conciencia colectiva porque los significados que intervienen en ella provienen de las dinámicas sociales. El pensar, el interpretar son acciones psíquicas que se heredan de los congéneres y que se comprenden en el tejido semiótico que produce determinado contexto social. En este sentido, el recuerdo actúa como un mojón que separa el pasado del presente convirtiéndose en un punto estanco desde el cual se encauza el devenir histórico. Asimismo, Halbwachs (2004) sostiene que el recuerdo colectivo resulta más trascendental en procesos donde se da una desestabilización. Este punto resulta de sumo interés para el presente estudio debido a que se analizará la manera en que el recuerdo se proyecta en aquellas sociedades donde la memoria es reveladora de una

tradición mítica. Críticos como Hynes (1999), sostienen que no es posible hablar de memoria colectiva sino de creencias y mitos (Jelin, 2002). Al respecto, se puede refutar dicha idea ya que existe una diferencia fundamental entre un concepto y el otro: no todos los recuerdos se configuran en una historia ejemplar para determinada sociedad, existen experiencias que son compartidas en la memoria pero no conforman una “historia verdadera” que es el carácter que adquiere el mito, por otra parte, en el mito o en la creencia hay un relato que mantiene cierto orden narrativo, cuestión que en la memoria no se da ya que en la misma los recuerdos se suceden sin un ordenamiento consciente. La memoria colectiva contiene a las creencias y/o a los mitos y hace que los mismos se revelen como un asunto sagrado.

Retomando los aportes de Halbwachs (2004) respecto a la memoria colectiva es necesario considerar los marcos de sentido que el grupo le impone a determinado acontecimiento. El mismo considera que:

el grupo no es sólo, en modo alguno, un conjunto de individuos definidos y su realidad no se agota en varias figuras que podamos enumerar, a partir de las cuales podamos reconstruirlo. Al contrario, lo que lo compone básicamente, es un interés, un tipo de ideas y preocupaciones, que sin duda se particularizan y, en cierta medida, reflejan las personalidades de sus miembros, pero sin embargo son lo bastante generales e incluso impersonales como para conservar el sentido y el alcance que tienen para mí, aunque estas personalidades se transformasen y fuesen sustituidas por otras parecidas pero, al fin y al cabo, distintas. (Halbwachs, 2004, p. 120-121)

Dicha significatividad se produce de común acuerdo entre los miembros de la comunidad, entonces, cabe preguntar, ¿cuáles son los criterios que se comparten para que determinado suceso se revista de importancia y pase a conformar parte de la memoria colectiva? Es difícil identificar los rasgos que le otorgan significatividad a determinada experiencia porque las sociedades son las que determinan los mismos, debido a que el acontecimiento produjo un cambio de

carácter positivo o negativo en la matriz social, política, económica de la misma sociedad, o bien, porque en dicho evento los sujetos encuentran las respuestas a sus dudas existenciales, a sus miedos, a su extrañamiento, es decir, porque se constituye en el horizonte de su espiritualidad. La forma de vivir la memoria colectiva varía de acuerdo con la subjetividad grupal, hay sociedades en que la misma mantiene viva la preocupación por el pasado, y por consiguiente, se convierte en una herramienta para construir el futuro, pero en otras, esta trascendencia está velada por los cambios y las dinámicas producidos por los movimientos territoriales, por lo que los sujetos integran comunidades con identidades híbridas que no comparten un pasado común. El contacto entre los individuos determina la construcción de un presente que se configura como pasado en la inmediatez, por lo tanto, el contacto tiene que permanecer en el tiempo para que se puedan configurar sentidos compartidos. Si no existe una pertenencia territorial y grupal, resulta difícil que se construya lo común, aquello que se instalará en la memoria como huella psíquica del grupo. La fragmentación que se da por los procesos de desterritorialización hace que los sujetos que habitan en un espacio común como lo es un barrio, una aldea, una ciudad, pongan en juego las memorias colectivas que los mantienen ligados a sus grupos de origen. De esta manera, se configura una realidad signada por la hibridez, donde las experiencias que se construyen y que pasan a formar parte del pasado, edifican una memoria que conserva lo individual en una amalgama con lo común. En tal circunstancia, se produce una negociación de sentidos ya que las memorias individuales difieren, y por lo tanto, en ese diálogo semiótico se rescatan aquellos valores resistentes que superan lo individual. La repetición de un acontecimiento hace que el mismo se imprima en la conciencia colectiva aunque en cada reactualización intervengan factores que modifiquen algunas de las variables que lo direccionaron. La desvinculación con el grupo de pertenencia transforma la presencia en ausencia, si el corte es producto de una situación traumática o el mismo grupo representa una carga negativa para el sujeto, entonces el olvido actúa como un mecanismo de defensa para elidir lo vivido, rompiendo de esta

manera la intervención del mismo sujeto en la construcción de la memoria colectiva.

3.2.2. La memoria colectiva en las sociedades de tradición oral

Las formas de conceptualizar la memoria difieren de una sociedad a otra. En aquellas donde la oralidad juega un papel importante en la identidad y la cultura, la memoria opera como marco referencial desde el cual se instituyen las redes identitarias entre las genealogías. Para Jelin (2002) “lo que se «recuerda» es el marco cultural de interpretación, herramienta que permite interpretar circunstancias que, vistas desde afuera, son «nuevas» aunque no lo sean para los propios actores” (p. 6). Los eventos que se suceden en dichas sociedades, ya sean terrenales o espirituales, son interpretados de acuerdo al contenido y la trascendencia de los mismos, es decir, si revisten un carácter profano o sagrado. Según Eliade (1991) “se podría decir que al ‘vivir’ los mitos se sale del tiempo profano, cronológico, y se desemboca en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo ‘sagrado’” (p. 8).

Así, el mito representa para los pueblos la posibilidad de conectarse con un tiempo inicial, en él están contenidos la concepción del mundo y los valores que los hombres y mujeres transmiten a las generaciones que le preceden, y de esta manera, ser contemporáneos de los dioses y los héroes. El mito recurre a la oralidad para poder constituirse en discurso y así intervenir en la vida de la comunidad. La memoria hace que se reviva el mito y a partir de él se estrechen los vínculos filiales. La historia, a la que se recurre a través del recuerdo, hace que los sujetos se comprometan con su tiempo histórico teniendo un modelo ejemplar que renueva las experiencias de vida en la Tierra. De esta manera, la pervivencia de los relatos solo es posible si la memoria actúa como un mecanismo para construir la realidad social. La sucesión cultural está ligada a la memoria social porque en esa herencia testimonial se asume la responsabilidad de continuar con una genealogía:

La ubicación en un tiempo (y en un espacio) histórico compartido predispone hacia una forma propia de pensamiento y experiencia y un tipo específico de acción históricamente relevante (Mannheim, 1952, p. 291). Este es el concepto de generación de Mannheim, quien añade que al tener vivencias comunes, también hay un “destino común”. (Jelin, 2002, p. 119)

Resulta interesante analizar cómo reciben dicho mandato las distintas generaciones y cómo se apropian de la memoria colectiva. Ciertos acontecimientos “obligan” a la memoria a intervenir para que la comunidad pueda sobrevivir. Existen situaciones que atraviesan la temporalidad y espacialidad de los sujetos por lo que se requieren formas novedosas de responder a las mismas. En la memoria se registra un legado provisto de una autenticidad histórica otorgada por las voces del pasado, pero el mismo no es un constructo cerrado y conservado en el tiempo, sino que está construido por fisuras que dan lugar a nuevas inscripciones. ¿Qué “aprendizajes” o “lecciones” se desprenden de dicha herencia? Para Jelin (2002), el uso de la memoria para obtener alguna enseñanza puede ser visto desde diferentes ópticas, así si comprende un aprendizaje “del hacer” que involucra acciones de tipo cognitivas, o en lo que respecta al orden psicoanalítico mediante los mecanismos del inconsciente que permiten recuperar huellas y representaciones de lo vivido, o si se trata de los marcos referenciales y los códigos culturales que le otorgan un carácter simbólico al pasado (p. 121). A partir de la idea de la autora, se puede sostener que la memoria colectiva está compuesta por una materialidad tangible cuando se recupera a partir de ella acciones de manipulación, intervención, invención para el empleo y transformación de objetos y herramientas, y además, por una materialidad intangible que incluye aquellos aspectos ligados a la pulsión de conservación y continuidad de la vida psíquica, como también, al tejido representacional producto de la cultura. Este legado transmitido a través de la memoria colectiva tiene un poder estructurante porque moldea las relaciones dentro de un linaje. En este pasaje, los ancianos cumplen un rol fundamental: en ellos se encuentra la obligación moral, ética y religiosa de compartir esos saberes a sus descendientes, el trato vincular y afectivo con los miembros de su grupo primario y con la comunidad hace que se

produzca una transferencia de los patrones relacionales constituidos por un material psíquico ligado a las emociones.

En las sociedades que fueron diezmadas por el poder colonial la memoria ocupa un lugar central ya que en ella se encuentra la significatividad del pasado y la oportunidad de resignificar el mismo para sobreponerse al presente. La historia demuestra que en las circunstancias de violencia y exterminio la memoria colectiva se activa para recomponer las barreras yoicas y revertir el estado de vulnerabilidad. Por tal motivo, los individuos determinan el momento en que se hace presente la memoria, ya sea ante un acontecimiento donde se ponga en peligro la supervivencia o ante algún hito importante dentro de la historia de la comunidad. Para que se produzca esa rememoración del pasado es necesario que el mismo esté construido con una riqueza simbólica tal que contribuya a transformar los girones del presente en un tiempo de restauración e iniciación. En este sentido, se puede hablar de una regeneración a partir de la memoria, solamente el retorno al tiempo sagrado trae la liberación. Mircea Eliade (2009) en *El mito del eterno retorno* describe la importancia del regreso a los orígenes para abolir el tiempo, así sostiene que: “Toda construcción es un *comienzo absoluto*, es decir, tiende a restaurar el instante inicial, la plenitud de un presente que no contiene traza alguna de ‘historia’” (Eliade, 2009, p. 79). De acuerdo a esta idea, se puede sostener que la injerencia de la memoria en eventos de naturaleza traumática para un pueblo es vital para salir de la conmoción y tramitar un reelaboración del presente. Los usos que los actores sociales hagan de la memoria resultan importantes en situaciones de lucha por la supervivencia.

La colonización trajo consigo un impacto devastador sobre las poblaciones americanas, muchas etnias fueron despojadas, sometidas y violentadas por el sistema de dominación capitalista. Ante el poder subyugador que veía en los territorios la posibilidad de la expansión de la riqueza, las comunidades indígenas proyectaron alternativas de vida que las rescate del exterminio y el olvido. En este sentido, la memoria empoderó a los pueblos sometidos para que encontraran en la

fuerza del pasado formas colectivas de resistencia, acción y transformación. Ante la muerte y la destrucción queda la memoria para construir una organización nueva del mundo y otorgar una visibilidad al tiempo pasado que en definitiva es la abolición del caos. Los pueblos indígenas entienden que el pasado no es una fotografía estanca en la vida de los hombres y mujeres, por el contrario, lo consideran una proyección excepcional por encontrarse en él el sentido de la existencia.

Capítulo 4

Identidad

4.1. La construcción de la identidad

Los conceptos de memoria e identidad resultan indisociables. La memoria opera como un mecanismo determinante de la identidad ya que los repertorios culturales recuperados mediante la rememoración constituyen identidad. Hall (1996) se pregunta *¿Quién necesita identidad?* y en el proceso de encontrar algunas respuestas intenta superar los debates emergentes de la crítica esencialista durante el siglo XX, aunque asume algunos conceptos de la misma y los sitúa en las políticas de identidad contemporáneas. De esta manera, plantea el concepto de identidad dentro del campo discursivo, la pluralidad de identidades surge en un interaccionismo discursivo enclavado en un contexto socio - histórico determinado: “las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas” (Hall, 1996, p. 18). De acuerdo con este planteo se puede inferir que la identidad no es un concepto hermético sino que se encuentra en una continua reformulación porque las variables que lo definen se encuentran condicionadas por los cambios sociales e históricos. Al aceptar la pluralidad del término se puede inferir que las diferentes prácticas discursivas que se sostienen en determinados grupos arrojan diversas identidades por lo que las mismas se constituyen en las representaciones que cada grupo social crea y organiza de acuerdo con las formas y los sentidos que documenta. Las representaciones que instalan patrones identitarios son construcciones colectivas donde intervienen, en muchos casos, pujas de poder para visibilizar y retener la imagen que desde

ciertos núcleos dominantes se intenta imponer e invisibilizar aquello que se quiera ocultar. Laclau (1990) sostiene que:

«la constitución de una identidad social es un acto de poder» dado que, «Si (...) una objetividad logra afirmarse parcialmente, sólo lo hace reprimiendo lo que la amenaza. Derrida demostró que la constitución de una identidad siempre se basa en la exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultantes: hombre /mujer, etc. Lo peculiar del segundo término queda así reducido a la función de un accidente, en oposición al carácter esencial del primero. Sucede lo mismo con la relación negro-blanco, en que el blanco, desde luego, es equivalente a "ser humano". "Mujer" y "negro" son entonces "marcas" (esto es, términos marcados) en contraste con los términos no marcados de "hombre" y "blanco"» (Laclau, 1990, pág. 33). (Hall, 1996, 19)

Las identidades, por lo tanto, se construyen desde jerarquías que se propugnan en base a fuerzas coercitivas instaladas desde los discursos del poder. De esta manera, se fijan binomios instituidos por la diferencia, en términos “derrideanos”, donde el componente “positivo” responde a un discurso dominante y el que se registra como su contraposición en un sentido “negativo” corresponde a aquellas categorías instituidas en la periferia.

4.2. Los procesos identitarios

Como se describió en el apartado anterior, cada sociedad construye referencias identitarias que generan modos de ser y modos de concebir la realidad, y así, la identidad se puede entender como “una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, a la contingencia, una posicionalidad relacional sólo temporalmente fijada en el juego de las diferencias” (Arfuch, 2005). Siguiendo a la autora se hace necesario pensar, en coincidencia con Hall (1996), en una identidad en constante redefinición, ligada a la representación y específicamente a la narratividad ya que

Esa dimensión narrativa, simbólica, de la identidad, el hecho de que ésta se construya en el discurso y no por fuera de él, en algún universo de propiedades

ya dadas, coloca la cuestión de la metadiscursividad social, de las prácticas y estrategias enunciativas, en un primer plano. (Arfuch, 2005, p. 25)

El relato como una construcción de símbolos remite, por un lado, a procesos identificatorios con los grupos de origen y, por el otro, a las nuevas discursividades que se construyen en el espacio en el cual se habita. Este doble flujo que conserva el discurso permite pensar los términos cultura e identidad como un constructo indisoluble y simbiótico donde uno mantiene una reciprocidad vital con el otro, ya que no es posible pensar a la cultura por fuera de toda trama identitaria y a la identidad como parte extrínseca y objetivada de formas y repertorios culturales, es decir, “ la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos”. (Giménez, 2005, p. 5)

En este sentido, si se considera a la cultura como operadora de diferenciación resulta importante contemplar el caso de aquellas identidades que son sometidas a procesos forzados de subjetivación, donde la violencia ejercida sobre la conciencia transforman la capacidad de acción en un replegamiento que conserva y refuerza los valores resistentes de la identidad colectiva. En los diferentes procesos históricos la capacidad de simbolizar del hombre generó formas de resistencias culturales que trascendieron lo individual para configurarse en alternativas colectivas de supervivencia. El hecho de construir un relato propio, a partir de los discursos preservados en la memoria o en términos de Bourdieu (2007) del capital acumulado (p. 92), y clausurar toda interacción social con el entorno, hace que aparezca otra dimensión de la identidad: identidades cerradas. Las mismas son producto de procesos de subyugamiento, por ejemplo, en los casos de esclavitud o de secuestro y tortura donde los sujetos establecen una frontera con todo hecho social del entorno. Esta disposición para evitar la interiorización de la cultura externa hace que se pierda toda individualización, no existe nombre propio que designe a la persona, por consiguiente, no existe dicho privilegio que confirme la identidad e ipseidad de los individuos pertenecientes a un grupo (Ricoeur, 2006, p. 4).

En estos términos es necesario pensar en las formas de representación cultural que las sociedades postcoloniales construyeron y construyen más allá de un pasado y de un presente. Estos proyectos que emergen, rediseñan un concepto de identidad cultural que no fija solamente los referentes inmersos en el pasado sino que ubica en el “entre – medio”, como lo definiera Bhabha (1994), las prácticas culturales que arrojan nuevas formas de producción de identidad.

Hall (1990) le asigna a la identidad cultural un doble sentido, por un lado, considerándola desde una cultura compartida entendida como un sí mismo, que aloja en su interior, otros sí mismos; resultado de una historia y un pasado común compartido, y por otro lado, se detiene en la diferencia, en las rupturas y discontinuidades que fueron trazando el tejido conectivo de los pueblos como producto de la intervención de la historia en la cotidianeidad de los sujetos. (pp. 350- 351). Desde esta idea se puede entender cómo el poder fue construyendo la categoría del “otro”, ante lo que es oportuno preguntarse desde qué lugar de enunciación se lo posiciona “a ese otro”. Hall (1990) entiende que ese poder no sólo se construyó por regímenes desde afuera sino que existe una coacción interna que hace que la identidad sea un concepto en continua reinención. El pasado conjuga con el presente nuevas formas identitarias, aunque el poder, a través de la historia, utilice las mismas formas de control y dominación, así por ejemplo, se puede pensar en los pueblos sometidos a la esclavitud por el poder colonial en los siglos XVI y XVII y los grupos migratorios, por ejemplo, los chicanos que hoy se encuentran en el centro del capitalismo, Estados Unidos, ambas experiencias históricas de dominación arrojan procesos identitarios diferentes ya que el momento de enunciación de los actores difiere en el tiempo, aunque cada uno de los involucrados trate de rescatar valores resistentes, ya sea en su lengua, en sus prácticas culturales, en su imaginario, y los relea y reescriba en función a los puntos de referencia que sostienen su presente. Como sostiene Hall (1990), la historia se inmiscuye en los intersticios de la cultura creando efectos en todos los órdenes; el pasado continúa evocando pero a la vez redireccionando las acciones

de las comunidades ya que “el mismo se construye siempre a través de la memoria, de la fantasía, de la narrativa y del mito.” (Hall, 1990, p.352). De esta manera, la fantasía, la narrativa, el mito, resguardan aquellos puntos de anclajes ancestrales, la ausencia se transforma en presencia, pero a la vez, toman valores simbólicos del presente, aunque en ciertas oportunidades los mismos provengan del lado opresor, la cultura opera como un tamiz cerrado donde no es posible rescatar, muchas veces, los hilos que entretejen el imaginario de la comunidad a la cual se pertenece. Es así, que las particularidades simbólicas de los pueblos se trasmutan generando identidades culturales en continua reinención ya que el mismo presente se rearticula a la luz de los discursos que genera la historia.

Arfuch (2005) sostiene que

El contar una (la propia) historia no será entonces simplemente un intento de atrapar la referencialidad de algo "sucedido", acuñado como huella en la memoria, sino que es constitutivo de la dinámica misma de la identidad: es siempre a partir de un "ahora" que cobra sentido un pasado, correlación siempre diferente -y diferida- sujeta a los avatares de la enunciación. Historia que no es sino la reconfiguración constante de historias, divergentes, superpuestas, de las cuales ninguna puede aspirar a la mayor 'representatividad' (Arfuch, p. 27)

La identidad se constituye a medida que se construye la enunciación, por lo tanto, la instancia del discurso va delimitando un adentro y un afuera, donde el poder desempeña un papel importante en el juego de oposiciones. Lo que se incluye en el discurso fija la posición del enunciador, y por consiguiente, regula la imagen que se refleja del sujeto en relación al “otro”. En este sentido, el cuerpo se configura en el borde/orilla donde los gestos, las miradas materializan la ausencia, el vacío, el pasado; el cuerpo evoca y enuncia la experiencia singular del sujeto que se opone a las fuerzas externas, en algunos casos perturbadoras, así, el mismo se define en la contingencia de saberse productor de identidad.

4.3. La religiosidad en la configuración de la identidad

Las fiestas y rituales religiosos representan la oportunidad de la experiencia histórica del encuentro, al entrar en juego, en un proceso polifacético, prácticas y formas culturales locales y foráneas. En el caso andino, las celebraciones representan una manifestación del sincretismo religioso donde los sujetos ligan sus referentes autóctonos a las festividades europeas.

Según Cánepa Koch (1988)

Algunos estudios han propuesto entender las expresiones tradicionales y folclóricas como procesos más bien modernos en términos de su importancia en la construcción de identidades regionales y nacionales. Es decir, concebirlas no sólo como afirmación de identidades fijas y centradas (decirse así mismo quién es uno), sino también como formas para conquistar y negociar espacios propios dentro de discursos más amplios (decir a «otro» y a si mismo quién es uno en relación a ese «otro»). Esto último pasa por una transformación, descentralización y reinención constantes de las identidades. (p.8)

En este sentido, la reinención de las identidades implica la creación de mecanismos que resulten eficaces en el proceso de autodeterminación y negociación. Los bailes y las danzas representan la oportunidad de reconfigurar las raíces ancestrales en una organización social que demanda jerarquías en la medida en que la intervención de sus participantes se encuentra en estrecha relación con su posición social.

Los trajes y los adornos que portan los danzantes se constituyen en una estrategia de muestreo y ocultamiento, al respecto, Cánepa Koch (1988) sostiene en referencia a la máscara que “los danzantes viven sus personajes y las identidades que representan como sus identidades íntimas y subjetivas. La máscara no es solo un medio para representar identidades imaginadas, sino que permite la apropiación e incorporación de aquellas como verdades esenciales” (p.7).

La configuración de las identidades, en un espacio y en un tiempo común, permite la construcción de subjetividades colectivas que integran, en una legítima dinámica social y espiritual, la tradición y el presente.

En referencia a la huaylijía¹³, la recreación del nacimiento del Niño, pone en escenografía la religiosidad andina y occidental en una forma simbólica que

¹³ Según relata el historiador Apolinario Mayta, la Huaylijía se inicia con los nacimientos traídos de Europa por los misioneros franciscanos, que reemplazaron a los dioses paganos. La tradición refiere que en el Jatunmayo - Catalina Wanka, la ahijada de bautismo de Francisco Pizarro, Akopacha, fue ferviente católica a pesar de ser india ladina, pero no pudo ser monja. Pudo sí, construir el hospital de Santa Ana para su prójimo indio y gastó cien mil pesos en azulejos del convento San Francisco De Lima. La caica de Hurin Wanka solía evangelizar especialmente a las niñas y adolescente de su cacicazgo, quienes habrían sido las primeras huaylías.

Con la Huaylijía celebran Navidad, Año Nuevo y Bajada De Reyes en las zonas alto andinas de las provincias de Tarma y Jauja, como Yanamarca, Muquillanqui, Parco, Julcan Huaripampa, Chongos Alto, Entre Otros.

La Huaylijía es una danza pastoril y ritual de adoración a Taita Niño, ejecutada sólo para adolescentes y solteras, guiadas por los chutos. Las mujeres que representan a las pastoras entonan canciones religiosas, van elegantemente vestidas.

En la provincia de Tarma, más de 23 pueblos realizan esta tradicional y costumbrista fiesta, pues es la más importante de la perla de los andes. Se resalta la adoración al Niño Jesús al ritmo de la huaylijía en las zonas altoandinas de Tarma, los agricultores terminan el año agradeciendo a Dios y a la vez adoran al recién nacido para que el año que empieza les vaya mucho mejor.

Las comunidades se organizan dirigidos por un mayordomo, y toda la población colabora para la realización de esta fiesta. El distrito de Tapo es el más identificado con esta tradición, donde todos sus anexos realizan esta festividad.

Asimismo, en Palca, Huaricolca, Palcamayo y sus anexos, vibran con la danza de la Huaylijía, los varones con ponchos de agua, botas de jebe y las damas con azucenas llevan en las manos y sus atuendos típicos de la zona; danzan y se disputan la supremacía de esta danza. En el anexo de Haylahuichan los varones llevan sonajas y un bastón.

Las fiestas se inician desde el día 25 de diciembre hasta la segunda semana de febrero, los mayordomos coordinan con los caporales para preparar diversos platos típicos para compartir con el pueblo y los invitados y demás visitantes, quienes son recibidos con mucha cordialidad en casa del mayordomo, para degustar los deliciosos picante de cuy, pachamanca, el menestrón, el loco, puchero, ente otros platos.

Esta danza es protagonizada cada año en los pueblos de la región Junín, se inicia el 25 de diciembre y culmina en el mes de febrero, siendo también uno de sus atractivos de este baile el protagonismo de los estrafalarios montoneros, que son los que amenizan y divierten a los asistentes, o como el caso de Maco, donde son 10 chutos los más divertidos de la fiesta y son los que acogen a los turistas con sus divertidas gracias y no olvidar que todo es en adoración y agradecimiento al Niño Jesús, que cada año los espera para compartir sus vivencias. Paz, L. (16 de

trasciende el momento histórico. La plenitud y el vigor que demuestran los pasantes ponen en evidencia la idea de regeneración, a través del canto y la danza, el plano de lo terrenal desaparece para que emerja la transmigración. La transformación mimética admite un proceso de integración de la forma vital inca con la española, de esta manera, “la identidad mestiza es aquella realidad que los distintos grupos logren objetivizar, cristalizar, institucionalizar, e internalizar en un momento determinado como lo propio, lo auténtico y lo esencial”. (Cánepa Koch, 1988, p. 10).

Las ceremonias religiosas ponen de manifiesto la relación indisoluble de Dios con el hombre, por lo que las manifestaciones culturales se alimentan de una conciencia colectiva que aspira al retorno del acontecimiento esencial, en el caso de la huaylijía, el nacimiento del Niño.

El discurso festivo, cobra un sentido cíclico en el plano de la acción al vivir el acontecimiento como un hito consustancial a la condición humana. La realidad representada por los personajes eleva lo simbólico a un estado sagrado donde es posible la abolición de la conflictividad terrenal. De esta manera, los fundamentos de la fiesta religiosa operan como subterfugio para trascender la experiencia ordinaria del hombre. Las matrices que regulan la vida social dentro del espacio de lo público conforman un orden que interpela las relaciones entre los sujetos. Lo real se escenifica y se transfigura en las formas y sentidos que la sociedad andina jerarquiza para codificar y realzar sus creencias. El sujeto que representa y el sujeto representado revelan la inscripción de la identidad en el lazo donde se construye la concepción de lo propio y lo extraño.

Con respecto a las danzas andinas, Cánepa Koch (1988) rescata las siguientes características:

enero de 2015) Cuna de la Huaylijía en el Perú. Recuperado de <http://rpp.pe/peru/actualidad/tarma-cuna-de-la-huayligia-en-el-peru-noticia-760038>

- 1) Predomina el interés por representar al «otro», y no al «yo» étnico o social.
- 2) La representación del otro es coherente con la idea andina según la cual lo externo o foráneo es fuente de poder.
- 3) Los personajes enmascarados derivan su poder sagrado de la ambigüedad y complementariedad entre los aspectos sarcásticos y solemnes, entre los personajes míticos e históricos, y entre los acontecimientos del presente y del pasado.
- 4) La ambigüedad permite al danzante asimilar el poder del forastero sin perder su identidad completamente.
- 5) Predomina una visión histórica basada en la transformación y asimilación, contraria a una perspectiva cronológica y objetiva de la historia. (Poole, 1985) (Cánepa Koch, 1988, p. 24)

Las fiestas religiosas andinas organizan la vida individual y de la colectividad, transformándose de esta manera, en un acontecimiento que regula la experiencia humana en un tiempo cíclico e irreversible. La adoración a las divinidades determina una jerarquía social más allá del contexto ritual.

El acto de adoración lleva al cuerpo a negociar el orden social, el disfraz conserva una significación ambivalente ya que en él se asimila, por un lado, el pasado mítico ligado a las deidades andinas y por el otro, las figuras cristianas encarnizadas en la Virgen y el Niño.

El significado de las representaciones nunca está acabado ya que está abierto a la temporalidad y a la espacialidad debido a que se intenta legitimar sentidos a partir de la tensión dialéctica entre la cultura heredada y lo emergente, Poole sostiene que la danza es productora de una identidad en continua reinvención:

Así que, a diferencia de la historiografía representacional occidental, el baile andino no se interesa en representar el «otro» o el pasado simplemente para definir, aislar, explicar, o reificar el otro, sino para utilizarlo en un presente social y activo. En esto estriba la aparente ambigüedad del danzante andino. A nuestro modo de ver no tiene una identidad neta, ni una representación fija como la quieren asignar las historias y clasificaciones occidentales. El dinamismo inherente a su ambigüedad deriva de que, así representado, el pasado no es un hecho acabado o terminado, sino un aspecto vivo de su

existencia actual, de un presente en que los hombres cambian, piensan, trabajan, actúan y bailan. (Poole, 1985, p.18) (Cánepa Koch, 1988, p. 25)

La ocasión de poder regenerar la historia de los antepasados a través de la danza revela un dinamismo que reactualiza un momento crucial como ser el nacimiento del Niño, pero a la vez, del hombre en todas sus posibilidades de realización.

4.4. La identidad en los procesos de desterritorialización

Al abordar el término desterritorialización¹⁴, se hace necesario construir significados a partir de una semiosis ilimitada, en el sentido peirceano, ya que la palabra, producto de la derivación, va adquiriendo diferentes significados en la medida que los diversos afijos se incorporen o se conmuten. Por tal motivo, se comenzará a problematizar la construcción de líneas de reflexión a partir del término territorio. Esta categoría resultó central para las investigaciones que se suscitaron dentro de los estudios sociales durante las últimas décadas del siglo pasado. Si se considera en una forma restringida, se podría cercar su significado en torno a las aproximaciones que se suscitan desde el campo de la Geografía, por lo que se caería en imprecisiones que no tendrían implicancias en el presente análisis. En este sentido, es conveniente analizar el territorio como una construcción social donde los sujetos que interactúan en el mismo tienen una relevancia directa en su constitución. Al considerarlo desde esta perspectiva, se puede inferir que el concepto no es acabado porque lo social interpela las conceptualizaciones de los diferentes campos disciplinares.

¹⁴ Guattari y Rolnik plantean que “El territorio se puede desterritorializar, esto es, abrirse, en líneas de fuga y así salir de su curso y se destruye. La especie humana está sumergida en un inmenso movimiento de desterritorialización, en el sentido de que sus territorios ‘originales’ se rompen ininterrumpidamente con la división social del trabajo, con la acción de los dioses universales que ultrapasan las tablas de la tribu y la etnia, con los sistemas maquínicos que llevan a atravesar, cada vez más rápidamente, las estratificaciones materiales y mentales” (Guattari y Rolnik, 2005, p. 323).

El territorio, como una construcción social, aporta, por un lado, los bienes tangibles que operan en la definición del mismo como ser: el lugar (punto de inserción en el mundo del hombre, de su economía, de sus prácticas culturales), los actores sociales, los instrumentos y herramientas para intervenir en él; y por otro lado, los bienes intangibles que forman parte del universo simbólico y que construyen el sentido de las relaciones humanas.

A partir de estas consideraciones se puede sostener que no existe territorio sin sujeto que intervenga en él y sin la posibilidad del intercambio social. Esta idea de territorio se encuentra ligada a la de lugar, tal como es entendida desde la geografía humanista. Así, lugar, implica espacio vivido, por lo que se incorpora otro componente en la constitución del mismo: la memoria. El lugar, el espacio vivido, es resultado de la incorporación de la imagen que se construyó a partir de la experiencia adquirida en relación a él, imagen generadora de sentidos que redefinen subjetivamente al territorio.

En este punto es posible analizar los procesos internos que se dan en los sujetos, en instancias de movimientos territoriales, como es el caso de la migración o de las diásporas. Por consiguiente surgen interrogantes como: ¿Cuál es la imagen que construyen los sujetos del territorio ante procesos de desterritorialización y reterritorialización? ¿Se produce una simbiosis de los espacios organizacionales de los diferentes territorios o prevalece uno sobre otro? Para analizar el impacto, tanto individual como colectivo de dichos procesos, resulta oportuno pensar en las diferentes identidades que se construyen en estas instancias de desarraigo:

La desterritorialización o deslocalización de las identidades culturales que conlleva el desplazamiento (vía la migración, el exilio o la diáspora) de enormes flujos de personas a lo largo y ancho del planeta es el elemento central de estas nuevas formas de reproducción cultural. Se trata de una movilización de poblaciones que por distintos motivos, ya sean económicos, políticos o

naturales, ha supuesto una reconfiguración de las identidades simbólicas de quienes deben aclimatarse y adaptarse a entornos ajenos y muchas veces hostiles, diseñando estrategias de reproducción cultural en las que la improvisación y la invención son la regla. Appadurai (2001) señala con razón que la imaginación y la fantasía ocupan un lugar central en estos procesos de reconfiguración identitaria. En efecto, en tales procesos la tradición, más que oponerse a la fantasía individual como lo público, se opone a lo privado y es, al contrario, retrabajada imaginariamente en función de las necesidades y el tipo de vínculos que establecen los migrantes portadores de una cierta identidad cultural, entre ellos mismos y con todos con quienes cohabitan. (Appadurai, 2001) (De la Peña Martínez en Olmos Aguilera, 2007, pp. 41-42)

De esta manera, la construcción simbólica que los sujetos preservan en la memoria constituye una red vital para superar el desconcierto que sobreviene en los acontecimientos de desplazamiento. Para dar respuestas a algunas de las preguntas formuladas con anterioridad, se puede suponer que las redes vitales que se forjan los sujetos en estas instancias de ruptura se conforman con los hilos procedentes del capital simbólico y que constituyen la potencialidad del “ser” y los que se deshilvanan en el entretejido del presente y que van configurando la reterritorialización. En este sentido, Cornejo Polar (1996) sostiene que:

El discurso del migrante es descentrado y asimétrico, porque se articula en dos o más ejes culturales, y es, por lo tanto, contradictorio, aunque de un modo no dialéctico. Ocurre así porque el sujeto migrante habla desde dos o más lugares y comunica experiencias distintas (desgarramiento y nostalgia, por un lado, pero también triunfo, por otro) que no se contradicen. Suerte de dialogismo y aun de polifonía de un solo hablante. (Mazzotti y Zevallos Aguilar, 1996, p. 61)

Por lo tanto, la reterritorialización hace emerger un discurso que se formula como una ligazón en la discontinuidad temporal y espacial que supone todo proceso de desterritorialización. Las diferentes formas de sutura que establece el sujeto con su tiempo y su espacio, deviene de la manera en cómo los cuerpos registraron, concibieron, negociaron lo extraño y lo diferente. Siguiendo a Cornejo Polar

(1996), él señala que “esa masa migrante también “habla” con sus cuerpos, desplazamientos, acciones, posiciones y posesiones”. (Mazzotti y Zevallos Aguilar, 1996, p. 62) El cuerpo, el cuerpo – texto, enuncia la certeza del espacio vivido y la incertidumbre del espacio por vivir.

A fin de retomar algunos de los conceptos vertidos en el capítulo como identidad y territorio, cabe preguntar: ¿cómo se visibilizan aquellas infancias que fueron interceptadas por procesos de desarraigo o persecución? ¿Qué tipo de identidad construyen niños y niñas en situaciones extremas? Considerando la idea que cada sociedad forja una representación de infancia, se hace necesario pensar en las múltiples infancias de ayer y de hoy para poder construir discursos que vayan más allá del orden establecido. Las diferentes representaciones de la misma que emergen en cuatro relatos de la literatura infantil permite la apertura a otras lecturas posibles, las cuales pueden ser válidas como posibilidad de indagación investigativa.

La construcción de identidad y de referentes identitarios conlleva indefectiblemente un “otro” que se apropie de ese imaginario común a través de un entramado afectivo que construya un proyecto de identidad colectiva. La infancia como receptora de ese legado simbólico y afectivo es la que se constituye en el reservorio de esa memoria intergeneracional. Las experiencias emocionales y simbólicas que los adultos transmiten a niños y niñas conforman el espacio social e imaginario de un grupo, más allá de los límites del territorio, entendiendo al mismo en este caso, como lugar geográfico. Aquellas infancias que son desterradas de sus núcleos de arraigo pierden la posibilidad de construir una trama intergeneracional de identidad y memoria, y por consiguiente, pierden la posibilidad de hilvanar suturas que les permita resignificar su experiencia a partir de un pasado ofrecido, quedando, de esta manera, ligado al azar el derecho a construir una identidad colectiva con sus orígenes. Por consiguiente, no es posible singularizar categorías como infancia e identidad ya que se caería en el estereotipo entendiendo que en el mismo “la complejidad del otro es reducida a un

conjunto mínimo de signos” (Moya, 1998) (Carli, 2006, 269), por lo tanto, esta cuestión es fundamental para revertir estereotipos caracterizadores de las infancias y de la cultura andina donde, desde una perspectiva sesgada, se la postula en un lugar subalterno desde la reducción al silencio y al subyugamiento del poder colonial.

Es en la reconfiguración de los discursos donde se redefinen la identidades de los sujetos, en tal sentido, no se puede pensar en una arena de sedimentación discursiva homogeneizadora sino en un territorio indómito donde el sistema de relaciones se posiciona ante coordenadas que se redirigen en función de los acontecimientos.

Capítulo 5

El cuerpo como categoría discursiva

5.1. Cuerpo/frontera

Alfonso De Toro (2006) considera al cuerpo como una categoría teórico – cultural porque “En el contexto cuerpo se representan los temas de la represión, discriminación, opresión, confrontación, deseo y castigo, aquellos entre dispositivos de la sexualidad y del poder, entre un orden simbólico e imaginario,” (p. 8). A lo largo de la historia, el poder y la acción, arrojaron diferentes tipos de corporeidades. Es así, que el cuerpo, se establece como una frontera espacial en el sentido interior/exterior donde se delimita, por un lado, la dimensión vital, biológica, psíquica, y por el otro, la dimensión cultural dada por los procesos de socialización. De esta manera, el cuerpo se constituye en una unidad simbólica que permite comprender la complejidad de lo social, en él convergen las representaciones de la realidad configurándolo en un espacio semiótico en continua reinvención. Al constituirse en un dispositivo histórico y cultural, es posible percibirlo como un lugar de entrecruzamiento entre el tiempo, el espacio y las subjetividades. En este sentido, los cuerpos, “se escriben” y construyen sentidos de acuerdo a las variables que cada sociedad le impone.

5.2. Cuerpo y poder

El pensamiento de Foucault, permite focalizar algunos puntos en lo que respecta al cercenamiento del cuerpo frente a instancias en las que el poder opera como una fuerza coercitiva. El poder se puede entender como fuerza intrínseca que induce a la liberación, pero a su vez, como pulsión destructiva externa que desintegra toda memoria histórica y personal. En este sentido, la acción se manifiesta como resultante del poder ejercido, de ahí que el acto pueda responder

a la voluntad del sujeto o se constituya en una respuesta inconsciente del cuerpo que enuncia.

Para el filósofo francés,

el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). (Foucault, 2003, p. 26).

Desde la mirada de Foucault, el cuerpo es considerado como una textualidad donde se escenifican las marcas del poder. La ideología se inscribe en el mismo materializándose según la sujeción de éste a los mecanismos de control ejecutados dentro de un sistema de relaciones jerárquicas. En todos los procesos históricos donde el colonialismo se impuso, el cuerpo, se conformó en el escenario de la marginación, la violencia y el terrorismo. Cuerpos que resistieron, cuerpos marcados por el horror, cuerpos que se constituyeron en evidencia, permiten la comprensión de las ausencias y silencios dentro de los discursos que se encuentran por fuera de los márgenes oficiales. Leer los cuerpos, es resemantizar la historia desde la multiplicidad de voces que intervinieron en él.

Los cuerpos dominados, normalizados, se establecen como depositarios de las dinámicas de la violencia. La colonialidad configuró corporeidades caracterizadas por el silenciamiento. La ausencia de la voz, producto del acto de censurar o violentar, genera un contradiscurso que se mantiene en la interioridad de los cuerpos sometidos. Las cicatrices de la violencia se transforman en significantes que dicen y representan las formas en las que el poder se devela materialmente,

así, el martirio de los cuerpos se convierte en la visibilidad de las fuerzas dominantes. Durante el régimen colonial, el discurso de los oprimidos no registra la fuerza política necesaria para contraponerse al sistema social del poder, los cuerpos trazados por la producción política colonial permanecieron, a lo largo de la historia, en el anonimato, quedando en los bordes voces escindidas de toda enunciación.

Ante el arrebatamiento de las subjetividades, los cuerpos intentan resistir apelando a una pluralidad de formas que les permita constituirse en una alternativa a la subalternidad. La elección de las formas de resistencia no se da en un nivel consciente sino que se despliegan en la inmediatez del acto represivo. Bajo formas de insubordinación o de sumisión enmascarada, los cuerpos intentan encontrar en la memoria y en la identidad, una búsqueda de sentido que los lleve a la liberación. Seleccionan prácticas y comportamientos que hagan posible el retorno al punto inicial de la existencia de modo de transfigurar el influjo del poder en una instancia de reconversión hacia el pasado y el tiempo sagrado. En este sentido, los rituales religiosos confieren al hombre de las sociedades premodernas el espacio por excelencia para que la corporeidad recupere y confirme la conciencia del mundo divino o de sus antepasados.

Alfonso De Toro (2006) sostiene que es posible dar cuenta de los acontecimientos solo si los mismos son escenificados a través de la representación o del proceso escritural (p. 93), en este sentido, el cuerpo cobra importancia al convertirse en un medio entre el sujeto y la enunciación, los signos del mismo como la mirada, los gestos, las posturas, adquieren un funcionamiento metonímico que reinventan y reinscriben los actos y manifestaciones que forman parte de las dos caras de un mismo plano: la religiosidad del hombre.

En el caso de las culturas andinas, la experiencia que da lugar a la cristianización del imaginario, opera en la subjetividad a través del dominio del cuerpo. En este sentido, el mismo adquiere la dimensión de lo espiritual en un espacio de

asimilación y regeneración. El cuerpo se transforma en un espacio discursivo que nombra y oculta, que asume y reclama, y así constituye a un sujeto – objeto que negocia su identidad en pos de alcanzar su realización. La codependencia con el poder ejercido por el otro, genera un cuerpo capaz de resistir, pero a la vez, de configurarse en una coalición con aquellos que comparten la misma condición vital. De esta manera, estaríamos, como lo afirmara Ludmer (1985) en su ensayo sobre Sor Juana Inés de la Cruz¹⁵, ante la presencia de una “treta del débil” al entender que la misma “consiste en que, desde el lugar asignado y aceptado, se cambia no sólo el sentido de ese lugar sino el sentido mismo de lo que se instaura en él” (párr. 12) Es así que el lugar dentro de la escala social es asumido y utilizado para crear instrumentos que operen como alternativa a la realidad. El proceso de inserción en el sistema social implica la sumisión a mecanismos represivos constituyendo, en términos foucaultianos, un cuerpo disciplinado:

en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien. El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones. (Foucault, 2002, p. 13).

Es, desde un lugar de negociación, donde el mismo encuentra la posibilidad de unir a dos mundos antagónicos, convirtiéndose de esta manera, en un sujeto plural capaz de autorrepresentarse al asumir su identidad desde la experiencia colectiva. La tensión, entre lo que el cuerpo desea y el poder le exige, genera formas de resistencias que, a la manera de una cinta de moebius, intentan oponerse a los términos en los que el poder se materializa.

¹⁵ Ver Ludmer, J. (1985) Tretas del débil en *La sartén por el mango*. González, P. y Ortega, E. (eds). Puerto Rico: Ediciones Huracán.

SEGUNDA PARTE

Capítulo 6

Análisis de Una azucena de luz y colores de Edgardo Rivera Martínez

6.1. El cuerpo como negociación

*Una azucena de luz y colores*¹⁶ de Edgardo Rivera Martínez¹⁷ parte de un sistema narrativo popular: María Josefa es una joven que al cumplir los catorce años anhela “tomar parte en la danza de las muchachas o ‘huaylijía’” (Rivera Martínez, 2012, p. 33), el deseo de la protagonista se encuentra circunscripto a formas culturales propias de la región andina. María Josefa se encuentra en una frontera entre la infancia y la adultez, el hecho de integrar el grupo de las muchachas danzantes tiene como fin construir una experiencia subjetiva ya que:

El tema de la sumisión como actitud esencial hacia la promoción de un rito de iniciación eficaz puede verse claramente en el caso de muchachas o mujeres. Su rito de paso subraya inicialmente su pasividad esencial y esto se refuerza con la limitación psicológica sobre su autonomía impuesta por el ciclo menstrual. (Jung, 1984, p. 131),

es así, que el baile representa una oportunidad para materializar su deseo y posibilitar el desdoblamiento del sujeto, construyendo “otra” realidad” donde el cuerpo renace para volver a “ser”; por consiguiente, la tensión que quiere sortear a través del ritual de iniciación presenta una fuerte connotación cultural ya que para intervenir en la danza necesita de la vestimenta apropiada y es aquí donde se

¹⁶ El cuento *Una azucena de luz y colores* integra una antología del autor peruano Edgardo Rivera Martínez publicada por la Biblioteca Nacional bajo el título *Chiquitos de América Latina*.

¹⁷ Rivera Martínez nació en Jauja, Perú, en 1933. Según César Ferreira “es, en suma, dueño de un universo propio en las letras peruanas de hoy; no solo porque ha logrado escribir e inscribir a la ciudad de Jauja en nuestro imaginario colectivo, sino porque su obra continúa apostando por el Perú como un país multicultural, dueño de un mestizaje nuevo y necesario. El favor del que goza esta propuesta entre sus muchos lectores nos recuerda que en el Perú ello es todavía una tarea pendiente”. (Ferreira, César, *La obra narrativa de Edgardo Rivera Martínez*, 2015). Disponible en http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S2071-50722015000200001&script=sci_arttext

vislumbra una percepción de la exclusión; travestirse para ser lo que no se es. La presencia del disfraz es un asunto recurrente en muchos relatos, el mismo se inscribe en la búsqueda de una identidad dentro de un sistema social complejo porque hay una realidad de la cual no se forma parte y que se perfila como un sueño que por momentos se hace tangible pero que al final se desintegra. Podríamos establecer puntos de contacto con *El espejo de Lida Sal*¹⁸ de Miguel Ángel Asturias; Lida Sal, una mulata que también necesita travestirse y verse reflejada de cuerpo entero para ver realizado el sueño de enamorar a un joven perteneciente a otra clase social. Por consiguiente, el cuerpo se aproxima, como lo mencionara De Toro (2006), a una “categoría teórico- cultural” ya que: “constituye la marca para la materialidad, para representaciones mediales de la historia del colonialismo (memoria, inscripción, registro), de la opresión, tortura, manipulación, agresión y confrontación (transformación) de diversas culturas” (De Toro. 2006, párr. 18). El cuerpo de María Josefa, al igual que el de Lida Sal, representa la imagen de la identidad que se quiere rescatar. Por otro lado, la joven, paga con él para obtener el bien deseado: “- Plata no tengo, señora, pero puedo lavar la ropa que se haya ensuciado”.(Rivera Martínez, 2012, p. 34), en consecuencia, el mismo representa, siguiendo a De Toro (2006), un lugar de conflicto que deber ser negociado.

María Josefa representa una voz marginada que intenta modificar su realidad a partir de un componente emocional otorgado por la pertenencia a una tradición. Su cuerpo reacciona ante la desigualdad social desde un lugar de intercambio. La violencia clasista considera al cuerpo como un objeto que guarda un valor económico. El colonialismo determina la división de trabajo, así, aquellos sujetos que se encuentran en condiciones de dominación son expuestos a un sistema de explotación. Las formas capitalistas se reproducen en todas las escalas sociales, por lo cual, la distribución del control del poder determina una heterogeneidad en las relaciones entre los individuos. Según Quijano (2011) existe una distribución de identidades sociales impuesta por el poder colonial que determina jerarquías

¹⁸ *El espejo de Lida Sal*: cuento del autor guatemalteco Miguel Ángel Asturias escrito en 1967.

dentro de la población, así, determinados grupos son “condenados” a ocupar un lugar dentro de la estratificación societal (p.14). María Josefa pertenece a un cuerpo social que se encuentra en condiciones de exclusión; dicha jerarquía es construida desde formas mentales que crea la óptica del colonizador. En esa acción de ofrecer su cuerpo para conseguir el objeto deseado se representa discursivamente la división de trabajo propia de la colonialidad. El entramado social está estructurado sobre la idea de raza (Quijano, 2011), desde dicha concepción se legitiman el poder y los mecanismos de control que siguen imponiéndose más allá de la colonización. La diseminación de esta idea determina las proyecciones sociales a lo largo de la historia, enquistándose en determinados núcleos donde la experiencia colonial mantiene intacta sus formas. La naturalización de las representaciones simbólicas de la colonialidad lleva a fijar, en una continuidad temporal, una cultura de la explotación, al respecto, Siu (2012) sostiene que:

La colonialidad, podría decirse, está constituida de todo aquello que permanece aún después de acabado el momento del colonialismo: estructuras de pensamiento, patrones de control, de dominación, y de explotación, modalidades particulares de clasificación poblacional, culturas de interacción (inter)subjetivas, economías, estratificación de sociedades y modos de pensamiento. (p.11)

De esta manera, los grupos constituyen identidades de acuerdo a la posición y a los roles que ocupan dentro de la población. La relación de superioridad/inferioridad es aceptada, y por consiguiente, se produce un replegamiento de aquellas subjetividades que internalizan la racionalidad impuesta por el poder. El silencio y la sumisión son las respuestas a la interiorización del lugar subalterno, es en este punto donde el cuerpo encuentra en su materialidad un lenguaje para negociar deseos y aspiraciones. El hecho de que María Josefa ofrezca su cuerpo para lograr la transacción que la lleve a la obtención del vestido no se manifiesta como un evento aislado sino que trasciende la narrativa para visibilizar las formas en que la colonialidad se apodera de los cuerpos. La “señora” ve a la joven como depositaria de sus disposiciones por lo cual, la figura de María Josefa se

encuentra invisibilizada subjetivamente, solo es considerado su cuerpo dentro de la lógica del capitalismo, es decir, como un recurso para la producción. Para lograr su propósito persuade a la muchacha para que se someta a sus reglas. Dicha relación opera como un muestreo sociológico ya que pone de manifiesto los conflictos que se generan en el escenario social, las tensiones reproducen la disputa material y simbólica entre los individuos que se encuentran dentro de un mismo estrato cultural. El juego maniqueo que traza la dueña del vestido se resuelve hacia el final en un sentido negativo para la protagonista.

La danza de las muchachas no es un acontecimiento más dentro de la vida social. La misma representa la circunstancia histórica para objetivar con su cuerpo la experiencia subjetiva de pertenecer a un imaginario religioso colectivo, es así que se constituye en “una unidad simbólica y ritual a través de la cual los que la practican construyen y negocian su identidad” (Cánepa Koch, 1998, p. 56)

Vestirse con el atuendo típico implica crear una imagen diferente a la que ofrece la realidad, pero a la vez, compartir con un grupo la legitimidad de pertenecer a una cultura común, debido a que en la sinergia entre la danza y la música, se construyen lazos reforzadores de la identidad. El lenguaje simbólico que emerge en las fiestas tiene el poder transformador de revivir el tiempo mítico y oponerse al a la complejidad de la realidad histórica:

la danza crea unidad en el espacio (en la fiesta todos están unidos en la danza en tanto ésta es manifestación de su fe) y en el tiempo, en tanto danzar es un llamado a la sangre y a la tradición. (Cánepa Koch, 1998, p. 71).

La presencia de la azucena¹⁹ pone en relieve el carácter mítico del relato. El objeto, a partir de un entrecruzamiento entre el arte y la religión, se convierte en un símbolo que adquiere un valor somático, según Peabody “En todo el mundo y en todas las épocas... la composición tradicional ha estado relacionada con la actividad manual (...) Las palabras habladas siempre constituyen modificaciones

¹⁹ Vara adornada que portan las danzantes.

de una situación existencial, total, que invariablemente envuelve el cuerpo” (Peabody, 1975, p.197) (Ong, 2011, p. 71). El uso de instrumentos que acompañan a las danzas y a los cantos permite conjugar elementos sensoriales y emotivos que configuran la identidad de las culturas que tienen una fuerte tradición oral, por tal motivo, el nombre del baile, huaylijía, resulta de una castellanización del haylli incaico, nace como una marca visible de la sonoridad, dicha designación deriva de las expresiones jualía, jía, jualijía que se pronuncia mientras se baila y se canta el estribillo constante de coplas o villancicos, en consecuencia, la palabra es evocadora del sentido trascendental de la existencia del hombre: “Expresar la experiencia con palabras (lo cual significa transformarla por lo menos en cierta medida, que no falsificarla) puede producir su recuerdo” (Ong, p. 42). Las fiestas, por lo tanto, se posicionan como la ocasión para vivenciar el goce espontáneo del rito ya que “vivir los mitos implica, pues una experiencia verdaderamente religiosa, puesto que se distingue de la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana. La religiosidad de esta experiencia se debe al hecho de que se reactualizan acontecimientos fabulosos, exaltantes, significativos” (Eliade, 1991, p. 25), la huaylijía representa, por consiguiente, un acontecimiento que hace que la vida adquiera otra significación a partir de un regreso y una reactualización del pasado, pero además, es una compensación a una realidad que oprime y excluye y por lo tanto una forma de política de resistencia:

Apoyándose en datos etnohistóricos contemporáneos, Poole (1990 y 1991) concibe las danzas y festividades católicas andinas, tanto de la Colonia como de la actualidad, como espacios de resistencia de la cultura andina en los que identidades sociales jerarquizadas se siguen construyendo. En este sentido las danzas estarían conservando su dimensión simbólica y política prehispánica. Antes de la conquista las danzas eran expresiones públicas en las que cada grupo representaba su identidad local o étnica y su status, como forma de tributo al gobierno Inca. (Poole, 1990, 107). Ante las prohibiciones de la iglesia católica, cuya tolerancia hacia estas expresiones variaban según el lugar y el momento (Ares Queija:1984), los contenidos políticos de las danzas prehispánicas se habrían camuflado de dos maneras: bajo las formas de representaciones clandestinas (Poole:1990; Ares Queija:1984) o participando en contextos festivos católicos a través de danzas en las que el “yo” étnico o

político aparecía enmascarado tras la representación del “otro”. Esta estrategia se explica gracias a una lógica de transformación simbólica y ritual prehispánica. (Poole: 1985; 1990; 1991 y Zuidema:1983); según la cual es posible debilitar al enemigo y absorber su poder representándolo ritualmente. (Cánepa Koch, 1998, p. 53)

Los sujetos, al intervenir en los bailes reviven los mecanismos culturales de su grupo e intentan encontrar denominadores comunes dentro de ese repertorio ritualizado. Es por esta razón que el deseo de María Josefa está orientado en un doble sentido ya que

El individuo se identifica con un grupo social determinado a través de su participación en una danza. Por un lado, el danzante adquiere la protección del grupo, que por ser tal es socialmente más grande, eficaz, duradero y poderoso que un individuo aislado. Por otro lado, el danzante ha cumplido con la misión ritual y social de renovar los lazos de reciprocidad con la virgen, lo cual garantiza una conquista en la escala del prestigio social. (Cánepa Koch, 1998, p. 36)

La huaylijía, al igual que la Fiesta de la Virgen del Carmen, en el cuento de Asturias, da cuenta del sincretismo que define la identidad americana ya que las tradiciones folklóricas, españolas y católicas se funden en un espacio donde los vínculos generan situaciones imaginarias que transfiguran el orden impuesto, de esta manera, las fiestas religiosas permiten el análisis de una cultura legitimada a partir de la transposición sémica de objetos culturales. Las matrices culturales de un pueblo se funden con las de otro conformando un nuevo orden donde las intersubjetividades confluyen en la experiencia del encuentro:

El hecho de enmascarar contenidos prehispánicos bajo formas europeas, por ejemplo, es un proceso de representación que implica reflexionar sobre lo propio, y negociar el derecho a auto – representarse. Pero también implica tomar conciencia de cómo se es visto por el “otro”, así como de cierto dominio de formas de representación foráneas. Es decir, que también implica constituirse a través de nuevas formas y contenidos, lo que trae consigo el

riesgo de objetivarse como, y transformarse en el “otro”. De cómo tal riesgo es manejado depende la dirección que tomará la representación y transformación de identidades, así como el poder de la autorepresentación y autodeterminación. En el contexto de relaciones de dominación cultural la capacidad de autorepresentarse juega un papel importante en el lugar que se ocupará al interior del nuevo contexto. La representación cultural y de identidades no está pues exenta de implicaciones políticas. (Cánepa Koch, 1998, p. 5)

En este sentido, la categoría de transculturación aparece tanto en el orden simbólico como discursivo. Las dinámicas entre los sujetos generan formas culturales alternativas en las que se conjugan representaciones provenientes del mundo hispano y de las sociedades tribales, quedando planteada de esta manera la problemática de la identidad mestiza. Dichas manifestaciones culturales son plasmadas en el relato desde una transculturación discursiva, diferentes sistemas sígnicos se ponen en tensión para reconstruir ficcionalmente las diferentes identidades culturales.

Las figuras de la oralidad son recurrentes en la historia, la construcción de un narrador omnisciente a partir de una focalización externa permite inmiscuirse en la interioridad de los personajes y transparentar, a partir de un sistema lingüístico coloquial, el habla de los mismos. En consecuencia, la relación entre oralidad y escritura, se da a partir de una simulación del lenguaje popular, en una escritura castellanizada, lo cual posibilita la incorporación de arcaísmos lexicales y construcciones locales que reflejan la estructura social y del lugar. La presencia de un glosario que desborda los límites de la página produce una estrecha direccionalidad con el discurso verbal conformando la unidad lingüística del texto. Dicha elección expone en la superficie textual la intención del autor: invitar al lector a asignarle pertinencia al enunciado a partir de su actualización, cuestión que difiere de los escritores “transculturadores” como Asturias, Rulfo o Arguedas, los cuales, prescinden de su uso ya que se proponen lograr la construcción de una “lengua literaria” a partir de la plasmación directa de las conformaciones culturales regionales.

No obstante, la escritura revela procedimientos de transcripción o imitación de las voces americanas lo cual produce un acortamiento entre el narrador y los personajes, la fuerza expresiva de la coloquialidad reside en los usos sintácticos, léxicos y discursivos que colocan en el nivel lingüístico el uso dialectal del español americano ya que

En el caso de personajes que utilizan algunas de las lenguas autóctonas americanas, se procura encontrar una equivalencia dentro del español, forjando una lengua artificial y literaria (...) que sin quebrar la tonalidad unitaria de la obra permite registrar una diferencia en el idioma. (Rama, 1982, p. 49),

de esta manera, la inclusión de estructuras frásicas caracterizadas por la simplicidad del léxico, las repeticiones y la gradación de adjetivos explotan las posibilidades que brinda la materia fónica transformando el texto en un juego semiótico envolvente que invita al lector a circular por la red de significantes que el autor va tejiendo: “Habló en fin con una señora que tenía en exhibición variedad de prendas (...) un faldellín oscuro con hermosas vueltas de cintas, monillo blanco” (Rivera Martínez, 2012, p. 34).

La incorporación de técnicas propias del discurso oral no tiene otro sentido que recoger la herencia cultural de un pasado mítico que alcanza una forma de resistencia ante el proceso de dominación cultural. La identidad de la protagonista se constituye a partir de su retrato moral, este procedimiento discursivo deja al descubierto la imparcialidad del narrador para alcanzar, a partir de formas lingüísticas plásticas, una densidad emocional que transparenta la interioridad de la joven, un personaje de frontera escindido entre dos mundos disímiles; representación de una sociedad que se sostiene sobre un endeble equilibrio, así, “hombre y mundo no son simples antítesis al estilo romántico, sino vasos comunicantes: en el individuo vemos reproducida, a un nivel existencial rico, la conflictualidad social.” (Rama, 1982, p. 318).

Hacia el final, el discurso termina siendo cerrado, condensado y fuertemente expresivo aproximándose a la esfera de la afectividad. Lo contrastivo opera como una fuerza irrefrenable a la hora de la identificación por parte del lector, la selección semántica que realiza el narrador a través de marcas estilísticas e ideológicas son las que generarán la potencialidad del pacto ficcional al instaurar una reversibilidad entre el adentro y el afuera del mundo discursivo.

María Josefa logra “leer” su universo visible y trascenderlo, la visibilidad de sus raíces andinas le permite reconstruir ese cuerpo escindido: “Se levantó, pues, y tocó los extremos de las cintas y las cadenas y se puso a bailar sola (...) y nuevas lágrimas asomaron a sus ojos, mas ya no de pesar, sino de alegría” (Rivera Martínez, 2012, p. 40), el canto refunda la realidad y posibilita la instauración del equilibrio: “En la medida que cantan según ritmos y melodías, construyen el imprescindible pasaje para que ambos hemisferios (conciencia subjetiva y universo objetivo) puedan ajustarse mutuamente, puedan concertarse en una armonía, procuren, al fin, el ansiado orden universal” (Rama, 1982, p. 286)

La subjetivación generalizada en el cuento de Rivera Martínez pone en evidencia los rasgos de una literatura que “traza una frontera entre pura subjetividad y pura realidad histórica” (Ludmer, 2010, p.152), como lo fuera la narrativa canónica de la literatura latinoamericana, por lo tanto, el relato se constituye en el instrumento apropiado para hacer visible, a partir de su fuerza escrituraria, el mural antropológico de América Latina y con ello validar la creación verbal como bastión de la lucha política – cultural de nuestro continente.

En *Una azucena de luz y colores* la palabra hablada es susceptible de evocación directa o indirecta de un pasado que permanece en silencio pero que define la manera de construir una literatura marcada por la hibridez que funda la compleja topografía social y cultural en la que se enclava América Latina.

Capítulo 7

Análisis de El viaje de Edna Iturralde

7.1. El cuerpo como espacio de resistencia

La escritura de Edna Iturralde²⁰ (Quito, Ecuador, 1948) se circunscribe a la etnohistoria narrativa, género en el cual se la considera pionera en su país. Sus historias constituyen un testimonio de la multiculturalidad ecuatoriana, siendo la identidad una de las temáticas preponderantes que atraviesa sus relatos.

El cuento *El viaje*²¹ pone de relieve la diáspora²² africana en Ecuador y la crueldad y marginación a la que son sometidos los cuerpos durante la esclavitud colonial entre los siglos XV y XIX. El protagonista de la historia, Bolamba, es un niño africano que se encuentra esclavizado en la bodega de un barco donde sufre las torturas de sus opresores quienes lo llevan, junto a otros hombres, mujeres y

²⁰ Edna Iturralde (Quito, 1948) está considerada como una de las más importantes y prolíficas figuras de la literatura infantil y juvenil ecuatoriana. Fue fundadora y directora de la Revista Infantil La Cometa, del diario Hoy durante quince años. Ha publicado veinte libros de temas variados. Fue profesora de Escritura Creativa en la Universidad San Francisco de Quito. Ha ganado varios premios y nominaciones dentro y fuera de su país. Entre las más importantes están el Premio Nacional de Literatura Infantil Darío Guevara Mayorga 2001, Skipping Stones Award de los Estados Unidos 2002 y 2005, Mención de Honor del Municipio de Quito 2003 y 2004. Seleccionada por la SEP dentro del concurso del Ministerio de Educación Mexicano 2003 y 2005, Premio Nacional a las Artes Quitsato 2005. Nominada para el Premio Iberoamericano de Literatura Infantil 2005. Lista de Honor de la IBBY/2005 (Internacional Board of Books for the Young) organización que otorga el premio Hans Christian Andersen.

²¹ El viaje constituye uno de los cuentos del libro *Y su corazón escapó para convertirse en pájaro...* de la escritora ecuatoriana Edna Iturralde. La obra fue galardonada en 2001 con el Premio Nacional de Literatura Infantil Darío Guevara Mayorga.

²² Nota incluida a continuación del cuento: Entre 1450 y 1850, por lo menos 12 millones de africanos fueron raptados y vendidos como esclavos. La mayoría fueron embarcados, desde África a través del Atlántico, en el Viaje Amargo del Dolor, hacia las colonias europeas de Norte, Centro y Sur América, y las Antillas. A esto se lo conoce como Diáspora, cuando los africanos fueron separados y dispersados. A pesar de esta forzada separación, los africanos esclavizados y sus descendientes llevaron con ellos mucho de su cultura, especialmente en la música y en las tradiciones orales, que han enriquecido a otras culturas en todo el mundo.

niños de su pueblo, para ser vendidos en el nuevo continente. En la memoria del niño se encuentran las huellas de los efectos traumáticos de su captura:

El niño nunca olvidaría aquella noche cuando los cazadores de esclavos habían penetrado en su aldea, quemado las viviendas y apresado a todos los habitantes. Bueno, a todos no, a los viejos no. Bolamba se preguntó qué sería de su abuela. (Iturralde, 2012, p. 13)

El secuestro es dimensionado mediante el acto de recordar, durante los procesos de reconstrucción que se dan en la memoria se potencian los efectos desestabilizadores de la negación de la libertad ya que en el momento en que ocurre el mismo solamente interviene la fisicalidad del cuerpo como acto de defensa. En esta primera instancia de ligazón con el pasado y con el pueblo, el niño, racionaliza la significación del hecho a través de la memoria espontánea. La incertidumbre por la pérdida de los afectos constituye una tortura psicológica que supera los tormentos padecidos en el cuerpo biológico.

En relación a la construcción del espacio donde es transportado Bolamba, es posible pensarlo como un espacio donde las subjetividades son borradas. Marc Augé (1992) define al espacio propio de la sobremodernidad, el de la no pertenencia y aparente tránsito, como el no-lugar. El mismo supone una negación intrínseca, una falta de apropiación por parte del sujeto, aunque sostiene el autor que tanto el lugar como el no-lugar “no existen bajo una forma pura” (Augé, 1992, p.84). En este sentido, se puede transponer dicha idea al tiempo histórico del sistema esclavista, ya que el receptáculo donde eran trasladados los esclavos africanos, se convierte en un lugar de exclusión en el que hay una pérdida de orientación espacial y temporal, por lo que se produce una despersonalización, una negación de la identidad, pero por otra parte, el interior del recinto cobra sentido en función de lo que los personajes experimentan, es decir, la bodega, en el sentido foucaultiano se constituye en un lugar de formación de identidad uniforme y de control de relaciones (Foucault, 2012): *“Varios marineros fuertemente armados los situaron en filas, separados en grupos de*

mujeres y hombres.” (Iturralde, 2012, p. 11) Estos procesos de disciplinamiento a los que refiere Foucault (2012) niegan la historia individual y colectiva para producir un cambio seriado donde se desvanece la corporalidad. El cuerpo, por consiguiente, queda invisibilizado por los significantes externos que lo colonizan. Es así que el mismo se perfila como una construcción medial de las orillas ya que como lo mencionara Le Breton (2002) “El cuerpo funciona como un límite fronterizo que delimita, ante los otros, la presencia del sujeto. Es factor de individuación” (Le Breton, 2002, p.22). En Bolamba, lo invisible cobra materialidad para adquirir un carácter dual: por un lado, la corporeidad se manifiesta como un significante metonímico ya que el mismo representa la voz y la identidad de su pueblo, es decir, que actúa como una parte para hacer perceptible el todo y por otro lado, opera como frontera del mundo colonial estableciéndose una heterotopía, al respecto De Toro (2006) sostiene que:

La heterotopía describe el estado híbrido de esos espacios concretos que son territoriales, psicológicos, emocionales, corporales o de otro tipo; espacios donde se juntan y separan los elementos, donde las identidades y el sujeto se fragmentan o se diversifican en los que la memoria se inscribe, el pasado se reescribe y el presente se escribe; son el lugar de la fractura. (párr. 9)

De esta manera, la memoria del protagonista se inscribe en el tiempo de los acontecimientos resignificando su pasado a través de la incorporación del presente. El cuerpo, desde este lugar, se constituye en un texto que enuncia las marcas de la opresión, un discurso donde se escenifica el colonialismo: “les quitaban los grilletes y las cadenas que los aprisionaban” (Iturralde, 2012, p. 11)

El cuerpo comienza a actuar a más tardar cuando la lengua como medio de comunicación fracasa. El cuerpo queda como último refugio de la identidad. El cuerpo es el lugar de concreción de la memoria, deseo, sexualidad y poder. Las huellas en el cuerpo son de naturaleza múltiple y hablan por sí mismas, conllevan la opresión, la colonización y la descolonización. (De Toro, 2006, párr. 17)

El cuerpo silenciado habla desde las cicatrices de la mutilación, las marcas se traducen en un lenguaje que visibiliza a un sujeto traumatizado. El color de piel delimita las identidades, a los ojos del colonizador la misma es la primera barrera desde la cual se establece la diferenciación y jerarquización social. Bajo la denominación “negro” se da cuenta de una categoría con una carga semántica ligada a lo subalterno, en dicho apelativo se inscriben los argumentos ideológicos que diferencian los patrones que encarnan el ideal colonial de aquellos que lo amenazan. Desde la racialidad (Quijano, 2011) la imagen “del negro” irrumpe en los esquemas de la colonialidad y por lo tanto el cuerpo necesita ser borrado para que la tensión generada por la presencia “amenazante” desaparezca. Los mecanismos de tortura y humillación intentan, por un lado, la invisibilidad de la subjetividad ya que un cuerpo velado es un cuerpo sin posibilidad de construcción política, pero por otro lado, necesita de las marcas visibles para hacer evidente el poder disciplinario y las consecuencias de salirse de la “máquina disciplinadora”.

la alienación colonial es una suerte de comprobación empírica de que el sujeto racializado es un ser humillado, enclavado, en lo que se explica como un rasgo naturalizado de la condena: su piel negra. En este sentido, no está alienado respecto a sus orígenes culturales e históricos, a su procedencia, o a una supuesta naturaleza humana; sino que se halla enajenado o “alterizado” en relación a los cuerpos imaginados para ejercer la soberanía cultural, política y económica. (Oto, 2011, p. 62)

Un cuerpo que es sometido a vejaciones es un cuerpo aniquilado histórica y políticamente, se constituye en evidencia del sometimiento. La voz, individual y colectiva, desaparece; la ausencia del discurso lingüístico se encarna en la presencia del discurso no verbal que construye la corporeidad en situaciones límites. El lenguaje de los gestos, de la mirada, de las posturas en circunstancias de violencia sistemática actúa como forma de reacción ante la pulsión de muerte. Los signos de la imposición del poder sobre la vulnerabilidad de los sujetos se trazan construyendo una cartografía del cuerpo, el mismo “deviene superficie de proyección de placer, de la perversión, de la tortura, de su martirización y

desmembración (despedazamiento); es, asimismo, memoria de la discriminación, exclusión, colonialismo, poder y sexualidad. (De Toro, 2005, p. 13) La violencia queda inscrita en la piel trazando en ella las cicatrices del poder colonialista. Los procesos de constitución de significado están ligados en la colonialidad a actos de perversidad cuya simbología está legitimada por los modelos hegemónicos occidentales. Las huellas de la mutilación generaron corporeidades que se constituyeron en la demostración del poder del colonialismo, para trazar, en el tiempo histórico, la jerarquización de las clases sociales bajo la idea de raza:

El carácter híbrido del cuerpo y su tratamiento más allá de la posmodernidad y postcolonialidad se descubre como un significado fragmentado, desesemantizado y se convierte en punto entrecruzado de una performatividad y autoescenificación de una copia sin original en la que el cuerpo no es esbozado a priori, sino que es una construcción en el transcurso de un proceso. El cuerpo es una partitura, una textura, una cartografía, un territorio que ofrece diversas y amplias lecturas, es un proscenio espectacular donde han quedado cicatrices culturales. (De Toro, 2005, p. 14)

La “escritura” corporal dimensiona el hecho traumático excediendo al discurso lingüístico, las cicatrices culturales se reconstruyen en los signos materiales que la corporeidad evidencia. La transfiguración del cuerpo implica una dislocación de la identidad, el cuerpo agredido apela a representaciones para transformar el dolor en resistencia. Él es la identidad fragmentada de su pueblo africano:

El cuerpo representa en sí, con su materialidad, su historia y su conocimiento un medio autónomo; él es su propio medio de comunicación y no “función en relación con una tercera instancia”. El medio ‘cuerpo’ es su propio mensaje; medio y mensaje constituyen una unidad, no máscara de/para algo, sino simplemente cuerpo. (De Toro, 2006, párr. 17)

El cuerpo expuesto a la muerte trata de encontrar una condición que le permita la posibilidad de subsistencia. La tensión entre la pulsión de muerte y de vida se

resuelve mediante la memoria. El trabajo subjetivo de recuperar imágenes que remitan a experiencias gratificantes conduce de la inermidad provocada por el trauma a la reconstrucción psíquica y por consiguiente al alivio. Jelin (2002) considera que:

Lo que el pasado deja son *huellas*, en las ruinas y marcas materiales, en las huellas «mnésicas» del sistema neurológico humano, en la dinámica psíquica de las personas, en el mundo simbólico. Pero esas huellas, en sí mismas, no constituyen «memoria» a menos que sean evocadas y ubicadas en un marco que les dé sentido. (Jelin, 2002, p. 11)

En el caso de *El viaje*, el contexto represivo hace que los recuerdos sean revalorizados, las narrativas recuperadas permiten la reconstrucción del cuerpo disociado por el acontecimiento traumático de la tortura. En la reminiscencia se restaura no solamente un discurso evocador sino un modelo de pensamiento que le otorgó sentido a la historia. En situaciones extremas donde el cuerpo es forzado al ultraje y a la humillación queda la interioridad para dominar los alcances de la violencia. La abolición del dolor, aunque en forma transitoria, se produce cuando el hombre entra en un estado de protección otorgado por el dominio espiritual. El mismo, en las sociedades como las andinas, se logra a través de la regresión al mito:

En muchas sociedades del pasado y del presente, lo vívido como «real» no es la temporalidad histórica, sino el tiempo mítico que remite permanentemente, en rituales y repeticiones, a un momento fundacional, original. La *performance* ritualizada del mito, sin embargo, no es estática. No se trata de la a-historicidad, sino de que los acontecimientos «nuevos» se insertan en estructuras de sentido preexistentes, que pueden estar ancladas en mitos. Hacerlo implica que «toda reproducción de la cultura es una alteración» (Sahlins, 1988: 135), que la representación del mito es cambio. En casos de este tipo, lo que se «recuerda» es el marco cultural de interpretación, herramienta que permite interpretar circunstancias que, vistas desde afuera, son «nuevas» aunque no lo sean para los propios actores. (Jelin, 2002, p. 6)

Los acontecimientos vitales de los hombres tuvieron lugar en un tiempo mítico y es desde ahí desde donde se construye el destino, las historias que se constituyen en portadoras de un saber sagrado se erigen como modelos que son aprehendidos en forma colectiva, dichas formas ejemplares de concebir el mundo se transponen a la individualidad de los sujetos ya que los mismos son responsables de su reiteración en el curso de la Historia. Por consiguiente, los mitos se conservan en la memoria individual y colectiva:

Las memorias son simultáneamente individuales y sociales, ya que en la medida en que las palabras y la comunidad de discurso son colectivas, la experiencia también lo es. Las vivencias individuales no se transforman en experiencias con sentido sin la presencia de discursos culturales, y éstos son siempre colectivos. A su vez, la experiencia y la memoria individuales no existen en sí, sino que se manifiestan y se tornan colectivas en el acto de compartir. O sea, la experiencia individual construye comunidad en el acto narrativo compartido, en el narrar y el escuchar. (Jelin, 2002, pp.16-17).

El gesto de contar las historias de los antepasados a las generaciones posteriores implica la transmisión y legado de la totalidad de una herencia que se mide en términos simbólicos. Se cuenta el pasado para dimensionar el presente desde una realidad construida como verdad absoluta. El canto expresa el sentido de los mitos, es lenguaje que no solamente se constituye en una forma de expresión estética sino que en la letra y el registro se encuentra la identidad del pueblo. Cornejo Polar (1973) señala que en el mundo andino “la música es una poderosa incitación vital” (Cornejo 1973:131) (Mazzotti y Zevallos Aguilar, 1996, p. 45), de ahí que la presencia del mismo se da en un momento donde la violencia provoca una fisura en los sujetos, la musicalidad de la proclama produce una concertación de voces que testimonian la identidad que se quiere arrebatarse.

Bolamba logra su emancipación a través de la memoria. El tono elegíaco del canto lo conecta con su pasado y con sus raíces pero a la vez genera, en él y en el resto de los prisioneros, una rebeldía subrepticia: “El sonido fue alzándose hasta convertirse en un grito de rebeldía que descendió cuando los guardias los

amenazaron para que callaran” (Iturralde, 2012, p. 13). El canto conduce a un modo de acción ante la presencia del poder, la palabra exterioriza los miedos existenciales permitiendo edificar un espacio de resistencia.

La conexión con su pasado filtra ecos de la memoria que lo remiten a sus afectos. En ese punto el relato da un giro discursivo, a través de la técnica de cajas chinas, se incorpora la presencia de un narrador protagonista: la abuela de Bolamba. Su voz, relatando un mito del héroe introduce a su nieto en una experiencia onírica que interrumpe el presente y le permite ensayar algunas respuestas implícitas al misterio latente de la muerte:

Ahora, Bolamba estaba seguro de que donde él se hallaba no era otra cosa que las aguas de Kalunga que lo llevaban sin remedio hacia la muerte. ¿Qué otra cosa podía ser la oscuridad ardiente y hedionda del vientre del barco, las cadenas que apresaban su cuerpo, los llantos y los lamentos de dolor? (Iturralde, 2012, p. 14).

Con una fórmula inicial canónica del folklore, el niño encuentra en la palabra de su abuela la ocasión para sentirse contemporáneo al personaje del relato y encontrarle a la misma un valor terapéutico. De esta manera, el mito ejerce una influencia esencialista ya que se convierte en una “realidad viviente a la que no se deja de recurrir” (Eliade, 1991, p. 13).

La escena onírica se presenta como un acto de enunciación destinado a revelar la filosofía existencialista de su pueblo; en este relato, el sueño mantiene intacto su poder transformador al materializar las perturbaciones del hombre, ya que permite la liberación inconsciente de los conflictos que permanecen en el umbral de la conciencia. De esta manera, la historia que le relata la abuela al niño lo contacta con el modelo ejemplar de sus antepasados adoptando así la historia un carácter sagrado. El sentido del mismo reside por un lado, en hacer consciente las fortalezas del hombre ante las pruebas que deberá superar a lo largo de su vida y

por otro, la muerte simbólica del héroe a partir de su transformación, representa su trascendencia hacia otra etapa superior.

La narración del mito contextualiza la escisión el cuerpo ante la opresión y el castigo; cuerpo y poder se tensionan ante las pulsiones de vida y de muerte, las marcas, los residuos de la violencia presumen la fisura entre el cuerpo biológico y el cuerpo ideológico; el cuerpo arrasado y violentado se revela como frontera entre el mundo interior que preserva los significantes de su identidad y el mundo exterior donde operan los aparatos opresores del colonialismo. En el pasado, el cuerpo de Bolamba se constituía en cuerpo social representativo de su comunidad debido a que:

En las sociedades de tipo comunitario, en las que el sentido de la existencia del hombre implica un juramento de fidelidad al grupo, al cosmos, a la naturaleza, el cuerpo no existe como un elemento de individuación ya que el individuo no se distingue del grupo: como mucho es una singularidad dentro de la armonía diferencial del grupo. (Le Breton, 2002, pp. 22-23)

A partir de su denigración, el cuerpo se individualiza para establecer un límite con el del colonizador y desde ese lugar ofrecer resistencia. La dicotomía de los cuerpos pone en evidencia identidades diferentes. La identidad del colonizador está construida en base al imaginario europeo mientras que la de los esclavos es producto de una cultura sostenida en la espiritualidad:

Las formas en que el pueblo negro, las experiencias negras, fueron posicionadas y sometidas a los regímenes dominantes de representación fueron los efectos de un ejercicio crítico de poder cultural y de normalización. No sólo en el sentido “orientalista” de Said fuimos construidos por esos regímenes como diferentes y como otros dentro de las categorías de conocimiento de Occidente. Ellos tenían el poder para hacer que nos viéramos y nos sintiéramos como “Otros”. (Hall, 2010, p. 351)

Los sistemas represivos del colonialismo construyeron la otredad a través de mecanismos que internalizaban en los sujetos esclavizados la idea de lo diferente

ligado al salvajismo. El sujeto colonizado asume dicha condición y desde la misma construye su refugio. Aún así, Bolomba siente que su cuerpo se desintegra ante la inminencia de la muerte, el relato de la abuela guarda el secreto de la prolongación de su vida: si él no puede llevar a su pueblo a la salvación sus descendientes lo lograrán.

En esa imagen está contenida la libertad de su cuerpo y de su pueblo, la utopía se construye en el plano de los sueños pero en la realidad no se libera de la fatalidad y su corazón, al igual que el héroe del mito narrado por su abuela, escapa para volar hacia el infinito.

Capítulo 8

Análisis de “El mordisco de la medianoche” de Francisco Leal Quevedo

8.1. El cuerpo como refugio de la identidad

La obra de Francisco Leal Quevedo (Ibagué, Colombia, 1945) tiene un fuerte componente autobiográfico ya que su escritura presenta un carácter intimista que acerca al lector a la topografía, y a la historia de Colombia. La vida y los viajes funcionan como cronotopos en su obra, así, el Caribe y su gente representan el paisaje cultural predominante en las historias.

El mordisco de la medianoche (2009)²³ pone en escena una historia trágica de persecución y exilio. A partir de algunas hipótesis de lectura, se pretende abordar los tópicos de violencia, exilio e identidad y el registro de los mismos en un cuerpo oprimido, un cuerpo – texto que enuncia y simboliza.

La protagonista del relato, Mile, una niña wayuu²⁴, vive con su familia en una ranchería de la Guajira²⁵. Su vida comienza a cambiar cuando presencia un delito

²³ La novela *El mordisco de la medianoche*, recibió el II Premio de literatura infantil, de la editorial Barco de Vapor y la Biblioteca Luis Ángel Arango.

²⁴ Los wayuus o guajiros, son un grupo indígena de filiación lingüística Arawak, cuyo territorio tradicional abarca la península de la Guajira. Históricamente, hasta principios de este siglo, los ríos Limón en Venezuela, y Ranchería en Colombia, constituían la frontera que separaba los wayúu del mundo español y ve criollo. Hasta entonces los wayúu gozaban en su península de una verdadera autonomía política. En la Guajira, los wayúu, viven en pequeños asentamientos de casas dispersas, cerca de un pozo de agua permanente, habitados por familias emparentadas regidas por un sistema matrilineal, cuyo jefe es generalmente el tío materno o taulala. Todos los miembros vinculados entre sí por lazos de consanguinidad por la línea materna, llamados apushi, son los parientes "de carne" y pertenecen a una casta cuyo nombre (por ejemplo, Uriana, Epieyú, Jusayú, etc.) los wayúu utilizan como nombre propio, y que suele identificarse con ciertos espacios geográficos en la península. La ganadería constituye la actividad económica más importante de los wayúu en

perpetrado por la guerrilla colombiana. A partir de ese acontecimiento, Mile y su familia, sufren un atentado donde quedan heridos algunos de sus familiares y pierden la vida varios animales, entre ellos, Kauala, una cabra que acompañaba a la niña desde siempre.

Ese hecho traumático se proyecta en la vida de Mile como un corte, entre sus días de infancia apacibles en el desierto guajiro y el exilio en una ciudad extraña e inhóspita. En las primeras páginas, se describe la crueldad de los victimarios como una manifestación extrema de poder donde la venganza es legitimada por la violencia: “Las ráfagas de disparos se sucedían una tras otra. En medio de la oscuridad los cuerpos se movían y caían al piso. Se oían gritos de angustia y lamentos de dolor.” (Leal Quevedo, 2014, p. 1) La destrucción, tanto física como psicológica, hace que el cuerpo de Mile quede fragmentado por la pérdida y el dolor. La muerte de su cabra preferida acrecienta su estado de desesperación, la niña se enfrenta a la muerte y a los despojos que deja ésta en todo lo que constituía el mundo de sus afectos. El color rojo comienza a teñir la vida de Mile creando una atmósfera envolvente de desarraigo y devastación: “Al fondo un rojo amanecer de sangre presagiaba peores sucesos” (Leal Quevedo, 2014, p. 2).

A partir de esa circunstancia el clan toma la decisión de dejar la ranchería e ir en busca de un territorio más seguro. Dejar su tierra, es para Mile, perder su lugar en el mundo, todo el espacio que no estaba comprendido en La Guajira significaba

la Guajira, hoy convertidos en pastores, conjuntamente con el comercio que también se desarrolló desde la Colonia en los tiempos del contrabando practicado por los ingleses y holandeses.

²⁵ La Guajira es una de las más septentrionales de las penínsulas americanas, situada entre el extremo nororiental de Colombia y el extremo noroccidental de Venezuela. Tiene una superficie cercana a los 25.000 km² extendiéndose desde la bahía de Manaure, en el mar Caribe, hasta la ensenada de El Calabozo, en el golfo de Venezuela. Políticamente su mayor parte pertenece al departamento colombiano de La Guajira y una estrecha banda costera al sur pertenece al estado venezolano de Zulia.

Hasta finales del siglo XIX estaba en disputa entre Venezuela y Colombia por su soberanía,¹ pero luego del laudo arbitral de 1881 gran parte de esta pasó a Colombia, ratificándose posteriormente por el tratado límite de 1941.

para ella “la tierra de los alijunas”²⁶ (Leal Quevedo, 2014, p. 2), es decir, tierra extraña que promete la salvación pero que llevará a la alienación. Elegir entre lo que se deja y lo que se lleva, cada objeto representa un ícono portador de un sentido personal e íntimo: “La niña empezó a apilar sus cosas: las mantas multicolores, su mochila, los collares de coquitos (...) Era mucho más lo que se quedaba, sin duda.” (Leal Quevedo, 2014, p. 4) En todo exilio o autoexilio, existe un quiebre de la historia personal, cada afecto u objeto que se deja representa un retazo de un espacio y un tiempo vivido que se desprende. La ruptura abrupta de la trama vital de los sujetos determina una transformación en la subjetividad, a partir de un hecho traumático, como es el caso de las migraciones, se hace necesario volver a constituir lazos que entrelacen el pasado y el presente, así, el sujeto deberá conformar una nueva red que le permita encontrar nuevas formas de simbolizar la complejidad existente. En ese proceso de reinscripción se produce una redefinición de la identidad ya que los sujetos, según Reyes Tovar (2011), proceden a construir un ordenado o moldeado de lugares en los que se posicionan, pero tomando como referencia su espacio de partida, o bien lo que podríamos denominar como su espacio vivido. (Reyes Tovar, 2011, p.3) La pérdida forzosa de las representaciones simbólicas, como las manifestaciones culturales del grupo de origen, acentúan el dolor, el sujeto es un sujeto traumatizado que se niega a perder su pasado, cada imagen construida de las percepciones vividas actúa como mecanismo de resistencia:

-Eso está bien, esto también, pero no te cabrá todo – dijo Sara-. Deja esas tres mantas y las sandalias de borlas. Adonde iremos no vas a usarlas.

-¿Allí nunca habrá una fiesta?

– Quién sabe si algún día estemos para fiestas. Y allá las fiestas son diferentes.
(Leal Quevedo, 2014, p. 4)

²⁶ Los wayuu designan con tres nombres a los seres humanos: wayuu, que significa persona o gente; kusina que designa a otros grupos indígenas; alijuna que son los blancos o en general los no indios.

El espacio de destino difiere del espacio vivido, éste último se edifica desde el imaginario que se creó el sujeto y su grupo a partir del sistema de referencias que comparte la comunidad, por lo tanto, la percepción del mismo se funda desde los vínculos afectivos que establecieron los sujetos con su lugar. La partida implica una pérdida forzosa del territorio, de los itinerarios conocidos que se establecen como puntos de anclaje a partir de los intercambios sociales que se dan en él, Ley (1978), plantea la construcción social desde varias entradas, “por ejemplo, el intercambio simbólico y recíproco entre la gente y los lugares (Ley, 1981a); o bien, la convergencia de la subjetividad y la intersubjetividad con la materialidad de los lugares, o la articulación de lo subjetivo y lo objetivo” (Ley, 1989) (Lindón, 2007, p.8) Los lugares revisten de significado a los objetos, de ahí que la construcción simbólica que realicen los sujetos de los mismos determinará los rasgos que operarán en la “construcción de una objetividad teñida subjetivamente por las particularidades de los legados obtenidos” (Schlemenson, 2013, p.24).

El periplo que inicia la protagonista junto a su familia la transforma en un sujeto cultural que tiene que romper las fronteras de su identidad para sobrevivir, en ese tránsito de lo desconocido a lo conocido se valdrá de aquellas imágenes refractarias de las experiencias gratificantes para amortiguar el impacto emocional que implica el desarraigo.

Con una imagen que evoca un pasado que se escurre, se da inicio a la huida, comienza un viaje por la geografía de la península guajira, una partida que sitúa a la niña en el presente y en la imposibilidad de revertir ese proceso doloroso:

“Por primera vez sintió un ahogo en el pecho que luego se repetiría. Era como si el llanto se hubiera quedado trancado en la mitad de la garganta: no volvería a su ranchería. Ya no tenía hogar. No tenía nada.” (Leal Quevedo, 2014, p. 7)

Las partes de un cuerpo fragmentado se constituyen en lenguaje, la ausencia de la voz para exteriorizar el dolor anula la posibilidad de un discurso terapéutico que

ordene el caos existencial propio de un exilio. La conciencia de la pérdida transforma al sujeto en un sujeto vacío, sin referencia espacial ni temporal, un cuerpo desconcertado ante el trauma de la partida que intentará elaborar mecanismos de autoprotección para transitar ese tiempo y poder reconstituirse. En el recuerdo del espacio vivido se reconstruyen aquellos acontecimientos personales que formaron parte de la trama existencial del individuo, así, “el espacio visto se hace indisociable del cuerpo que lo ve y lo siente. Por la conexión con la visión y el sentido de la vista, el paisaje ílega a convertirse en los espacios deseados, recordados, somáticos, de la imaginación y los sentidos (Cosgrove, 2002, p. 64)” (Lindón, 2009, p.10). Las experiencias sensoriales y los significados que se constituyeron a partir de ellas forjan el legado identitario entre generaciones:

Echó de menos su cielo azul, sin límites hasta el horizonte. Ahora era gris y estrecho entre altas montañas (...) Pidió chivo y yuca, pero a la niña le supo distinto. La arepa de maíz pelado le pareció de un sabor rancio y no pudo comérsela. (Leal Quevedo, 2014, p.8).

De esta manera, como lo sostiene Lindón:

Todas las prácticas espaciales que despliega el sujeto cuerpo están teñidas de sentimientos, afectos y generan en los sujetos emociones de diverso tipo. La afectividad no sólo se conecta con la práctica misma, usualmente también conlleva afectos asociados a la espacialidad de la práctica. La realización de una práctica en cierto lugar puede movilizar en el sujeto, afectos por diversas cuestiones. (Lindón, 2009, p. 12).

En este sentido, las prácticas que se reiteran y producen sensaciones, ya sean agradables o no, influyen en la percepción del espacio que construye el sujeto, la emocionalidad ligada a los hábitos que comparte una comunidad permite la construcción subjetiva del entorno, esto explica cómo Mile no puede abandonar las representaciones construidas con anterioridad y rechaza, por consiguiente, las nuevas prácticas ya que las mismas revisten un significado negativo porque las circunstancias en las que se dieron están ligadas a un acontecimiento traumático,

por lo tanto, se puede sostener que: “todo sujeto-cuerpo también es un sujeto-sentimiento (Seamon, 1979). Como señalara tempranamente Yi Fu Tuan, ‘la emoción colorea toda la experiencia humana’ (1977:8)”. (Lindón, 2009, p. 13)

En este punto, el relato presenta una ruptura, la analepsis resulta clave para evocar el pasado de Mile, sus vivencias en la ranchería y su visión del mundo tomando como eje los afectos que la ligan a su entorno. A partir de esta retrospectiva, se suceden secuencias descriptivas que posibilitan la construcción de la identidad de la protagonista, además, la narración gira en torno a las emociones de Mile, la felicidad ligada a su familia, los Uriana, y al vínculo con desierto guajiro. El territorio representa el espacio de la libertad y la seguridad, la naturaleza se constituye en un lugar donde se preservan los recuerdos y las historias de sus antepasados, en un lugar de transmisión cultural viva por lo que los personajes se sienten “como lagartos en aquel desierto seco.” (Leal Quevedo, 2014, p. 9) Los colores, los sabores, las texturas se constituyen en redes sensoriales que dan cuenta de la presencia del hombre y de sus experiencias intersubjetivas en el paisaje inhóspito: “Ahora esperaba el desayuno, sentada en la larga mesa (...) Aquellos platillos era el orgullo de la vieja Chayo, que en la cocina, sin duda alguna, mandaba.” (Leal Quevedo, 2014, p. 10).

Como consecuencia de lo acontecido, los días de la niña, transcurren entre su rancho y la escuela. El camino que separa ambos lugares es extenso pero la distancia se reduce al experimentar con su cuerpo todas las posibilidades que ofrece el trayecto:

Desde la gran colina que dominaba el lugar, se divisaba ahora la salina y se detuvo para observarla. Veía la enorme montaña blanca de sal y el inmenso espacio invadido por el agua salada. A diario paraba ahí y sus ojos nunca se cansaban de mirar ese bello paisaje. Otra vez, en el horizonte, vio el mar, siempre el mar, que estaba rodeando la larga península, acariciándola con sus olas.” (Leal Quevedo, 2014, p. 13).

Los vínculos que establece con los referentes espaciales configuran la imagen mental del lugar, lo cual, le permite intervenir en él y vivirlo. Los significados que construye a partir de la interacción con él le permite una representación legitimada por lo emocional. Ese espacio vivido se convierte en un componente central de su identidad ya que “el lugar se despliega en lo material y en lo no material. Lo material resulta de las formas de sentir, percibir y concebir los elementos materiales del entorno de algunos sujetos sociales”. (Lindón, 2009, p. 9). Las dinámicas de los intercambios que se dan entre lo material y lo no material están dadas por los procesos de permanencias y cambios. La permanencia hace que se produzca una simbiosis entre el sujeto y el territorio, el lugar es generador de emociones que regulan las relaciones sociales que se dan en él, las mismas pueden determinar entre los sujetos puntos de acercamiento o distanciamiento de acuerdo con las experiencias particulares. Para Mile, la escuela, representa un lugar marcado por los sentimientos; allí se produce un entrecruzamiento de alteridades que hacen de ese espacio un espacio afectivo portador de múltiples significados. Las interacciones que se dan en el contexto de la misma permiten la apropiación de un lugar y de un tiempo, en otras palabras, un entrelazamiento entre el legado cultural de generaciones anteriores y las formas de producción simbólica del presente, los aspectos enigmáticos ligados a lo histórico y colectivo son reinterpretados a través de un proceso reflexivo que conecta lo instituido con lo inédito. Se puede sostener que la escuela se constituye en un espacio propulsor de identidades, el involucramiento por parte de los sujetos con el mismo puede estar dado en un sentido positivo o negativo, según sean las experiencias que se produzcan. En el caso de Mile, la escuela representa la oportunidad de conocimiento y proximidad con el mundo exterior:

Se enteró de las crecientes y menguantes y de que esa noche habría luna llena. También entendió que pronto verían un eclipse total de luna. Le interesaban los astros, pero de las maravillas de su cielo guajiro lo que más le encantaba eran las estrellas fugaces. Luego la profesora comenzó a hablar de Mareiwa, el dios creador de los wayuu (...) A ella le interesaban esas historias... (Leal Quevedo, 2014, p. 15).

En el camino de regreso de la escuela hacia su casa, la niña, queda desamparada debido a que su bicicleta sufre una rotura. Durante el tiempo que permanece sola, el paisaje se constituye en un lugar de acogida, los animales y la vegetación juegan con su imaginación al crear historias de aquí y de allá, pero además, funcionan como una barrera protectora ante los miedos y la incertidumbre de la desolación. Una tormenta de arena la desvía de su camino, lo conocido se transforma en misterioso, lo único que la sostiene en su andar es saber que se encuentra cerca del cementerio donde están sus ancestros, eso la tranquiliza ya que “Recordó que los espíritus de esos seres amados seguían visitando el desierto y creyó sentir que la acompañaban ahora que caminaba un poco perdida.” (Leal Quevedo, 2014, p. 20). El recuerdo de las creencias ancestrales hace que pueda procesar la angustia generada por una circunstancia amenazante, el cuerpo opera como un mecanismo de defensa ante el escenario desafiante de la naturaleza.

En esa atmósfera de misterio, Mile, se transforma en un testigo silencioso de la criminalidad de la guerrilla colombiana. El territorio se constituye de esta manera en un territorio de violencia. En este punto, aparece un cronotopo que vertebró la escritura colombiana del Siglo XX dando origen a la literatura de la violencia²⁷. Las luchas armadas²⁸ que dieron como consecuencia el desplazamiento del

²⁷ La expresión de la Violencia en la literatura de Colombia fue, y aún hoy es, de grandes magnitudes. En este punto cabe aclarar que, si bien la época de la Violencia fue retratada en cuentos y poesías, lo cierto es que la representación de la misma se ha dado, en gran medida, bajo la forma de novela. En Colombia se han publicado más de sesenta novelas al respecto, convirtiendo así el tema de la Violencia en un género de la literatura nacional, género que sin lugar a dudas también ha despertado el interés de la academia. (González, L., 2014, p. 15) Disponible en <http://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/8922/1014237596-2014.pdf?sequence=4> Consultado el 19-01-2017

²⁸ Documento emitido por Sütsüin Jiyeyu Wayúu - Fuerza de Mujeres Wayúu

Por nuestra memoria

En esta bitácora pretendemos simplemente dar a conocer una larga lista, desafortunadamente aún parcial e incompleta, de asesinatos y desapariciones forzadas de gente Wayúu, ocasionadas por los actores armados, principalmente paramilitares y autodefensas, entre 1998 y 2007. Hasta la fecha son más de doscientos crímenes contra gente de nuestro pueblo que se están conociendo, pero con seguridad en la medida en que los familiares se animen a denunciar, saldrán a la luz otros hechos. Si los asesinatos y desapariciones de nuestra gente han pasado desapercibidos y han sido invisibilizados, la misma suerte aconteció con los

campesinado son rescatadas por Leal Quevedo para mostrar de manera alegórica los hechos sociopolíticos que formaron y forman parte de la historia e identidad de Colombia.

La violencia está frente a los ojos de Mile, los cuerpos extraños que se delinean en la oscuridad de la noche corrompen la tranquilidad del desierto guajiro: “Un racimo humano se movía allá lejos. Aquellos hombres bajaban algo de una barca.” (Leal Quevedo, 2014, p. 24). La niña se convierte en un sujeto descorporizado, la exteriorización del miedo en gestos o sonidos puede convertirla en víctima del terrorismo. A través de un encadenamiento de imágenes guardadas en su memoria lograr descifrar quiénes eran los hombres que la exponían a tal peligro:

innumerables desplazamientos forzados de comunidades enteras que se presentaron y aún se presentan, los cuales ni siquiera aparecen en los reportes oficiales. Ha llegado el momento de entender que la sangre de nuestros muertos, clama verdad. Los espíritus de los muertos Wayúu serán quienes sigan guiando la luz de nuestro camino para quebrar la impunidad, lograr la reparación y restituir su buen nombre. Sólo hasta cuando los desaparecidos puedan mostrar su rostro o ser adecuadamente enterrados según ordena nuestra tradición, sólo hasta cuando se conozca la verdad real acerca de los crímenes cometidos contra nuestra gente, sólo hasta que los desplazamientos forzados que aún se presentan sean reconocidos, sólo hasta que las comunidades del pueblo Wayúu afectadas por la violencia política sean reparadas colectivamente... las mujeres Wayúu que hemos emprendido esta lucha podremos descansar nuestros corazones.

La pequeña relación de nombres y hechos que usted verá más adelante, en modo alguno pretende hablar por las familiares de todas estas víctimas, ni mucho menos representarlos. La Sütsüin Jiyeyu Wayúu - Fuerza de Mujeres Wayúu, simplemente pretende hacer un homenaje para que sus nombres no caigan en el limbo de la desmemoria y hacer visible la tragedia por la que han atravesado muchas comunidades de nuestro pueblo.

"Ellos merecen ser recordados en nuestra memoria, para que sus almas descansen en paz, para que puedan emprender el viaje a Jepirra, el lugar de nuestros muertos. "Solamente en Maicao 94 víctimas del pueblo Wayúu... En el resto de La Guajira 56. La lista está aumentando ya sea porque la gente ha perdido el miedo y ha comenzado a denunciar o porque se siguen presentado casos de muertes ocasionadas por los diferentes actores del conflicto armado. Para que Nunca Más vuelvan a repetirse estos hechos, las mujeres de la Sütsüin Jiyeyu Wayúu - Fuerza de Mujeres Wayúu, unimos nuestras voces en una sola voz para decir: ¡Basta Ya!, ¡Ya no más crímenes contra nuestro pueblo! Fuente: Testimonios presentados por los familiares de las víctimas, comunicados de prensa y reportes de prensa escrita. Actualización 25 de abril de 2007. Recuperado de <http://victimaswayuu.blogspot.com.ar/> Consultado el 24/01/2017.

“Entonces, aquellos hombres extraños eran...traficantes de armas.” (Leal Quevedo, 2014, p. 24).

Ante lo inevitable de su descubrimiento decide revestirse de valor y huir. A partir de ese momento, ese espacio vivido y moldeado por los afectos, se configura como una representación traumática de la circunstancia vivida. Lindón, hace referencia a la construcción de aquellos espacios ligados a situaciones coercitivas, por lo que sostiene que:

Así se produce, por un lado, una simbiosis entre el lugar y el sentido del miedo. Y por otro, los sujetos que experimentan miedo en el lugar, viven su cuerpo como prolongación del lugar significado por el miedo. Así el miedo no sólo da sentido al lugar sino también se corporiza. De esta forma, el lugar y el cuerpo se constituyen en objetivaciones del miedo. Algo semejante ocurre con la violencia: Los lugares en los cuales algunos sujetos ejercen la violencia, o la han ejercido en otros tiempos, se tiñen con esa violencia ejercida, constituyendo una memoria del lugar. La violencia configura el lugar a través de la memoria espacial. Desde la perspectiva del sujeto que la ejerce, la violencia siempre adquiere el sentido de ejercicio de cierto control, ya sea del lugar, de los otros, o de los otros en el lugar. Para quien la ejerce la violencia, el lugar se impregna de la violencia ejercida, así la violencia ejercida se hace parte del lugar. Al mismo tiempo, esa violencia (como práctica y motricidad) también se corporiza en el sujeto. Nuevamente, el cuerpo y el espacio resultan indisociables. (Lindón, 2009, p. 10).

De esta manera, los lugares signados por la semiótica de la violencia, de los vínculos forzados, de la criminalidad, se inscriben en la memoria como un signo indisoluble entre el territorio y el cuerpo victimizado, transformando al lugar, en un sentido negativo para los sujetos. Los efectos de dicha simbiosis actúan de un modo disruptivo en la historia de los mismos, por lo que en algunos casos, el mecanismo del olvido aparece como defensa frente al sufrimiento.

La niña logra escapar porque la desesperación refuerza su capacidad defensiva. Así, en el intento de abandonar el lugar y no ser reconocida pierde su mochila con sus pertenencias. Mile, llega a su hogar y recibe la contención de su familia, las

huellas psíquicas de lo que había acontecido son fuertes, se siente perturbada y con miedo, son las palabras de su abuela Chayo las que la protegen y consuelan, la repetición de historias ancladas en la memoria de la trama generacional tiene el poder de borrar, en el nivel subjetivo, procesos dolorosos:

La abuela vino a traerle un refresco y Mile aprovechó para pedirle que le contara otra vez las mismas historias del comienzo de aquella rancharía, las que había escuchado incontables veces: “Hemos sido siete generaciones de lagartos, viviendo en este hermoso desierto seco. Nuestros viejos abuelos nos enseñaron a tejer chinchorros y a preparar bahareque y a usar el cactus para hacer el techo”. La voz de Chayo era como una larga película, convertida en palabras.(Leal Quevedo, 2014, p. 27).

El descubrimiento de los traficantes de armas por parte del ejército hace que el miedo vuelva a instalarse y con él la reminiscencia de los acontecimientos que había vivido en la intemperie del desierto. Las represalias contra Mile y su familia no se hacen esperar y son víctimas del atentado que se narra al inicio de la novela.

Los Uriana tienen que abandonar su territorio e iniciar un periplo hacia lo desconocido. Desplazarse de su territorio hacia la ciudad implica insertarse en una compleja espacialidad donde no existen puntos de referencias ni huellas afectivas de ligazón. El desarraigo implica un duelo difícil de superar ya que el sujeto se encuentra ante una experiencia desestructurante que no puede organizar internamente, el acontecimiento se constituye fuera de toda inscripción subjetiva. La organización del sistema urbano no contempla las particularidades de vida de los sujetos que no pertenecen a dicho entramado geográfico:

La casita quedaba sobre una de las últimas colinas y el carro no podía llegar hasta la puerta, pues los esperaban unos cincuenta escalones muy empinados. Entre todos subieron los chinchorros y la vieja Chayo se encargó del cactus de Mile. La gente se asomaba a las ventanas a mirar la extraña caravana. ¿Acaso ellos eran tan raros? (Leal Quevedo, 2014, p. 34).

La vinculación con el espacio es corporal, social y afectiva. El cuerpo lleva inscriptas marcas de la cotidianeidad que surgen de las prácticas de interacción con el mismo; así, los colores, los sonidos, los olores que caracterizan a un determinado lugar se registran en la memoria y hacen del mismo un territorio de proximidad. Dicha vinculación es social porque los lugares son puntos de encuentros comunitarios en que las relaciones intersubjetivas confieren un sentido de pertenencia recíproco entre los habitantes. Las interacciones, tanto individuales como colectivas, arrojan diferentes formas de territorialidad según sean los modos de acercamiento ligados a las emociones.

Al establecer una ruptura en las formas de vinculación con el espacio vivido se produce una desorientación témporo – espacial, ya que la linealidad que venía sosteniendo la cotidianeidad de los sujetos se fragmenta, a veces de un modo traumático, y por consiguiente, la seguridad dada por la reiteración de las formas de habitarlo se encuentra amenazada. La proxemia otorga al sujeto la capacidad de construir imaginarios ligados a la identificación con el territorio, por lo que abandonar el mismo implica, cancelar expectativas a futuro, en otros términos, clausurar el deseo. La movilidad espacial forzada invierte las lógicas cotidianas y por lo tanto, el cuerpo se convierte en un territorio de sentidos donde convergen la historia y la memoria y donde se construyen repositorios para salvaguardar la identidad.

Los sujetos desplazados no reconocen en el espacio de destino, ni itinerarios ni recuerdos entrelazados por lo afectivo por lo que la angustia es inevitable, se pierde un espacio de vida habitado por historias que le otorgan un sentido vital para pasar a un lugar de carencias y vacío de significatividad:

Chayo y Sara estaban desconsoladas. Pasaban en la cocina horas en silencio, mano sobre mano, sentadas en unas butacas desvencijadas. Daba tristeza mirarles esas caras largas y como no tenían camas, ni había aún donde colgar

los chinchorros, Mile se acostó sobre el cuero de Kuala y soñó con ella. (Leal Quevedo, 2014, p.34).

Mile se siente extranjera, extraviada, desconectada del mundo. El espacio de la ciudad no le permite encontrar anclajes que la conecten con sí misma. Los objetos, el entorno, la configuración de la espacialidad están desprovistos de historias y cuando no es posible encontrar puntos de referencia que ligen el sujeto con su espacio no es posible concebir al mismo como un lugar posible de ser vivido tal como sostiene Michèle Petit:

Para que el espacio sea representable y habitable, para que podamos inscribirnos en él, debe contar historias, tener todo un espesor simbólico, imaginario, legendario. Sin relatos – aunque más no sea una mitología familiar, algunos recuerdos -, el mundo permanecería allí, indiferenciado; no nos sería de ninguna ayuda para habitar los lugares en los que vivimos y construir nuestra morada interior. (Petit, 2015 p. 23).

El alejamiento del territorio no solo implica el abandono de lo material, aquellos objetos que interviene en la construcción del mismo y le dan singularidad, también y sobre todas las cosas, lo inmaterial, las redes de sentidos que configuran el imaginario del lugar, el espacio se conforma en torno a las fantasías y a los discursos que se crean a partir de habitar el mismo. Las narrativas que se formulan sobre el lugar consolidan un espacio perceptual libidinal que categoriza las experiencias en la memoria, es decir, los relatos que se proyectan a partir de la percepción del territorio le otorgan un carácter simbólico, y por lo tanto, se produce su apropiación subjetiva. Mile, recuerda con tristeza su tierra y en esa reminiscencia recorre las huellas de su pasado:

Ya habían pasado dos meses en la gran ciudad y Mile estaba llena de recuerdos. Le hacían falta el sol, el desierto y el mar. Se acordaba de sus amigos, sus cabras, las dunas y sus lagartijas. En la gran ciudad se sentía absolutamente extraña, ajena. Desde la loma miraba ese otro mar, el de la planicie iluminada que era la ciudad interminable. En la noche, aunque mirara una y otra vez el cielo, no podía ver las estrellas. (Leal Quevedo, 2014, p. 36).

Ante este desequilibrio el cuerpo intenta hacer frente a la situación de angustia encontrando modos de resistencia que permitan elidir la carga emocional negativa. Mile sueña con su cabra, y de esta manera, logra evadir los ecos de un presente doloroso. La memoria rescata escenas de placer para que a partir de ellas se accionen referentes identitarios que tramiten el estado de vulnerabilidad que se da a nivel consciente. De esta manera, la memoria opera de manera selectiva recuperando aquellos significantes que guardan una sujeción con la dimensión vital de los afectos. La nostalgia intenta proyectar, en los intersticios de las sombras del presente, un haz de claridad, el acto de recordar se transforma en una vía pulsional para poder dominar la condición de extranjero:

Es el *pago* –pueblo, aldea, comarca– “el objeto nostálgico” del migrante, suspendido en la memoria donde sigue palpitando sin poder acceder en forma plena a él: “El objeto nostálgico no es el país que fue, tampoco al que van a volver. Es todo eso pero mucho más. Es la tierra que pobló la infancia [...] no sólo el pasado que pasó: es también el pasado que no fue, las fantasías que soñamos, que nos soñaron, y que aún viven allí” (Gil, 1993, p. 9). (Trigo, 2016, p. 26).

Es en circunstancias de amenaza, peligro o desequilibrio donde el cuerpo intenta encontrar estrategias de retorno hacia la mismidad convirtiendo al mismo en un reducto protector de la identidad. La producción de aquellas formas culturales que adquieren el carácter de patrones identitarios por parte de las comunidades tiene su raíz en el proceso narrativo, y específicamente, en los mundos ficcionales que se inscriben en las tramas generacionales. El sujeto se constituye a partir de retazos de historias, visualidades, escenas, sensaciones, que se traducen en un discurso ordenador de la realidad, donde pasado y presente, percepción objetiva e imaginación se integran en una “frontera indómita”. (Montes, 2001, p. 52). La palabra compartida, ofrecida, cimienta la productividad simbólica, Ong sostiene que

el saber y el discurso surgen de la experiencia humana y que la manera elemental de procesar verbalmente la experiencia humana es dando cuenta de ella más o menos como realmente nace y existe, contenida en el flujo del tiempo. El desarrollo de una trama es una manera de enfrentarse a dicho flujo". (Ong, 2011, p.).

En el relato se eterniza la historia compartida ya que en él se preservan los saberes, las manifestaciones, los fundamentos de los pueblos pero además aquellos microdiscursos que se encuentran en los márgenes y forman parte de la cotidianeidad de hombres y mujeres. Cada grupo escoge símbolos que les permitan transparentar los modos de habitar el mundo. Los legados parentales determinan los procesos de subjetivación que se dan tanto en forma individual como grupal ya que las distintas generaciones manifiestan actividades representativas que permiten crear formas de percibir el territorio y poder intervenir en él, dichas actividades conservan, por una parte, aspectos heredados pero por otra son factibles de ser innovadas de acuerdo a la realidad social.

Cuando las identidades se encuentran fragmentadas por procesos de desterritorialización, los sujetos, rescatan de la memoria aquellos objetos y /o prácticas que les otorgan una continuidad con el pasado. En algunos procesos migratorios ligados a la persecución y/o violencia se produce la alienación del individuo a tal punto que se llega a la negación de las raíces culturales de origen, por ejemplo, la lengua. Cuando se producen relaciones de interculturalidad mediadas por el poder no es posible asumir la condición de origen ya que por un lado no se dan procesos de identificación con el lugar de destino y por el otro, se pertenece a un grupo excluido. Mile tuvo que silenciar su lengua wayuunaiki, solamente con su abuela Chayo podía practicarla. Saint Bonnet sostiene que:

Para los exiliados, la lengua se instituye en un lugar de encuentro con lo propio, o con lo perdido y dejado atrás. Es un locus de identidad, porque lleva impregnada la carga cultural de la sociedad que la habla, su historia, sus puntos coincidentes y neurálgicos (Saint Bonnet, 2015, p. 44)

De esta manera, la lengua la acerca, la incluye, le hace olvidar temporalmente su condición de extranjera, se convierte en una de las alternativas posibles para recomponer el cuerpo fracturado. El decir y el nombrar hace que se produzca el duelo y con él, el registro simbólico de la experiencia traumática. En contraposición a esto, el silencio hace que se preserve en la interioridad la conmoción ya que no hay palabras que permitan simbolizar lo intolerable, es así que a Chayo la invade “el mordisco de la medianoche”:

-¿Qué es el mordisco de la medianoche? – preguntó Mile intrigada.

- Hija – dijo Sara tomándola de la cabeza – es un nombre especial para la tristeza más honda, la de abandonarlo todo: la tierra, los parientes, los amigos y los muertos. Es como si la medianoche se fuera metiendo dentro y una fuera viendo cómo toda su vida se vuelve oscura. (Leal Quevedo, 2014, p. 39).

Mile comprende que a ella también la había alcanzado “el mordisco de la medianoche”, la pérdida de “su lugar” había dejado en ella heridas profundas:

Mile se quedó pensando. Eso era también lo que a ella le pasaba: la había alcanzado el mordisco de la oscuridad. Seguramente le había arrancado un pedazo grande de su alma, pues estaba segura de que algo le faltaba desde hacía algún tiempo.

Sentía su pecho hueco. (Leal Quevedo, 2014, p. 39).

La niña, al igual que Chayo, es un sujeto traumatizado que no puede procesar la experiencia del desarraigo. Los cuerpos atravesados por el dolor se encuentran vacíos, inmersos en un estado de indefensión, incapaces de objetivar la experiencia para poder reconstruirla y aliviar el sufrimiento. Al respecto, Kaufman sostiene que:

Cuando la vida social quiebra o pierde su red de sostén, bajo estados de violencia, la posibilidad de referentes de filiación y de cuidado se desdibujan y los procesos de simbolización inherentes a la estructuración subjetiva y a los

espacios sociales se desarticulan. Las sensaciones de inermidad llevan a procesos de alienación y de aislamiento. (Kaufman, 1998, p. 14).

Esta disociación de la realidad solo puede ser superada por la presencia de historias que transformen el presente en un futuro auspicioso. La irrupción del mito en circunstancias caóticas hace que se produzca un corte y se inaugure otro tiempo, los acontecimientos proféticos que revisten al mismo de un carácter sagrado, hacen que la tendencia a la alienación se transforme en una oportunidad de trascendencia ya que la connotación simbólica del mismo reinstala la utopía de un futuro. Chayo sueña con el jinete vengador²⁹ que cumple con las sentencias divinas, Mareiwa³⁰ se había acordado de los Uriana.

Hacia el final de la nouvelle se produce una evolución de los personajes ya que el regreso a su tierra, anunciado con anterioridad por el mito, les permite una

²⁹ “La presencia y permanencia del espanto en los pueblos indígenas, representa una correspondencia integrada del conjunto del ser colectivo y el entorno ambiente. El espanto une los extremos de la visión cosmogónica y el andar cotidiano del hacer; configura lo abstracto y etéreo; fantasea lo tangible y concreto; es la aparición del temido sueño de lo incierto e insuperable; la regulación a la falta de miedo, la prevención y el límite a la arrogancia y temeridad del hombre. El espanto como reflejo del misterio insondable del interior humano, anuncio y testimonio del fantástico mundo de lo invisible que nos rodea. El espanto es efecto dialogante de la inmersión del hombre en la naturaleza, es parte del abrazo de esta complementariedad.

Entendemos como espanto aquellas imágenes sobrenaturales o presencias incorpóreas que actúan o habitan en un entorno cotidiano y suscitan el temor y el miedo de los humanos moradores o visitantes. Los espantos reflejan la manera de ver la vida de la comunidad que los crea. En el pueblo Wayúu (península de La Guajira) los espantos provienen del mundo de lo temido, lo misterioso, lo sagrado: PULASU (lo vedado). De allí se deriva la palabra PULOWI, que representa los fenómenos sobrenaturales que originan temor. Pulowi es el misterio, el miedo, el terror, el castigo natural. Del gran misterio Pulowi pertenecen los espantos Wayúu: los Akalapui, los Keeralia, los Murula, los Kuat yai, los Yuluja, los Wanuru... y de aquellas apariciones que son como transfiguraciones de la imagen del hombre con el mundo animal, tales como la mujer-lechuza, la mujer-hormiga, el Shaneta (el jinete) el Epeyui (jaguar-hombre), el Waneesatal (el una pierna), la Chama (anciana devoradora). El imaginario de una comunidad se convierte en un hecho único que resume todos los valores posibles de su manera de ver y ser la vida... fenómeno invaluable que configura el rostro irreplicable de su ser colectivo: Corpus original que significa pertenencia singular del nosotros, patrimonio único y común que recibe el bautizo de ‘lo nuestro’”. Ver López Hernández, s/f. Disponible en <http://wayuunkerra.blogspot.com.ar/2007/04/espantos-y-apariciones-en-el-pueblo.html>. Consultado el 25/01/2017.

³⁰ Maleiwa es un héroe cultural indígena que transformó a los Wayuu. Es el dios omnipotente que se encuentra presente en el ayer, hoy y siempre en la vida humana Maleiwa ofreció a los Wayuu todos los medios necesarios para subsistir y estableció sus costumbres esenciales, dicen que este héroe cultural nació de una mujer, con una concepción insólita porque fue preñada por un rayo o trueno. Disponible en <https://www.colartfoundation.org/wayuu-know-more/> Consultado el 25/01/2017.

reconstitución emocional luego de la destrucción somática y psicológica. La vuelta a la ranchería trae sentimientos encontrados: de felicidad por el regreso y a la vez de angustia por los efectos devastadores del tiempo. Los Uriana se enfrentaron a la violencia y al desarraigo y sobrevivieron, el viaje, en un sentido literal y metafórico, dejó cicatrices que redefinen su identidad. Viajar es atravesar las fronteras espaciales pero también las fronteras de lo humano, aquello que se puede procesar y aquello que deja marcas indelebles. Volver a su lugar implica visitar el mismo a partir de identidades reconfiguradas. Las formas de relación con el espacio se ven modificadas porque los sujetos ya no son los mismos y el territorio fue desdibujado por la violencia. El desarraigo no concluye ya que el lugar presenta contornos irreconocibles, el imaginario del mismo resguardado en la memoria y ligado a las emociones se tensiona con la imagen que ofrece la realidad:

La casa estaba en ruinas.

El tablón sobre la entrada estaba descolgado de un lado. En su ausencia, se robaron todo, hasta las puertas y ventanas. (...) Mile encontró su bicicleta abandonada en un matorral con las dos llantas pinchadas. La ranchería fue saqueada desde que los últimos habitantes huyeron a Maracaibo. (Leal Quevedo, 2014, p. 50).

Desde los intersticios de una identidad redefinida se intenta la construcción de un nuevo espacio. Es, desde la memoria del cuerpo desde donde se vuelven a reconstruir las formas de habitar el lugar. De ahora en adelante, queda el desafío de otorgarle un contorno simbólico al lugar marcado por la violencia. La reterritorialización implica una negociación entre el pasado y el presente donde la identidad moldea las representaciones simbólicas que a partir de ese momento determinarán el espesor del imaginario colectivo: “A lo lejos observó el mar que se tornaba de color turquesa con el último rayo de sol de aquella tarde. Como un buen presagio, vio que se despedía con un destello verde”. (Leal Quevedo, 2014, p. 51).

Capítulo 9

Análisis de Tejedoras de estrellas de Liliana De la Quintana

9.1. El cuerpo como inscripción de la memoria

La obra de Liliana De la Quintana se inscribe dentro de una tradición literaria que rescata, desde una mirada antropológica, la memoria de los pueblos indígenas sometidos al dominio español.

El cuento *Tejedoras de estrellas*³¹ (2013) pone en relieve, por un lado, las consecuencias de la investida colonial sobre los pueblos indígenas, en este caso, el guaraní, y por el otro, las formas de resistencia de las mujeres que salen al rescate de sus tierras.

El poder, llega, se instala y se apropia de una territorialidad construida por sujetos que crearon el espacio desde la corporalidad/emocionalidad, entendiendo a la misma como la vinculación emocional entre los sujetos/cuerpos y el lugar. El relato testimonia una de las tantas escenas veladas dentro de la historiografía oficial: el robo y usurpación por parte de los españoles de las tierras pertenecientes a las comunidades indígenas.

El comienzo de la historia está marcado por la violencia, la misma irrumpe y se despliega en la tierra de los guaraníes con la legitimidad que dan las formas de reproducción social del capitalismo. Las lógicas del poder encuentran su materialización en la doblegación de los cuerpos ante los dispositivos de disciplinamiento. Los hombres, capataces de la hacienda “El Porvenir”, arrasan con sus cuerpos deseantes de conquista, arremeten desde el rigor de sus prácticas deshumanizantes para cumplir con las órdenes del patrón:

³¹ El cuento *Tejedoras de estrellas* recibió en el año 1996 el Premio único al guion literario en el V Festival Internacional de Pueblos Indígenas.

Los hombres llegaron como truenos a la comunidad guaraní y empezaron con la destrucción. Incendiaron los techos de las chozas, persiguieron a mujeres y niños y golpearon a los hombres, repitiéndoles a gritos:

- ¡Así que quieren sus propias tierras! Sepan que cada milímetro de este territorio es del patrón, de Don Pancho. ¡Todo le pertenece a él!

A partir de una red semántica que gira en torno al cronotopo del poder se representa la violencia naturalizada del colonizador. La justificación de la destrucción se encuentra en la posesión de las tierras, las mismas se traducen en un valor económico que reproduce la superioridad y supremacía de la elite imperialista. En este sentido, se plantea una diferencia colonial entre la comunidad guaraní y el patrón que es la encarnación del poder latifundista patriarcal. Mignolo, sostiene que:

La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, o cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica. La *colonialidad del poder* es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso, el poder colonial. (Mignolo, 2003, p.39).

Desde ese lugar epistémico de enunciación es que se ejecutan las órdenes para reprimir y aleccionar. El colonialismo se vale de mecanismos discursivos que instalan una concepción en términos económicos de las relaciones humanas. La afirmación del proyecto colonizador necesita de grupo humanos que tengan otros valores culturales sustentados en una concepción naturalista del universo. La presencia económica de capitalismo encuentra su correlato en subjetividades que naturalizan la colonialidad del poder desde el control. Por otra parte, para que se produzca el sometimiento físico y económico, resulta imprescindible un sistema de relaciones que reproduzcan la internalización de la imagen negativa generada por los grupos subalternos. Los capataces representan los eslabones finales de la cadena reproductora del poder, en la acción ejecutada por los mismos se materializa el pensamiento hegemónico del imperialismo. La obediencia a la matriz colonial hace que se liberen formas de explotación que exceden los límites de lo humano. El salvajismo se concreta en

prácticas de humillación y martirio tendientes a traspasar los límites de la vida de los sometidos. En el relato, el ensañamiento de los capataces, hace que no se reconozca la voz del otro y se la elimine de cuajo:

El más anciano intentó detener a los capataces, pero recibió un machetazo, y cayó como un gran árbol al suelo.

-¡Vámonos ya! ¡Ya saben lo que les pasa a los que reclaman! Gritó uno de ellos.

Y salieron con la rapidez con la que llegaron.

En tan poco tiempo sembraron la desolación y la muerte. El cielo se teñía también de un rojo intenso que se confundía con las llamaradas. (De la Quintana, 2013, p. 1).

Al binomio patrón/hacienda se lo puede entender como la centralidad desde donde se despliega la autoridad. La hacienda representa un espacio protector del poder, porque, el hacendado, impone los límites de su dominio, extendiendo las fronteras territoriales de su posesión a través del sometimiento y la fuerza. Por lo tanto, las relaciones sociales que se dan en el interior de la hacienda se rigen por jerarquías sociales que van desde el patrón, en la cúspide de las mismas, el estrato siguiente que es el encargado de hacer cumplir las órdenes y la última escala que corresponde a la franja servil quien realiza un trabajo forzado para satisfacer las demandas del señor. En ese sistema latifundista se inserta la dialéctica del tiempo colonial. Posteriormente a la destrucción, los capataces informan al patrón de los hechos acontecidos, las mujeres guaraníes que trabajan en la hacienda se enteran de los sucesos, entre ellos, de la muerte del sabio Tumpa. El dolor no se puede exteriorizar, los cuerpos sometidos silencian la congoja, el patrón tiene poder también sobre las emociones, el pobre no puede manifestarse, el dolor tiene que resguardarse porque la revelación del mismo implicaría correr el mismo destino que los ultrajados:

Las mujeres quedaron petrificadas y no pudieron ocultar el dolor ni las lágrimas. El patrón con una sonrisa les dijo:

-Han escuchado, ya no tienen quién hable por ustedes. Esta tierra es mía como todo lo que hay en ella, incluyendo a ustedes y la seguiré defendiendo a toda costa.

Las mujeres entraron rápidamente a la cocina, allí se abrazaron y lloraron por el sabio Tumpa. (De la Quintana, 2013, p. 2).

El consuelo por la muerte del anciano llega al compartir la tristeza con el núcleo cercano. La desaparición de Tumpa representa la pérdida del guía espiritual debido a que con su sabiduría dirigía los destinos de los hombres. La muerte trágica implica otra connotación diferente a la muerte natural, esta última, forma parte del ciclo vital de la cosmovisión andina. La muerte del sabio implica un punto de inflexión en la historia; él simboliza el espejo en el cual se refleja el pueblo, por lo que la sola ausencia del mismo representa la pérdida de la memoria, y por consiguiente, el ingreso a la incertidumbre y oscuridad: “La mañana amaneció lánguida en la comunidad. Todos se movían a un ritmo de cansancio y pesadumbre. (...) Se sentían huérfanos, perdieron al defensor del pueblo”. (De la Quintana, 2013, p. 2).

La restauración psicológica llega por parte de una anciana que ocupa el lugar de Tumpa. A partir de ella se representa el tejido simbólico de la memoria que conecta, a través de una vinculación emocional e identitaria, las voces del pasado con el presente. La anciana transmite los significantes propios del legado matriarcal. La memoria colectiva de las mujeres está guardada en los hilos de su telar. La interpretación del pasado se expresa a través del trabajo con las manos, al tensar el tejido se está fijando los “nudos” históricos de la comunidad. Construir el significado de la historia común es apelar a una memoria individual inserta en el cuerpo social, “Esos recuerdos personales están inmersos en narrativas colectivas, que a menudo están reforzadas en rituales y conmemoraciones grupales” (Ricoeur, 1999) (Jelin, 2001, p. 4). El testimonio, a través de trazos biográficos colectivos, pone en escena el pasado estableciendo una correlación entre la oralidad y la escritura. Las imágenes simbólicas de lo vivido se encuentran prefijadas en los tejidos y las mismas son leídas a la luz del relato oral:

También les recordó que esta feliz historia estaba plasmada en los tejidos que tenían. Era la forma de guardar la memoria del pueblo guaraní. La abuela se pudo a llorar y una de las niñas, Isora, la abrazó para consolarla.

Ella se levantó con dificultad y se dirigió a su telar. Isora la siguió y se sentó a su lado. La abuela le mostraba las figuras del tejido y decía:

-Miren estas estrellas, son las que lloraron anoche cuando vieron tanto dolor en nuestra comunidad. Es una historia que debemos ponerla en nuestros tejidos para que no se olvide. (De la Quintana, 2013, p. 3).

La reconstrucción de la dinámica del pasado se da tanto en el orden visual como lingüístico. La lectura de la trama de los tejidos, en consonancia con la narración, permite rescatar del olvido las constelaciones de significantes que constituyeron el proyecto de vida de la comunidad. La narración que tiene como receptor a las generaciones posteriores implica la transmisión viva de un mandato que debe internalizarse para que el proyecto de vida de un pueblo no se pierda en el olvido.

Inscribirse en una herencia –cultural, familiar, afectiva, simbólica– no es un proceso mecánico que ocurre sin la participación del individuo sino que, por el contrario, exige una construcción, un trabajo crítico de elaboración, adecuación y actualización de la herencia recibida. (Saraceni, 2007, p.22).

La apropiación de las formas culturales de preservación de la memoria requiere de un trabajo de interpretación de los componentes imaginarios que constituyen el legado colectivo, pero además, de reelaboración ya que se da un proceso de interpelación de las subjetividades que inevitablemente implica la toma de una posición política respecto a la realidad. Isora asume su papel de heredera y de “tejedora de la memoria” interpretando las voces de sus antepasados a través de sus manos: “Isora tomó en sus manos el hilo de algodón y empezó a tejer”. (De la Quintana, 2013, p. 3). Hilar es inscribirse con su cuerpo en la genealogía de su pueblo; los nudos, los entrecruzamientos, las separaciones en la trama del tejido representan las lógicas del tiempo en intercepción con la vida de los sujetos. Mientras se teje, se narra, así, se hace memoria con las manos y se hace memoria con las palabras, el espacio simbólico contenido en la narración se cristaliza en la urdimbre. La abuela apela a relatos míticos para que los mismos se

constituyan en la presencia espiritual de los antepasados, y de esta manera, se recurra a dichas historias cada vez que el presente se vuelva incierto.

La vida de Isora transcurre entre su aldea y la escuela, dos mundos que representan espacios simbólicos diferentes. Por un lado, la comunidad es el lugar del apego y de los afectos donde los vínculos establecen coordenadas emocionales que hacen del sujeto, un sujeto empoderado por la comunidad de pertenencia, en la que los valores espirituales juegan un papel importante en la constitución de su identidad. Por otro lado, la escuela representa un contexto reproductor del poder donde no se contempla la multiculturalidad y se anulan las subjetividades a partir de una asimilación cultural. El discurso dominante impartido en la institución tiende a imponer una mirada despectiva respecto a Isora y a su gente, la connotación negativa que le otorga la maestra a la cultura guaraní determina un control social de ésta sobre los niños. “La instrucción es lo que elimina al salvajismo”, de esta manera se categoriza la experiencia vital de los guaraníes como una expresión de la brutalidad otorgada por la vida rural:

La maestra miró a todos y empezó su clase diciendo:

-Niños, ustedes que tienen algo de instrucción, no deben seguir los pasos de sus padres y madres, ¿cómo se han atrevido a rebelarse? ¿Vamos a volver otra vez a la guerra como salvajes?

No, no, no, la nueva generación tiene que ser distinta, por eso están en la escuela, para ser diferentes...

La escuela refuerza la reproducción del poder colonial a través de la manipulación ideológica aunque los niños presentan una conciencia que los une a la identidad colectiva de la comunidad. Isora entiende que el sentido de lo que aprende en la escuela se encuentra en su propia historia, ligar el conocimiento al modelo cultural de su pueblo le permite resistir y reforzar su autoidentificación con el grupo: “Si tenemos tres mazorcas de maíz, y nos regalan cinco mazorcas, ¿cuántas tenemos? (...) Maestra, tenemos ocho mazorcas y podemos hacer un poco de chicha como dice la abuela”. (De la Quintana, 2013, p. 5).

Isora es la heroína que conduce a las mujeres a la liberación, el pasaje de una conciencia individual a una colectiva posibilita alzar la voz de la mujer como bastión de la lucha por la recuperación de las tierras. La niña transmite el legado de su abuela y con su coraje plantea la lucha contra el patriarcado y contra el sistema de dominación territorial. Ella es la encargada de hacer realidad la emancipación de su pueblo por lo que debe conectar las conciencias de las mujeres guaraníes a través de la proyección utópica guardada en la memoria colectiva:

Las memorias son simultáneamente individuales y sociales, ya que en la medida en que las palabras y la comunidad de discurso son colectivas, la experiencia también lo es. Las vivencias individuales no se transforman en experiencias con sentido sin la presencia de discursos culturales, y éstos son siempre colectivos. A su vez, la experiencia y la memoria individuales no existen en sí, sino que se manifiestan y se tornan colectivas en el acto de compartir. O sea, la experiencia individual construye comunidad en el acto narrativo compartido, en el narrar y el escuchar. (Jelin, 2001, pp. 16-17).

La narración compartida instaura un entrelazamiento de subjetividades la cual implica la selección de estrategias discursivas que hagan posible la transmisión del legado cultural. Isora recurre a las mujeres reclutadas en la hacienda, incluida su madre, para que a partir del lenguaje y los hilos, transformen la opresión en fuerza liberadora. Así, la niña les cuenta el plan de la abuela y les reparte hilos de algodón para que plasmen con ellos las historias de su comunidad. De esta manera, comienza un trabajo de reconstitución psicológica a través del encuentro con la palabra y con un pasado en común. La anciana, con la ayuda de su nieta, organiza a las mujeres para que a partir de su participación política inviertan el presente. De esta manera, las mismas cobran protagonismo en el destino de su pueblo: “- En nuestros corazones está la historia y en nuestras manos el camino de la libertad. ¡Las mujeres somos fuertes y valientes! (De la Quintana, 2013, p. 5).

Los tejidos se multiplican al igual que las historias, las voces van hilvanando la historia e identidad de los guaraníes con el presente, en este trabajo de reelaboración discursiva se van prefigurando las posibilidades de liberación. Los

telares se constituyen en un elemento de reafirmación cultural, pero además, en un producto generador de ingresos económicos en manos de las mujeres.

Isora es una más de ellas, y en esa búsqueda de la femineidad, su cuerpo comienza a transformarse dejando atrás la infancia. La llegada de la primera menstruación implica un cambio sustancial en la vida de la mujer guaraní. El pasaje de la niñez a la pubertad está regido por un ritual de iniciación³² que constituye un tratamiento simbólico al ciclo vital femenino. La menarca indica el momento de un legado que se transmite de mujer a mujer, de madres a hijas, sustentado en la confianza y la ternura. Isora es acompañada por las mujeres de su familia en este tránsito, ellas la protegen y la asisten en este nuevo tiempo. Lo fisiológico adquiere un carácter sagrado, en la primera fase del rito la niña – mujer, porque es aislada del mundo cotidiano para que se produzca un encuentro con su interioridad. En ese reclutamiento la púber accede a un modo superior de existencia que coincide con la madurez sexual. La abuela acompaña a Isora en la siguiente fase porque es transmisora de los valores sociales que van a constituir la identidad de una kuña guaraní³³:

³² El término *iñengue* se refiere al lapso de tiempo que transcurre entre la menarquia y la finalización de la segunda o tercera regla, en que las niñas son sometidas a reclusión. Luego, continúan las restricciones alimentarias y los cuidados hasta que la conclusión de esta etapa es señalada con la expresión *iñengue páma*. Una mujer es *iñengue* solamente durante algunos meses en toda su vida, sin embargo, este tiempo parece ser uno de los más importantes del ciclo vital. El término significa «fluir» o «derramarse», aunque considero acertada la traducción que realiza Cadogan (1992a: 139), que también consigna el nombre como *iêngue* y da como significado: «una a quien salió o fluyó (el menstruo)». (...) La principal característica del rito de iniciación de las niñas es la reclusión a la que son sometidas y que, en su forma más completa, ya solo se realizaría en las comunidades alejadas de las poblaciones no indígenas o «blancas». Cuando una chica avisa que está menstruando por primera vez, la abuela o la madre le cortan los cabellos y la llevan al *opy* o «casa de ceremonias». Allí se prepara especialmente un lugar donde permanecerá durante el tiempo que esté recluida, en ocasiones compartiendo el espacio con otra niña que se encuentra en la misma situación. Mientras permanece en el *opy*, una de sus abuelas o una anciana de su grupo de parientes la aconseja acerca de lo que se espera de ella como mujer y madre en el futuro. 'Iñengue'. Transformarse en mujer en la sociedad mbya-guaraní (Cebolla Badie, 2013) (Celigueta y otros, 2013, pp. 26-38)

Disponible en <http://www.ub.edu/cinaf/pdfs/modernidadindigena.pdf>

³³ Mujer guaraní

Llevaron a Isora a una habitación pequeña que estaba algo alejada de la comunidad. Estaba muy bien arregalada, había hilos de algodón de muchos colores (...) La abuela y ella se sentaron juntas:

-Isora empezaremos a recordar nuestra historia, nuestros cuentos y a mejorar todo lo que sabes hacer.

-¡Claro, abuelita! Y ¿cuánto tiempo estaremos aquí?

-Un buen tiempo, hasta que tengas todas las herramientas para ser una kuña guaraní. (De la Quintana, 2013, pp. 7-8).

En el cuerpo de Isora se inscribe la memoria de las mujeres guaraníes, es un espacio simbólico, en él se registra la experiencia común de todas las mujeres; es decir, la identidad femenina. La abuela representa la matriz por la cual circula la memoria; los cuerpos se configuran en productores de un saber que es lenguaje y a la vez rememoración. La palabra es evidencia, por eso, Isora escribe y teje para construir mediante los símbolos el testimonio de su existencia. La escritura y el telar fijan significados que van más allá del presente, a partir de ellos se construye un discurso que da cuenta de la percepción de sí misma, pero además, de todas las mujeres. En los intersticios de la “escritura” se construye la dimensión biológica y política de la mujer guaraní, la trama de los signos producen una subjetividad femenina que trasciende al mundo narrado. Las prácticas sociales son significadas mediante las identidades colectivas que otorgan un sentido de continuidad a la genealogía femenina. El saber acumulado que se transmite se encuentra dentro del marco de la memoria social de género porque remite a legados familiares y/o sociales:

Maternidad, cuidado hacia otros/as, los relatos desde el cuerpo, la reproducción doméstica, son constitutivos en las narrativas femeninas, son los anclajes entre su identidad individual y el lazo con las identidades intergenéricas y sociales. A partir de estos pilares dan sentido y valoración a lo vivido y resignifican acontecimientos del pasado para fortalecer y situarse en el presente. (Di Liscia, 2007, p. 162).

La implicación afectiva de los sujetos, en ese relato portador de un sentido existencial, permite instalar redes por las cuales circulan los referentes identitarios. Según Di Liscia “Los sistemas de género de la sociedad condicionan vivencias y

experiencias que incluyen mecanismos de registro, transmisión y apropiación simbólica, establecen una normativa de comportamientos y expectativas, llevan a cabo inculcaciones y aprendizajes”. (Di Liscia, 2007, p.148). Los actos humanos contemplan un sistema de significaciones que se comparten con el objetivo de dominarlos, reiterarlos y transferirlos. La sensibilidad puesta en el aprendizaje de dichos actos categoriza la experiencia en el plano de lo mítico.

Una vez que se da por finalizado el tiempo de reclusión, las transformaciones en el cuerpo femenino son celebradas por toda la comunidad. Reinsertarse en la cotidianeidad implica un comienzo ya que el paso de la niñez a la pubertad es vivido como un proceso de valoración social donde el nuevo orden está a dado a partir de la mujer. El marco ceremonial que le otorga un sentido comunitario al acontecimiento transparenta la concepción de género construida en esa sociedad. Los agasajos que recibe el cuerpo femenino “transformado” revelan la importancia del mismo en la vida comunitaria. Lo femenino, para los guaraníes, reviste un valor sagrado ya que se encuentra ligado a la fecundidad, y por consiguiente, a la certidumbre de la continuidad:

La naturaleza estaba renovada y llegó el tiempo en que Isora estaba preparada para salir de su cabaña. Eso era motivo de una gran fiesta, de un gran areté guaraní. (...) En la gran fiesta de la comunidad se sentía la fuerza y la unión del grupo. (De la Quintana, 2013, p. 9).

Isora es una mujer más que lucha por la liberación de su pueblo. La visibilidad de su proyecto político se encuentra en la materialidad de sus telares y en la resistencia de sus cuerpos respecto a la dominación patriarcal. El deseo de revertir el orden impuesto lleva a las mujeres a ser las protagonistas del destino del grupo, es decir, imponen su poder desde su condición de género que ontológicamente difiere a la del opresor. El cuestionamiento y el enfrentamiento a la lógica colonial se da a partir de las individualidades investidas de poder, porque a partir de la conciencia de un yo que desea, es posible una identidad relacional que desarticule la subordinación. Las historias immortalizadas en los tejidos se

constituyen en un capital en el doble sentido: simbólico, porque en los telares se encuentra preservada la historia de los guaraníes, y económico, porque por medio de los mismos se obtienen los recursos necesarios para la recuperación de sus tierras. Los tejidos son vendidos en la ciudad y con lo recaudado se puede recuperar el territorio :

La abuela que llegó con los niños y niñas tomó la palabra y exclamó:
-¡Somos libres! El Tumpa no murió en vano, nos abrió el camino y ¡gracias a los tejidos de las mujeres que se vendieron en la ciudad y al trabajo de los jóvenes, hemos logrado reunir el suficiente dinero para comprar nuestras propias tierras, de las que ya nadie nos podrá desalojar!

El cuerpo de Isora, como el de las mujeres guaraníes, se constituye en refugio de la memoria, una memoria que recorre los intersticios del alma guaraní para reforzar la identidad y volver de esta manera al punto inicial: el de la libertad. Di Liscia sostiene que:

Las memorias, son espacios de lucha política, en los que cada generación crea y recrea, se reconoce en un “nosotras”, en la inauguración de genealogías femeninas y feministas. En estos espacios de lucha, los trabajos de la memoria se tornan en empoderamiento para las mujeres. (Di Liscia, 2007, p.163).

Esas mujeres invisibilizadas que construyeron espacios de lucha política desde su lugar de resistencia y transformación son las que interpelan la memoria histórica a partir de la transformación de los espacios de poder instalados. La memoria trae a la luz los proyectos políticos, sociales y personales que moldearon las historias de vida de hombres y mujeres. En el acto de recordar, se reinstala un pasado y se construye una interpretación del mismo: los puntos de anclaje del tiempo vivido se organizan en imágenes, gestos, palabras, silencios. Revisitar esos rastros es encontrar el sentido de pertenencia a un lugar y a un tiempo.

CONCLUSIONES

En los cuatro relatos analizados se puede comprobar la presencia de una heterogeneidad de base donde se escenifican dos concepciones de la realidad diferentes: por un lado, el poder ligado a las prácticas colonialistas de dominación y por el otro, grupos vulnerados en sus identidades. En esa frontera se produce un intermedio donde se llevan a cabo negociaciones para construir nuevos significados culturales. Producto de dicho entrecruzamiento se genera un estado de hibridez en los que los sistemas simbólicos de cada cultura intentan transfundirse en una instancia de producción de sentido. Esta transculturación permite el intercambio entre las dos semiósferas, proyectándose un tercer espacio de encuentro. En *Una azucena de luz y colores* de Edgardo Rivera Martínez el tercer espacio se construye en un mismo campo semiótico ya que los personajes se encuentran dentro de la misma estructura social aunque la diferencia entre los mismos está dada por la capacidad de producir un capital económico. En *El viaje* de Edna Iturralde se establece una marcada diferenciación entre los esclavos y los marineros, por lo que las representaciones culturales del pueblo africano son diezmadas por prácticas de castigo y humillación proyectándose un espacio psicológico de espera ante la proximidad de un destino trágico. En *El mordisco de la medianoche* de Francisco Leal Quevedo la protagonista puede construir su lugar desde dos espacios que se contraponen, el vivido y el extraño; en ese escenario crea prácticas culturales que le permitan sobreponerse al desarraigo. En el cuento de Liliana De la Quintana, los tejidos representan un tejido/texto que entrama el pasado y el presente guaraní donde el mismo conserva un valor cultural, pero a la vez, económico ya que posibilita la salvación de la comunidad. Por consiguiente, todos los textos analizados están atravesados por una transculturación, de ahí que “la fisura, la negociación cotidiana se transforma en el signo de identidad” (De Toro, 2006, párr. 14).

La colonialidad del poder (Quijano, 2011) establece la jerarquización de los grupos sociales. Se pueden determinar en los relatos, sujetos que llevan las marcas

históricas de la hegemonía occidental. Dichas corporeidades son sometidas a instancias de manipulación por lo que intentan rescatar de sus identidades aquellos reportorios culturales que les permitan la construcción de tejidos simbólicos sostenidos entre los dos contextos antagónicos:

diferencia y conflicto no desaparecen, sino que se encuentran en un espacio-inter-medio, aquel de la 'diferancia' como una rodante suplementariedad para incorporarse en un contexto de la 'altaridad'. De esta forma se puede conectar el nivel de la práctica discursivo cultural con el nivel social. (De Toro, 2006, párr. 14)

Los mundos discursivos que se proyectan a ambos lados de la frontera cultural se inscriben en un nuevo sistema donde las diferencias se refuerzan y se entabla, en un campo enunciativo intermedio, una conformación dialéctica de alto impacto.

La identidad aparece en las historias como un proceso de sutura (Hall, 2010) en una continua reinvencción. Las representaciones culturales de los personajes remiten al imaginario andino, por consiguiente, las formas de simbolización se encuentran atravesadas por una cosmovisión mítica- religiosa. La recurrencia al pasado y a la tradición ancestral hace que los sujetos encuentren respuestas inéditas de sobrevivencia ante la alienación. La memoria rescata de la identidad aquellas formas resistentes que les permitan producir significados terapéuticos ante lo traumático. De esta manera, memoria e identidad se materializan en los discursos a través de subjetividades atravesadas por el dolor y la marginación.

El cuerpo representa una superficie simbólica mediada por proyectos contruidos desde la concepción que "lo diferente" representa una amenaza para las sociedades signadas por el colonialismo. A partir de esta idea se diseñan mecanismos opresores para silenciar dichas corporeidades. Lo sulbalterno es sinónimo de intimidación para el poder establecido durante la colonialidad y más allá de ella. Ningún cuerpo puede escapar de los aparatos represores, por lo tanto, se edifica como una frontera que delimita el adentro y el afuera. El cuerpo biológico/psicológico es el reducto para resistir.

La Historia se proyecta a partir de los cuerpos, significantes visibles y ocultos que hablan más allá de los discursos. Cuerpos que muestran, cuerpos que dicen y que callan, cuerpos que son lenguaje; “textos” que piden ser reescritos a la luz de una perspectiva que se construya desde la intermedialidad. Infancias a las que les son negadas su mismidad, cuerpos invisibles que se inscriben histórica y culturalmente en sociedades donde la racialidad determina la clasificación de los mismos. María Josefa, Bolamba, Mile e Isora representan los cuerpos de tantas otras infancias a las que le son arrebatadas las posibilidades de existencia. Infancias entre los márgenes.

Este trabajo intentó visibilizar aquellos cuerpos que se pierden en el olvido de sociedades que aún siguen replicando los más perversos mecanismos impartidos por el colonialismo. Explorar la literatura infantil andina permitió el rescate de aquellas infancias que ayer y hoy siguen siendo vulneradas en sus derechos. Mientras sigan existiendo niños y niñas al desamparo de una sociedad que construye sentidos desde la violencia y la dominación, la literatura infantil seguirá teniendo el desafío de hacer visible lo invisible.

Referencias bibliográficas

- Arfuch, L. (2005). Problemáticas de la identidad. En Arfuch, *Identidades, sujetos y subjetividades* (págs. 21-44). Buenos Aires: Prometeo.
- Augé, M. T. (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bhabha, H. K. (1994). En *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial. Recuperado de: <http://www.uv.mx/blogs/typmal/files/2016/09/H-K-BHABHA-EL-LUGAR-DE-LA-CULTURA.pdf>
- Cánepa Koch, G. (1998). *Máscara, transformación e identidad en los Andes. La fiesta de la Virgen del Carmen*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Obtenido de Pontificia Universidad. Recuperado de: <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/PE-CA-0005.pdf>
- Carli, S. (2006). *La cuestión de la infancia. Entre la escuela, la calle y el shopping*. Buenos Aires: Paidós.
- Cebolla Badie, M. (2013). "Iñengue". Transformarse en mujer en la sociedad mbya-guaraní. En O. y. Celigueta, *Modernidad indígena, 'indigeneidad' e innovación social desde la perspectiva de género* (págs. 27- 38). Barcelona: Universitat de Barcelona. Recuperado de : <http://www.ub.edu/cinaf/pdfs/modernidadindigena.pdf>
- Cornejo Polar, A. (2003). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Latinoamérica Editores.
- De la Quintana, L. (2013). *Tejedoras de estrellas*. La Paz: Nicobis.
- Di Liscia, M. H. (2007). Género y Memoria. *La Aljaba*, 141-166. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-57042007000100007
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Eliade, M. (2009). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza/Emecé.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós
- Giménez, G. (2005). La cultura como identidad y la identidad como cultura. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Recuperado de: <http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>

- Giusti, M. (. (2000). *La filosofía del siglo XX: balances y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima: PUCP.
- Grimson, A. (2004). *Fronteras, naciones y región*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín. Recuperado de: http://www.ibase.org.br/userimages/alejandro_grimson_esp.pdf
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2005). *Micropolíticas. Cartografías del deseo*. (Trad. Gómez, F.) Traficantes de sueños. (Original en inglés, 2006). Recuperado de: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Micropol%C3%ADtica-TdS.pdf>
- Halbwachs, M. T. A. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza, España: Prensas Universitarias de Zaragoza. Recuperado de: <http://cesycme.co/wp-content/uploads/2015/07/Memoria-Colectiva-Halbwachs.-.pdf>
- Hall, S. (2003). ¿Quién necesita identidad? En H. y Stuart, *Cuestiones de identidad cultural* (págs. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. y Gay, P. (1996). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu. Recuperado de: <https://antoporecursos.files.wordpress.com/2009/03/hall-s-du-gay-p-1996-cuestiones-de-identidad-cultural.pdf>
- Iturralde, E. (2012). *... y su corazón escapó para convertirse en pájaro*. Quito: Alfaguara.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Jung, C. (1984). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt.
- Kaufman, S. (1998). *Sobre violencia social, trauma y memoria*. Montevideo: Facultad de Psicología UBA. Recuperado de: <http://comisionporlamemoria.net/bibliografia2012/historia/Kauffman.pdf>
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Leal Quevedo, F. J. (2014). *El mordisco de la medianoche*. Bogotá: SM.
- Lindón, A. (2007). El constructivismo geográfico y aproximaciones cualitativas . *Revista de Geografía Norte Grande*, 5-21. Recuperado de: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-34022007000100001
- Lindón, A. (2009). La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpo, Emociones y Sociedad*, 06-20. Recuperado de: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/4/4>
- Lindón, A. (2011). *Cotidaneidades territorializadas entre la proxemia y la distemia: Ritmos espacio - temporales en un contexto de aceleración*. *Educación Física y Ciencia*.

- Recuperado de:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5224/pr.5224.pdf
- Ludmer, J. (1985). Las tretas del débil. *La sartén por el mango*, 47-74.
- Mazzotti, J. A. (1996). *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas.
- Mejía Huamán, M. (2005). *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino en nuestro pensamiento*. Lima.
- Mignolo, W. (2002). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Carolina del Norte: Akal. Recuperado de:
<http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/11-mignolo-un%20paradigma%20otro.pdf>
- Ministerio de Educación de la Nación. (2011). *300 Libros iberoamericanos*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.
- Naranjo Giraldo, G. (2001). El desplazamiento forzado en Colombia. Reinención de la identidad e implicaciones en las culturas locales y nacional. *Scripta Nova*. Recuperado de: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-37.htm>
- Nora, P. (15 de marzo de 2006). "No hay que confundir memoria con historia", dijo Pierre Nora. (L. Corradini, Entrevistador)
- Olmos Aguilera, M. (. (2007). *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de .* México: Porrúa.
- Ong, W. J. (2011). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Oto, A. (2011). Notas descoloniales sobre la escritura de Franz Fanon. *Solar*, 59-80. Recuperado de:
https://www.academia.edu/12467210/Notas_descoloniales_sobre_la_escritura_de_Frantz_Fanon
- Paz, O. (1991). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Petit, M. (2015). Te presento el mundo. En M. Petit, *Leer el mundo. Experiencias actuales de transmisión cultural*. (págs. 19-39). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina. *Contextualizaciones latinoamericanas*. Recuperado de:
http://www.contextualizacioneslatinoamericanas.com.mx/pdf/Colonialidad%20del%20poder%20y%20subjetividad%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina_5.pdf
- Quiróz Ciriaco, V. F. (2006). *Cybertesis. Repositorio de tesis digitales*. Obtenido de Pensamiento andino y crítica postcolonial. Un estudio de Rosa Cuchillo de Óscar Colchado. Recuperado de:

http://cybertesis.unmsm.edu.pe/xmlui/bitstream/handle/cybertesis/440/Quiroz_cv.pdf?sequence=1

Rama, Á. (2008). *La transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.

Reyes Tovar, M. (2011). La desterritorialización como forma de abordar el concepto de frontera y la identidad en la migración. *Revista Geográfica de América Central*, 1-13. Recuperado de: <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2732>

Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.

Rivera Martínez, E. (2012). *Una azucena de luz y colores*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Saint Bonnet, V. (2015). El poder muestra los dientes: exilios y cuerpos en La balada de Johnny Sosa de Mario Delgado Aparain y La última vez que maté a mi madre de Inés Fernández Moreno. Córdoba. Recuperado de: <https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/4188/Saint%20Bonnet,%20Virginia.pdf?sequence=1>

Saraceni, G. (2007). *El regreso de los fantasmas. Escrituras de la herencia en las ficciones de Sergio Chejfec y Roberto Raschella*. Recuperado de: http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Iberoamericana/2007/Nr_26/26_Saraceni.pdf

Sarlo, B. (2005). Tiempo pasado. En Sarlo, B. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión* (págs. 9-26). Buenos Aires: Siglo XXI.

Schlemenson, S. (2004). *Subjetividad y lenguaje en la clínica psicopedagógica: voces presentes y pasadas*. Buenos Aires: Paidós.

Siu, O. M. (2012). *Novelas de la diáspora centroamericana y la colonialidad del poder: Hacia una aproximación de-colonial al estudio de las literaturas centroamericanas*. Los Ángeles: Universidad de California. Recuperado de: <http://escholarship.org/uc/item/8s92f12s>

Solís, M. W. (2003). *Hostias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal. Recuperado de: http://revistacomunicacion.org/pdf/n2/resenas/historias_locales_disenos_globales_colonialidad_conocimientos_subalternos_y_pensamientos_fronterizos.pdf

Trigo, A. (2016). *Sobre las diversas maneras de migrar*. Obtenido de Liminales. Escritos sobre Psicología y Sociedad, 0 (1). Recuperado de: <http://revistafacso.ucentral.cl/index.php/liminales/article/view/125/121>

Toro, A. de. (2005). Periférico de Objetos. Topografías de la hibridez: Cuerpo y medialidad. *Gestos*, 13-41. Recuperado de: http://home.uni-leipzig.de/detoro/wp-content/uploads/2014/03/2006_PerifericoDeObjetosII_gestos41.pdf

Toro, A. de. (2006). Figuras de la hibridez. Fernando Ortiz: transculturación. Roberto Fernández Retamar: Calibán. Centro transdisciplinario de Investigación Iberoamericana. Universidad de Leipzig. Recuperado de: <http://documentslide.com/documents/figuras-de-la-hibridez-alfonso-del-toro.html>

Toro, A. de. (2006). Escenificaciones de la hibridez en el discurso de la conquista. Analogía y comparación como estrategias translatólicas para la construcción de la otredad. *Revista Atenea Concepción*. Recuperado de: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622006000100006

Winnicott, D.W. (1982). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.