TEJIENDO LA PIRKA

CUADERNOS DE TRABAJO DEL CENTRO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN PIRKA

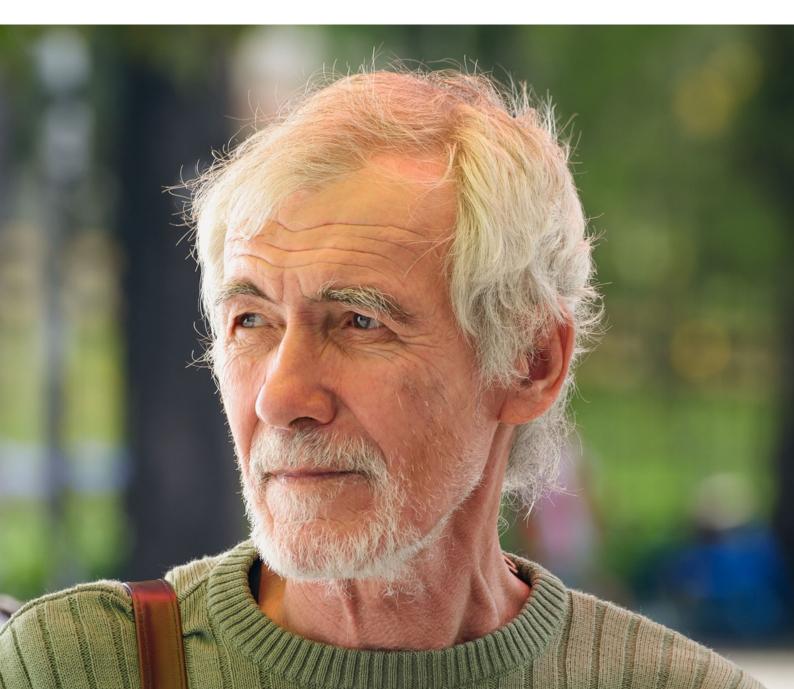
MANUEL JOSÉ
SIERRA
Canto del
Espantapájaros....

GLADYS LOYS
MALENA SILVEYRA **Epístolas: sobre**genocidio.

JOSÉ LUIS GROSSO

Tortura: cuerpos y

sujetos.



CENTRO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN PIRKA

EDICIÓN: CALI, COLOMBIA

ISSN 2357-6510

DISEÑO Y EDICIÓN Eliana Ivet Toro Carmona

Rubén Darío Gómez

FOTO PORTADA Andrés Felipe Castilla

Volumen 10, Diciembre 2017

CONTRIBUYEN EN ESTAEDICIÓN

José Luis Grosso, Rita Marcela Alejandra Rementería, Eliana Ivet Toro Carmona, Luz Stela Gil, Gladys Loys, Malena Silveyra, Eduardo Emilio Rapetti Salik, Juan Carlos Zamora y Andrés Felipe Castilla

Las ideas, juicios, conceptos y opiniones de los artículos son de exclusiva responsabilidad de cada autor.

Las fibras y sus hilos







06

De identidad cultural e interculturalidad a relaciones interculturales. Un aporte a la educación intercultural.

40

Epístolas: sobre genocidio.

Gladys Loys, Malena Silveyra

María, el río y el investigador.

José Luis Grosso

Rita Marcela Alejandra Rementería

51

Narrativa visual sobre memoria, movilización y juicios en Santiago del Estero

Eduardo Emilio Rapetti Salik

24

Los pa(i)sajes de la memoria. A propósito de la música y los territorios.

Eliana Ivet Toro Carmona

56

Tortura: cuerpos y sujetos.

José Luis Grosso

A manera de separata

Nuestro Manuel Sierra ha entrado en la tierra

- 30 Perfil de Manuel José Sierra Rueda (relato de su transitar). Luz Stella Gil
- 32 Canto del espantapájaros en la noche del año viejo. Manuel José Sierra Rueda (1948-2017)
- 38 Puñadito de caminos. José Luis Grosso



Esta edición decembrina está marcada por el espíritu de recogimiento, celebración y encuentro que indica el fin y el comienzo de un ciclo, el momento en el que ponderamos nuestras acciones y la vida que hemos trasegado; pero también el tiempo en el que renovamos nuestras utopías y las esperanzas para parir otros mundos posibles. Son variadas las formas de ritualizar el fin y el comienzo: la muerte y el nacimiento. En cada localidad de esta América sureña son distintos los tempos, ritmos y movimientos que ambientan el encuentro, la celebración y la renovación de la esperanza.

Diablitos, matachines, comparsas, chirimías, bailes, festivales, fiestas, comidas y bebidas de muchos colores y olores animan nuestros rituales de fin y comienzo de año. Y es precisamente ese espíritu festivo el que nos abre al diálogo con nuestros muertos, con sujetos humanos y no humanos, con los silencios que nos recuerdan el negativo de nuestra presencia. Lenguajes que muestran la corporalidad de nuestras emociones, la carnalidad de nuestro habitar, la vida que esculpen las palabras, como nos lo recuerda el amigo de nuestra Pirka Manuel José Sierra Rueda, a quien recordamos como un juglar de las letras y las tablas.

"Soy el pájaro que se escucha desde lejos y canta desde adentro, un chillido de murciélago acuchillado en el corazón del hombre, y aunque al fin de cuentas me hayan arrancado de mi puesto en el sembrado, aunque mis ropas y mi piel se estén quemando porque soy matacho de su hoguera de festejos, ahora, antes que mi tos de tísico los mate de la risa, juro que he de seguir vivo, señores y señoras, juro que volveremos a encontrarnos en alguna vuelta del camino, pues mi mal real es que escupo rojo en la saliva..., pero es que adentro yo me quemo y siento que soy el mismo diablo que siente que está triste y escupe lenguas de candela porque muere el Año Viejo." es la prosa de Manuel Sierra en el Canto del Espantapájaros, que aquí publicamos en la Separata que le está dedicada.

Manuel, amigo de nuestra pirka anima la escritura de esta edición. Su partida nos recuerda los cruces de caminos compartidos, así como las lecturas, obras y miradas que desprevenidamente pudimos apreciar. Su hospitalidad nos acogió en Domus Teatro, allí tuvimos la oportunidad de

encontrarnos para hablar de carnaval, cultura popular, artes del hacer, semiopraxis popular.

Hoy Tejiendo la Pirka le rinde un modesto homenaje en esta edición, por lo que la Separata inicia con un relato de su trasegar enviado por Luz Stela Gil, prosigue con una hermosa obra titulada "Canto del Espantapájaros en la noche de año viejo", texto literario inédito de Manuel que da sentido a nuestra separata, y finalmente un relato de José Luis Grosso que rememora a Manuel. A él y a los amigos de Domus Teatro, nuestros sentimientos de amistad fraterna. La trama de escrituras de esta décima edición nos invita a pensar en las relaciones interculturales que nos constituyen, en la trama de sentidos que devienen en hospitalidad excesiva, matrices rituales de creación, diferencia constitutiva. José Luis Grosso en "De identidad cultural e interculturalidad a relaciones interculturales. Un aporte a la educación intercultural", problematiza el concepto de identidad que opera en la lógica moderna del Estado-Nación. Posteriormente Rita Marcela en "María, el río y el investigador", se pregunta por su lugar como investigadora y más que hablar de María, nos referencia sus trayectos y desplazamientos. Marcela se esfuerza en desnudar el mundo de las teorías académicas, poniendo en escena las vivencias de su vida con la vida de María. Paisaje y espacio, teoría y relación son pensados como ontología relacional. El tercer artículo de Eliana Toro, se pregunta por la memoria, por los silencios y olvidos que recorren el territorio, por los relatos que guardan nuestros cerros, piedras y ríos, por las conversaciones que nos preceden... por las músicas en que deviene la memoria hecha pa(i)saje.

Prosigue, posterior a la separata comentada en párrafos anteriores, "Epístolas: sobre genocidio", artículo de Gladys Loys y Malena Silveyra. Un texto lleno de texturas y voces que nos grita con rebeldía: memoria, justicia, dignidad. El diálogo que nos propone este artículo está escrito a manera de carta y conversación, donde las palabras dejan ver los gestos de las emociones y viajan por entre el intercambio de recuerdos y vivencias compartidas. En el artículo las autoras toman nuestras manos para re-pensar las violencias, nos muestran el rostro del terrorismo de estado pero también del capitalismo y sus artefactos. En concordancia con el diálogo de Gladys y Malena, Eduardo Emilio Rapetti Salik nos presenta una "Narrativa visual sobre memoria, movilización y juicios en Santiago del Estero", una bella exposición fotográfica que nos ayuda a recorrer las luchas y movilizaciones en Santiago del Estero, Argentina; el clamor de justicia y memoria del pueblo santiagueño condenando la última dictadura argentina y con ello, reclamando juicio y castigo para los represores.

Finalmente José Luis Grosso nos recuerda la esperanza que excede el dolor, la cosificación, la sujeción. El texto "Tortura: cuerpos y sujetos" va a señalar que "La solidaridad emotiva de la lucha es inconfesable, por eso busca su enunciación en el canto colectivo, en la marcha conjunta, en el puño en alto, la piel erizada y los ojos aguados".

Y con la solidaridad de la lucha que nos hace cuerpos colectivos, les invitamos a la lectura de esta décima edición.

De Identidad Cultural e Interculturalidad a Relaciones interculturales.

Un aporte a la Educación Intercultural

José Luis Grosso (1)

El énfasis en "relaciones".

Los conceptos de "identidad" y de "interculturalidad", acorde con su desinencia esencialista y metafísica ("idad"), se prestan a detener y fijar el flujo de la acción social. Prefiero por eso desplazarme del a priori intelectualista y el control tradicionalista de la "identidad" y de la "interculturalidad" hacia las "relaciones interculturales". Definir "Identidad" e "Interculturalidad", y poner en juego su semántica y pragmática a partir de la instancia de su definición, es (im)poner silenciosamente la apropiación del sentido desde el lugar de enunciación de quien define: sus supuestos, su perspectiva, su oscuro y determinante sentido común; ese lugar de enunciación que asimismo implica y excede a quien define y que la Educación institucionalizada no quiere soltar ni arriesgar. Por eso en Educación hay tanta resistencia a la desapropiación y reapropiaciones del discurso pedagógico y tanto culto a las meras modas del lenguaje, y, en consecuencia y en definitiva, tanto palabrerío. Es un régimen que opera impunemente, en la complicidad mutua de un consenso basado en supuestos, tales como los siguientes.



Los desapercibidos de la "identidad cultural".

1.

"Identidad" reitera una y otra vez, cuantas veces reaparezca en el discurso, la afirmación de lo Mismo. Se corresponde con políticas de fijación, de aquietamiento. Nos coloca en un dilema hegemónico: entre lo Mismo o lo no-Mismo. Lo no-Mismo es la pérdida de lo Mismo, que, en esta lógica (del lógos greco-europeo-occidental) de la identidad, amenaza volverse la pérdida del sentido sin más. Pero, en verdad (en otra verdad: no en el régimen lógico de verdad), no tiene por qué tratarse, ni siempre y en cada caso, de lo Mismo, ni del cambio de lo Mismo. Esta lógica es una cárcel invisible que ata con cintas de seda: la del lógos hegemónico.

2.

En la cárcel impercibida de las determinaciones de "identidad" (e "interculturalidad") estamos a la vez presionados hacia un imperativo de visibilización y un régimen de visibilidad: los contornos entre unos y otros Mismos se definen nítidamente. Pero, en una historia de negación como la de nuestros territorios, y que pesa sobre nuestras relaciones interculturales (Kusch, 1975),

la pulsión a la visibilización en la visibilidad no puede ser sino hiperrealidad, elusión y, más bien, ocultamiento. El visualismo representativo de la "identidad" no hace justicia a esa historia, ni puede enunciar lo que en ella estamos y venimos siendo en devenir. Enunciar lo que "somos", en la "historia del Ser", es oscuramente trascendido hacia abajo por lo que estamos-siendo y devenimos. En nuestro barroquismo intercultural hay una alteración epistémica (Kusch, 1976) irreductible a "Epistemología" (Epistemo-logía) (2).

3.

Por eso, en relación con las fuerzas de resistencia y las operaciones de una *praxis crítica*, más que la "identidad", enfatizo la diferencia. Ésta consiste en no ser siempre (o tan siquiera algunas veces, o nunca) el Mismo, sino en estar-siendo siempre otros. No tengamos recelo de la "pérdida de identidad"; esto hace parte represiva y reificante de las políticas de "identidad", de las políticas del lógos. La diferencia nos lleva a estar-siendo siempre otros entre otros en devenir. Volverse siempre otros es nunca disolverse en lo indiferenciado. Nuestras comunidades indígenas, negras, mestizas, campesinas, han resistido volviéndose siempreotros-entre-los-otros. Un cambio controlado y vigilado responde a una epistemología de la autoridad cultural, que siempre necesariamente conlleva etnocentrismo. Volvernos otros-entre-losotros, siempre, da lugar y esparce las diversas figuras de la diferencia. No se trata de seguir siendo siempre los Mismos, en mayor o menor grado, sino de volvernos otros entre los otros. Hay allí un pronunciamiento de diferencia que altera las relaciones establecidas bajo el régimen colonial de

dominación, tanto el de la Corona (española, portuguesa) como el del Estado-Nación. Pero, ¿dónde opera esta diferencia? ¿Cómo nos hacemos otros-entre-los-otros sin disolvernos en la pura nada ni conservarnos en la Mismidad? Tanto en la ilusión de la desaparición en la nada indiferenciada como en la reserva de un Mismo resistente hay una pretensión de control y una auto-inhibición de las fuerzas históricas.

4.

Pero la *relación* es lo que cambia sin disolverse. Un pensamiento y una praxis relacionales tejen tramas conversacionales (Haber, 2011a) y de dones que no requieren de la continuidad lógica para hacer-sentido. Hay una semiopraxis relacional(3), de una discursividad cósmica extensa y comunidades locales de seres, vivos y muertos, humanos y nohumanos (Vilca 2010a; 2010b), que gestiona sentidos a ras de la praxis, en la exterioridad de estar cuerpos-entre-cuerpos (Nancy, 2000). Esta trama semiopráctica constituye matrices de creación, a la vez arcaicas y emergentes (Williams, 2000), agenciadas por/desde una gestualidad ritual (Kusch, 1987; 1976; 1978), en cada caso y cada vez otra vez reconsteladas. Esta semiopraxis relacional, a diferencia del lógos de la "identidad" y la "interculturalidad", es siempre otra sin disolver la comunidad de seres que la agencia. En la alteración reconstelada hay pérdida de "identidad", pero no hay pérdida de sentido; sino todo lo contrario: hay sentidos de ruptura con la violencia simbólica ejercida y sostenida por la formación epistémica dominante y hegemónica (Bourdieu, 1991; 1999; Bourdieu y Wacquant, 1995). Esta ruptura abrupta renueva las luchas simbólicas en una violentación

que afecta no sólo el *orden violento del presente*, sino que *desordena y desbarranca* ese "*presente*" en cuanto *sentido-de-realidad* (Grosso, 2016b; 2016c; 2016d) que ha sido impuesto a través de las tecnologías coloniales y modernas (Foucault, 1984; 1979).

5.

"Relaciones interculturales" no sólo expresa una opción epistémica que enfatiza aquel "entre" que ninguna "identidad" consigue apresar ni cancelar, sino que radica en la diferencia de agenciamiento, la mudanza de la investigación (Haber, 2011b) hacia otras maneras de conocer (Grosso, 2016e) y la alteración epistémica que conlleva desde las matrices rituales de creación que "fagocitan" (Kusch, 1986b), reconstelan y se abren a la exterioridad de otra hospitalidad excesiva(4), que no es la acogida del "otro" en el Mismo a que ha reducido la "hospitalidad" Occidente (Said, 1979). Una hospitalidad excesiva, inversa a la occidental, radicalmente otra, que hace otros a todos los seres que interactúan en su discursividad cósmica extensa, que sale al encuentro, acoge afuera y abre lugar de enunciación, de poder y de acción, recreando su paradójica matriz ritual (Grosso, 2016h).

6.

Así, lo intercultural en las relaciones es una política de hospitalidad, una radical alteración de las políticas de hospitalidad (Almaraz, 2016; Derrida y Doufourmantelle, 2006), desconocida y operante en la infrahistoria de los vencidos (Benjamin, 2010), esa "historia a contrapelo", esa semiopraxis de olvido guardada en los cuerpos (Grosso, 2014d; 2016f). La llegada del otro no es aquella de la que habla

Tzvetan Todorov en La conquista de América. La cuestión del otro (1985). Tampoco aún (y tal vez mucho menos) es aquella a la cual refiere Enrique Dussel en 1492. El encubrimiento del otro (1994). "1492", "Colón y Cortés" (Todorov), "(Trans) Modernidad" (Dussel) inscriben a los *otros* en la historia europea, como si sin ello no tuvieran dignidad suficiente o no contaran historia alguna, o como si Europa fuera la propietaria exclusiva y la Gran Institutriz de las fuerzas emancipatorias. La radical política de hospitalidad de las comunidades locales de seres en las matrices rituales de creación desplazan la política descolonizadora de la categoría de subalterno a la praxis crítica de fagocitación(5). Al acoger al otro afuera, en la matriz de hospitalidad reconstelada, nada queda igual, las relaciones lo cambian todo y lo hacen otro. La diferencia (nos) hace siempre otros.

7.

El hecho de que las mayorías campesinas, indígenas y negras, y de las periferias urbanas crecientes, hayan sido analfabetas, diezmadas, combatidas, aniquiladas, de-constituidas y empobrecidas habla de por sí de un proyecto político colonial y del Estado-Nación excluyente. No en cuanto proyecto de modernidad inconcluso que debe aproximarse a su total realización utópica a través de la incorporación de marginales y excluidos. Mayorías campesinas, indias, negras, cholas y mestizas no son lo que aún no se pudo incluir, integrar, sumar, tal como será (y es) el propósito aún colonizador de las políticas populistas y desarrollistas, sino que no estuvieron en la jóra ($\chi \hat{\omega} \rho \alpha$), la apertura categorial (Derrida, 2011b), del diseño primario

del Estado colonial ni del Estado-Nación, porque le eran exterior, no le eran constitutivas(6). Cuando el Estado-Nación se ocupa de estas mayorías vía educación universal, políticas públicas de desarrollo social, alfabetización, multiculturalismo... choca con estas alteraciones epistémicas sin saberlo y sin reconocerlo. De tan desoídas de entrada, estas matrices interculturales de creación son ignoradas o, cuanto más, subestimadas con condescendencia, bajo la aplanadora del "desarrollo". La violencia simbólica del desarrollismo incluyente ni tan siquiera sospecha que pudiere haber en ese campo luchas simbólicas. La Educación misma está habitada por una congénita violencia epistémica.

8.

Es algo que, sin purismos idealistas ni realismo humanista (que ya sabemos qué concepto de "Hombre" trae consigo), debería problematizar la Educación Intercultural Bilingüe. Por ejemplo: respecto de la (concebida y sentida como necesaria, estratégica o equitativa) unificación de la lengua, de los relatos, de los rituales, de la cultura, distribuyendo y organizando bolsones de "identidad" que agrupen aquellos pueblos excluidos. Resulta inquietante que, al hacerlo, sea en manos de expertos o de nativos (o de ambos, como suele suceder más a menudo), se reproduce el modelo "nacional". Por un lado, así como la "Nación" tuvo el propósito de unificar la población vía homogeneización de lenguas, creencias y costumbres (ya en Europa la adalid de la Modernidad, Francia, unificó el territorio "francés" desde el siglo XI (Elias, 1993), de donde viene la actual lengua "francesa" que se enseña

impune y acríticamente; y en general así proceden las gramáticas normativas de los idiomas modernos, sobre todo en instancia de su enseñanza académica; luego en nuestras tierras, desde el rigor de la Gramática colonial de Antonio Nebrija y el imperio enmohecido de la Real Academia, vía tecnologías aplicadas a los actos discursivos de escritura, lectura, dicción y audición: periódicos, escuela, radio, publicidad, etc.), se considera recíprocamente necesario unificar resistencias y continuidades creando las gramáticas y didácticas de las lenguas nativas. Las maneras de hablar y de escribir que han logrado sobrevivir a la barbarie ilustrada son sometidas al rigor "nacional" para garantizar su sobrevivencia definitiva quasi como piezas de museo eternizadas. Los hablantes y escribientes, los actuantes maternos y nativos, sufren ese rigor sin que sus gemidos o gritos sean escuchados. Un supuesto incuestionado y una imposición silenciosa lo constituyen, en este sentido, la restricción y comunicación privilegiada, polarizadas sobre la escritura alfabética y la imagen. La Nación unificó su población homogeneizando, bajo la figura del "ciudadano moderno, urbano, civilizado", blanco europeizado o mestizo occidental, toda la "revoltura", "pasta" o dispersión etno-cultural heredada de la Colonia, la cual ya había hecho, con menor o mayor éxito, la reducción de la mayoría poblacional a "indios", "negros", "rústicos" o "campesinos", y al extendido espectro clasificatorio de los "mestizajes", que se volvió una obsesión en el siglo XVIII (Rosenblat, 1954). En la segunda mitad del siglo XIX, toda diferencia se volvió amenazante del modelo único de

ciudadanía circunscripto al inventado territorio "nacional". Las bárbaras e indómitas diferencias fueron digeridas y toleradas bajo el régimen culturalista de la "diversidad". ¿Por qué la Educación Intercultural Bilingüe hace el mismo juego en la unificación de las lenguas originarias o raizales? ¿Será que la gramática normativa, la corrección lexical y el control pragmático son requisitos indispensables y deseables para una efectiva comunicación? ¿Será que quienes sobrevivieron a las políticas de aniquilación y deconstitución hablaron mal, escribieron peor (cuando se reconoce en ellos el asomo de algún tipo de "escritura"), y por ello no lograron comunicarse de la manera deseable ni hacerse fuertes en la diferencia? ¿Será que, en algún caso, aquello que ya con naturalidad llamamos, comprimiendo y aislando en los registros comunicativos, medios expresivos y campos de acción, "la Lengua", existe en verdad? ¿Qué es la Lengua? en su destilación formalista, en su minimalismo abstracto? ¿Será que "la Lengua" (y no sólo las lenguas originarias o raizales o mestizas, sino también el "español" o "castellano", e incluso el "francés", el "inglés", etc.) puede dar cuenta de las relaciones interculturales? ¿Y se tratará alguna vez sólo de "Lengua" en la irrupción de matrices rituales de creación de hospitalidad excesiva en las relaciones interculturales que gestionan y en las que estánsiendo-deviniendo nuestras comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas y mestizas? ¿Qué "Lengua" es ésa? ¿Qué "bilingüismo"? ¿La "Lengua bi-lingüe" de quién? Una Lengua una, estandarizada, monolingüe o

bilingüe: ¿qué frena?, ¿qué apropia?, ¿qué expropia?

Notas:

- (1) Director del Centro Internacional de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina Investigador del Instituto de Estudos de Literatura e Tradições IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal Investigador de la Fundación Ciudad Abierta, Cali, Colombia. Investigador del Centro de Investigación y Estudios Sociológicos CIES, Buenos Aires, Argentina Investigador del Grupo Latinoamericano de Estudios Sociales sobre Cuerpos y Emociones. Integrante de la Comisión Científica y Ética de PUS International Group for the Cultural Studies of Body
- (2) Ver Kusch, 1986a; Grosso, 2014c.
- (3) Ver Grosso, 2016h; 2016a; 2008; 2009; 2012a; 2012b; 2014b; 2014e; 2015a; 2015b.
- (4) Ver Grosso, 2016h; 2014a; 2014f; 2016g.
- (5) Es el impulso deconstructivo de desplazamiento que está operando en Jacques Derrida (2011a; 1985; 1997a; 2003; 1997b; Derrida et alia, 2003; Derrida, Soussana et Nouss, 2001; Derrida. Guillaume et Vincent, 1997), en los Subaltern Studies (Ranajit Guha, 2002) y en Gayatri Spivak (1976; 1988; 1996), a partir de una relectura de la obra de Karl Marx, Antonio Gramsci y Walter Benjamin.
- (6) χῶρα (jóra) abre la diferencia categorial (sensible/inteligible; materia/idea; cuerpo/alma; visible/invisible; mimema (material)/paradigma (ideal); inmutable/corruptible) como "tercer género", entre la lógica de la exclusión y la lógica de la participación (16): "lugar", "sitio", "dar lugar", "emplazamiento", "región", "comarca", más acá siempre de la oposición misma y de sus inversiones o dialécticas (22); como "madre" o "nodriza",

"receptáculo", "porta-matriz", dice Platón en el Timeo, metáfora radical (que no lo es), "más situante que situada" (21), en la que "la trópica y el anacronismo son inevitables" (24), por ser inalcanzable, intocable, no mellable ni agotable (26), porque de ella recibimos (27) el dar que no es un don determinado (28), sino el abrir-lugar como una grieta (41-42). Esta matriz sin origen es aquella trópica, secundariedad de estilo, que abre y sostiene la oscura "matriz de Occidente" que la deconstrucción toca y bordea asomándose al abismo; y que, en nuestra otra manera de estar en Occidente y fuera de él, llamo contra-narrativa intercultural poscolonial de "matrices de creación". Donde asimismo el cognitivismo platónico se desplaza hacia una gestualidad ritual; del conocer al hacer; de la teoría a la praxis-de-sentido: semiopraxis.

Referencias Bibliográficas

ALMARAZ, César

2016 Ética y política de la hospitalidad. Deconstrucción y semiopraxis. Trabajo Final de Licenciatura en Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca.

2010 Sobre el concepto de historia. (1939-1940) Bogotá: Desde Abajo.

BOURDIEU, Pierre

BENJAMIN, Walter

Página 11. Volumen 10. Diciembre de 2017 1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus (1980). 1999 *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama (1997).

BOURDIEU, Pierre y Loïc WACQUANT 1995 Respuestas por una Antropología Reflexiva. México: Grijalbo (1995).

DERRIDA, Jacques

2011a Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser. Paris: Galilée (1980 – 1991). 1985 "Popularités. Du droit à la philosophie du droit." Dans J. DERRIDA et alia. Les sauvages dans la cité. Autoémancipation du peuple et instruction des prolétaires au

2011b Khôra. Buenos Aires: Amorrortu (1993).

XIXe siècle. Seyssel: Champ Vallon (1984).

1997a Fuerza de ley. El 'fundamento místico de la autoridad'. Madrid: Tecnos (1994).

2003 Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional. Madrid: Trotta (1995).

1997b El monolingüismo del otro o la prótesis de origen.

Buenos Aires: Manantial (1996).

DERRIDA, Jacques y Anne DUFOURMANTELLE 2006 *La hospitalidad*. Buenos Aires: La Flor (1997).

DERRIDA, Jacques et alia

2003 Deconstrucción y crítica. México: Siglo XXI (1999).

DERRIDA, Jacques - Gad SOUSSANA et Alexis

NOUSS

2001 Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida, 1997. Paris – Montréal –

Budapest - Torino: L'Harmattan.

DERRIDA, Jacques – Marc GUILLAUME et Jean-Pierre VINCENT

1997 Marx en jeu. Paris: Descartes & Cie. (1996-1997).

DUSSEL, Enrique

1994 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad. La Paz: Facultad de

Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA – Plural.

ELIAS, Norbert

1993 El proceso de la civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas. Buenos Aires: FCE (1937 y 1939; 1977 y 1979).

FOUCAULT, Michel

1984 Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI (1975).

1979 Microfísica del poder. Madrid: La Piqueta.

GROSSO, José Luis

2008 Indios muertos, negros invisibles. Identidad,

hegemonía y añoranza. Córdoba y Catamarca: Encuentro

Grupo Editor - Doctorado en Ciencias Humanas,

Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca. 2009 *Metáfora y burla en la semiopraxis popular.* Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.

2012a Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contra-narrativas en la telaraña global. Popayán: Universidad del Cauca.

2012b "No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez."

Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural.

Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor –

Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad

Nacional de Catamarca.

2014a "Excess of Hospitality. Critical semiopraxis and theoretical risks in postcolonial justice." In A. HABER & N. SHEPHERD (eds.) *After Ethics. Ancestral voices and post-disciplinary worlds in archaeology*. New York: Springer Press.

Página 12. Volumen 10. Diciembre de 2017
2014b Danza de los cuerpos y semiopraxis. Coleção A Mão de Respigar N° 56, Lisboa: Apenas Livros.
2014c Semiopraxis barroca popular. Coleção A Mão de Respigar N° 57, Lisboa: Apenas Livros.
2014d Añoranza, olvido, semiopraxis: la esperanza de los vencidos. Coleção A Mão de Respigar N° 58, Lisboa: Apenas Livros.

2014e Más acá del Estado-Nación: Semiopraxis territoriales en pugna. Coleção A Mão de Respigar N° 59, Lisboa: Apenas Livros.

2014f Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial. Coleção A Mão de Respigar Nº 60, Lisboa: Apenas Livros.

2015a "Barro, restos, residuos, mierda, semiopraxis." *Tejiendo la Pirka*, Documentos de Trabajo N° 4: 10-25, Fundación Ciudad Abierta – Grupo de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali.

2015b "Sur." *Tejiendo la Pirka*, Documentos de Trabajo Nº 6, Fundación Ciudad Abierta – Grupo de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali.

2016a "Las labores nocturnas. Hacia una semiología de las prácticas en contextos interculturales

poscoloniales." (2007) En J.L. GROSSO. *En otras lenguas. La semiopraxis popular-intercultural como praxis crítica.* Lisboa: Instituto de Estudos de Literatura Tradicional – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. (en imprenta)

2016b "Desbarrancamiento. Ecos de la fenomenología en la heteroglosia poscolonial de espacio-tiempos otros." (2009) En J.L. GROSSO. En otras lenguas. La semiopraxis popular-intercultural como praxis crítica. Lisboa: Instituto de Estudos de Literatura Tradicional -IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. (en imprenta) 2016c "Gestar la gesta popular. Del sueño ilustrado de la sociedad del conocimiento a la economía crítica del conocimiento formalizada en las matrices epistémicoprácticas de nuestros vicios y deformidades subalternos." (2010) En J.L. GROSSO. En otras lenguas. La semiopraxis popular-intercultural como praxis crítica. Lisboa: Instituto de Estudos de Literatura Tradicional - IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. (en imprenta) 2016d "Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la modernidad: movimientos, ritmos, cadencias." (2011) En J.L. GROSSO. En otras lenguas. La semiopraxis popularintercultural como praxis crítica. Lisboa: Instituto de Estudos de Literatura Tradicional - IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. (en imprenta)

2016e "Teoría: de la metafísica a la *semiopraxis*. La justicia poscolonial de otras maneras de conocer en los pliegues de la formación hegemónica estético-epistémica del ver-decir lógico-eidético." (2012) En J.L. GROSSO. *En otras lenguas*. *La semiopraxis popular-intercultural como praxis crítica*. Lisboa: Instituto de Estudos de Literatura Tradicional – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. (en imprenta)

2016f Fuerza de ausencia: semiopraxis del olvido. En E. García Sottile y E. Pitozzi (Coords. Eds.) Corpografías. Percepción, presencia, tecnologías para la escena contemporánea europea. Universidad de Valencia de Estudios Generales UVEG - CORPUS - IELT, Universidade Nova de Lisboa - Centro Internacional de Investigación PIRKA - Universidad Nacional de Catamarca, Valencia - Lisboa - San Fernando del Valle de Catamarca. (en imprenta)

Página 13. Volumen 10. Diciembre de 2017 2016g "Fagocitación y hospitalidad. Políticas interculturales." Tejiendo la Pirka, Documentos de Trabajo Nº 7, Fundación Ciudad Abierta - Grupo de Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Santiago de Cali. (en imprenta)

Conversaciones en Santiago de Bombori (Norte de Potosí, Bolivia) con la ausencia de Paul Ricoeur y Rodolfo Kusch.

2016h Suerte, adivinación y semiopraxis crítica.

(Versión revisada de la Tesis de Maestría en Historia Andina La suerte de lo andino, sus saberes y poderes.

Adivinación y mestizaje en el Norte de Potosí, Bolivia.

FLACSO - Universidad del Valle, Santiago de Cali 1994.) Ms. San Fernando del Valle de Catamarca. (libro en preparación)

GUHA, Ranahit

2002 Las voces de la historia y otros estudios subalternos.

Barcelona: Crítica. HABER, Alejandro

2011a La casa, las cosas y los dioses. Córdoba y

Catamarca: Encuentro Grupo Editor - Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades,

Universidad Nacional de Catamarca.

2011b "Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada." Revista Chilena de Antropología, Nº 23: 9-49, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

KUSCH, Rodolfo

1986a "Anotaciones para una estética de lo americano." Identidad, segunda época, Fundación Ross, Rosario (1953).

1986b América Profunda. Buenos Aires: Bonum (1962).

1987 La religión nativa. Buenos Aires: Edición de

Elizabeth Lanata de Kusch (1970).

1977 El pensamiento indígena y popular en América.

Buenos Aires: Hachette (1971).

1975 La negación en el pensamiento popular. Buenos

Aires: Cimarrón.

1976 Geocultura del hombre americano. Buenos Aires:

García Cambeiro.

1978 Esbozo de una Antropología Filosófica Americana. San

Antonio de Padua: Castañeda.

NANCY, Jean-Luc

2000 Corpus. Lisboa: Vega (1990: 1992).

ROSENBLAT, Ángel

1954 La población indígena y el mestizaje en América.

Buenos Aires: Nova.

SAID, Edward

1979 Orientalism. New York: Vintage Books (1978).

SPIVAK, Gayatri

1976 "Translator's Preface." In Jacques DERRIDA. Of *Grammatology.* Baltimore & London: The John Hopkins University Press (1967).

1988 "Chap. 12. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." In In Other Worlds. Essays in Cultural

Politics. New York & London: Routledge.

1996 "Responsabilidad." En Beatriz González Stephan (comp.) Cultura y Tercer Mundo. 2. Nuevas identidades y ciudadanías. Caracas: Nueva Sociedad.

TODOROV, Tzvetan

1985 La conquista de América. La cuestión del Otro.

México: Siglo XXI.

VILCA, Mario

2010a "Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un "otro" que interpela. Una reflexión filosófica." En D. HERMO y L. MIOTTI (coords.) Biografías de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca.

2010b *Uma nayraw uñch'ukiskitu... Un ojo de agua me está mirando...* Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.

WILLIAMS, Raymond

2000 Marxismo y literatura. Barcelona: Península (1977).

San Fernando del Valle de Catamarca, noviembre de 2016.

María, el río y el investigador.

Rita Marcela Alejandra Rementería (1)

En otro texto(2) hablé acerca de la relación de María, viviendo a la vera del rio, con las alteridades de su mundo. A la vez, indiqué una escena en un paisaje, el que no altera a María, sino al investigador que irrumpe en el mismo.

"María es parte del pueblo de Santa Cruz, de la villa El Portezuelo, distante a unos 20 kilómetros de la capital de la provincia de Catamarca, Argentina. Para verla se debe atravesar el río, cuando no está crecido. Rodeada de cabras, vacas, gallinas, charatas(3), pavos y otros animales, María pasa la vida custodiando a sus amores, dándoles de comer y a la espera de su regreso a los corrales por la tarde.

Lejos de la despensa y el mercado, de la iglesia y el valle, María siempre espera la llegada de sus hijos. Abre una puerta hecha de caña, para entrar a la pieza donde guarda unas patitas de corzuela, que cuelgan de unos alambres herrumbrados. Las acaricia rozándolas por su cabellera, para después tocar su frente; rápidamente nos pide hacer lo mismo.

Sentada en una silla de las que cuelgan hilachas de cuero de vaca, María mira el recorrido del río, sin anhelar situarse del otro lado de él; pues el pueblo no es el lugar que eligió para vivir. Luego, escucha las campanas de la iglesia de Santa Cruz, que informan sobre una misa o un funeral; pero más detiene su mirada y agudiza su oído, en los silbidos del



viento que chocan sobre las laderas del cerro (...)" (Mensa-Rementeria)

María salió a mi encuentro en una siesta del cruel verano catamarqueño; no lo hacía sola, sino acompañada de su mundo.

"(...) de un lado las aguas de un río manso desatan su ira por los veranos; de otro lado, algunas cabras cobijan sus crías, mientras otros animales buscan aparearse. Una corzuela colinda por los corrales buscando la mano que un día la levantó, luego de haber caído por un barranco.

Los cueros tendidos sobre un alambre, la leche guardada en un tarro oxidado, la charata que vive cerca de los pollitos, y los patos que salen de su jaula; los quesillos y la cuajada, son parte de los diversos sucesos que comparte María en su trajín diario; el día a día con los habitantes del pueblo de Santa Cruz. El río fue un obstáculo para los que pretendían ver a María, pues para llegar a ella debían cruzarlo por un puente de acceso, muchas veces destruido por las fuertes correntadas de las aguas. Así, María y otros habitantes quedaban aislados." (Rementeria-Mensa,)

María es parte del pueblo de Santa Cruz, aunque vive alejada de él, pues vive del otro lado del río. "Lo hace, rodeada de arena, algarrobos y mistoles. Para algunos, su casa es un paraje o lugar de descanso; para otros, un lugar donde la inhospitalidad acompaña a los escasos vecinos que habitan el lugar.

Esta es la trama y el habitar de María, descripto y atrapado en las redes que guarda el investigador, en su relación a María y a la academia. Lejos de ella el investigador procuraba crear trazos en su discurso, asomando las narices en otro mundo.

El contexto que habita el investigador con su texto, no es el que interpela a María en su habitar otro. Porque, mientras el investigador procura una relación de conocimiento con María; esta acoge a su interlocutor en su mundo; como lo hacen los que habitan con ella. Son "los corrales con las vacas y los chanchos, la ausencia de las ovejas que merodean por el cerro, las gallinas que cacarean sobre los árboles, y el crujido del olaje de las aguas del río que bordea su morada." Los modos de relación que invaden a María, no son formas de un conocer objetivo, científico o académico; tampoco un modo de actuar ni ser; sino relación de acogimiento, apertura, caricia y crianza; un estar siendo y mirando; mas no observando.

María observaba al investigador, tal vez sabiendo que a su regreso, convertiría aquel paisaje inhóspito en letras. Pero el investigador no sólo asomaba sus narices, sino que dejaba entrever un ímpetu de relación, pues compartía unos mates, vertidos desde la pava de un brasero de María. Impenetrable e incomprensible a los ojos del investigador, era el mundo de María, quien miraba fijamente el brasero que calienta su pava.

"Cuando los animales quieren estar en sus brazos, ella los acaricia con la mirada, tal vez obviando la atención que diariamente les dona; pues hoy goza de nuestra compañía." (Rementeria, Mensa, 2017)

Lo recuerdos de aquella cita con María no fueron en vano, pues las sensaciones y los regocijos cunden en los recuerdos que hoy la hacen presente; lejos de la villa, el chiquero y los corrales; tal vez cerca de la academia y de un investigador alejado de su espectacularidad. Las sensaciones e intuiciones, ganaban terreno a los razonamientos y explicaciones, desde los dichos de María, frente a la profanación de teorías. Pareciera que hoy las sensaciones vertidas en ese encuentro son las mismas. Aun, puedo sentir cómo el viento tomaba un puñado de arena rozando mi cara, y la territorialidad marcada en los silencios de las palabras de María; en su lenguaje mudo y ausente. Los silencios daban batalla al logos, incomodando, descolocándome (como investigadora) del lugar calentito del que gozo en la academia.

María extendía su mano para acariciarme; sus yagas y callos eran signos de la armonía con su mundo. Su charata caminaba más acá, acercándose para jugar. María le advierte que su presencia puede asustarnos. "¡Urra, urra; cuajá, cuajá, cuajá! ¡Vaya de aquí!"; le dijo.

De tanto en tanto escucho aquellas palabras de María, que llegan como zumbidos de muerte, provocados por su presencia y vida. Pensar en María no es sólo situarme en su vida; hablar de ella, sino a la vez situarme como investigadora; advirtiendo las grietas de mi mundo con el suyo, avizoradas en la relación que provoca el mundo

de María con sus seres; mundo que apetecemos, pero que también desdeñamos; mundo que en algunos momentos nos perteneció, genuinamente; maternalmente, para luego desecharlo.

Si, María vive en su casa, colindando con el cerro y a la vera del río; entonces el espacio deja de ser un lugar de albergue, para convertirse en despliegue de situaciones que no tienen otra lógica más que vivir y compartir. Espacio y tiempo son paisajes, con una ontología relacional. Entonces cabe la pregunta ¿qué es el paisaje, y qué su perturbación? ¿El que mira, observa y piensa?; mas el que camina, ¿huele, protege y acaricia? En este último sentido, Vilca sostiene que "(...) la relación con el espacio tiene la connotación de una "perturbación" que el espacio genera en el poblador. Esta modalidad se da en términos de interpelación que el espacio instaura a modo de intencionalidad de una alteridad que se sustrae, pero que afecta. (Vilca 2009:245)

Indagar sobre el paisaje, es pretender anticipadamente, interpretarlo; en este sentido, la anticipación se gesta, al esperar una respuesta. Indagar acerca del paisaje es estar sobre él, preguntar por lo que irrumpe e interpela; buscar sentido sobre el sentido que ya posee.

Pareciera que al hablar sobre el paisaje nos topamos con contextos materiales, naturales o culturales. El paisaje nos lleva a pensarlo y repensarlo, aliándonos en una u otra situación; el paisaje nos pone en relación, con la relación de otros. Que el paisaje nos ponga en relación, dice mucho; pues el observador ejecuta su narrativa sobre una o más teorías, dibujando una

determinada relación ideológica en esa práctica. Es decir, no basta saber lo que es el paisaje, en tanto se marca una relación de conocimiento con una materialidad, sino además resulta importante situarnos desde ese contexto de relación de conocimiento. Porque la relación del que mira, con lo observado, rebasa toda objetividad; por lo tanto, no hay observadoras, sino vivientes que huelen y caminan, tocando la vida de los otros y la propia.

No hay observadores que miren el paisaje; porque María y sus seres no constituyen un cuadro pintado, con la presencia de un río, unos animales y una mujer llamada María; sino seres que con-viven entre ellos, que gestan un mundo para relacionarse entre sí y con otros. Entonces, los seres están, como las observadoras que gestan su propio mundo. El mundo de María, cuestiona el mundo del investigador, pues desconoce de prácticas académicas, poniendo en duda la relación de aquel con la ciencia universal. Pareciera que María está desentendida de la investigación y del investigador; sin embargo es parte de la inquietud que le provoca.

O tal vez la pregunta sea, en términos de lo que Alejandro Haber dice, ¿qué conocimientos locales se elaboran en mi relación con otros humanos, no humanos y sagrados?

Cristóbal Gnecco explica cómo se domestican los saberes, ya que "las disciplinas no solamente definen lo permitido sino, quizás tan importante, lo prohibido en el campo de conocimiento (Gnecco 2015:73). Por lo tanto, ¿qué hace un investigador impregnado de sentires y haceres que horrorizan a la ciencia? María expone una teoría del mundo, alejada de la

disciplina académica, estableciendo una conversación de carne y hueso, de pies y cabeza, en un aquí y ahora. "Porque ya no se rememora las huellas de un pasado que representa ficciones de realidad, al no pretender hacer aparecer la realidad en el lugar donde es representado, en un espacio limpio, neutro, enmarcado" (Gnecco, 2015: 72) Sucede que en este escrito se exponen tanto, la mugre del corral, las hilachas de los cueros, el brasero encendido, las moscas sobre la carne de animal recién faenado; como las huellas y escenas de un investigador que anuncia la muerte de su propio discurso.

María está dentro del mundo de la investigación, lo roe, apropiándose de los pensamientos del investigador, quien no pone en escena el desdibujamientos de otras teorías, más que las propias. De ella se habla, a la vez de tocarlas y enfrentarlas; huyendo, pues la investigación toma otros surcos al tocar desde un *afuera*, excediendo la ingesta de libros y narraciones, en lugares y tiempos lejanos y cercanos.

¿Dónde encontramos a María? ¿En sus palabras y silencios? ¿En un lugar, con un cobijo, o con otros? El investigador mira y siente su mundo, a la vez desnuda su relación con los seres con los seres que cobijan a María.

Habitando y con-viviendo

María va y viene, camina, sirve un mate y otro; les habla a las vacas, encerradas en un potrero, que no distan mucho de su casa. Me muestra sus chacras crecidas, el color de las zanahorias, los pimientos y las cebollas. La huerta es grande, como su corazón, que se abre para conversar y

acariciar cada planta que toca. Hay magia, degustación, tacto, caricia, olfato y cariño. Amor a todos los seres.

María camina de un lado a otro junto a las aves que la siguen; pollos, gallinas, gallo, charata y palomas; cuidando y acogiendo de ellos. En los corrales, hay vacas y caballos. El corral de las cabras está vacío, pues pastorean en el cerro. El brasero sigue encendido, los mates van y vienen. Las cabras pasan en fila; vienen solas. Le advierto a María que nadie las acompaña; y dice, "¡ellas saben por dónde deben salir, y por dónde regresar!" Intento contarlas; tal vez sean cuarenta o cincuenta. Pero María asegura que no falta ninguna, "porque nadie se queda en el camino; ellas saben cuidarse solas".

"La concepción de corral presente en estas zonas(4), no se remite únicamente al recinto que permite encerrar a la tropa para protegerla y para evitar su dispersión, sino que refiere a un modo de pensar, encerrado y consolidado en tanto unidad. El corral es junto con las pasturas, el espacio y ámbito de la hacienda; en el corral la potencialidad de reproducción o multiplicidad de la tropa se despliega, debiendo cuidarse y permanecer. La tropa, a pesar de estar constituida por animales individuales, reconocidos como tales por sus dueños, se considera en ciertos aspectos como una unidad". (Bugallo y Tomassi, 2011:212)

La relación que mantienen las cabras con el corral, la conoce bien María, aunque no es la misma relación que conserva con sus cabras; "ya que existen otras relaciones significativas entre los corrales y los espacios de las personas" (Bugallo y

Tomassi, 2011: 212) Los corrales son parte de la casa, pues no distan de los lugares por donde transita María, sino que están pegados a ellos, un poco más cercanos a la huerta; pero cercanos a María. De noche, ella vigila el corral. "Los corrales suelen estar próximos a la casa para que la pastora pueda escuchar durante la noche si ocurre algo con la tropa. En general los domicilios tienen entre uno y tres corrales" (Bugallo y Tomassi, 2011:214) María cría sus animales, los alimenta y cura; pero también los come. "Para navidá mos carniau un cabrito y lechonsito" recuerda. A la par, también alimenta y cura sus plantas, "recuerdo una vez que se mia empestau todo, no tenía ni pa come una acelga; leipasau grasa de pollo y santa solución". Los animales no sólo proveen el alimento, sino que son parte de la crianza. Tal vez por eso la charata y las gallinas; las vacas y las cabras, siguen sus pasos; "a los animales se les trata con cariño, como a las personas, tienen nombres, se les habla; en otras zonas andinas se les canta una diversidad de canciones según las épocas del calendario." (Arnold y Yapita 1998) María entiende esto, por lo que otra vez los acaricia y llama para cargarlo en sus brazos.

Ontologías relacionales

La conexión con la tierra, el corral y el chiquero; con los animales, la semilla y la cosecha, es descripto por muchos pensadores en términos de relación; lo cual conlleva otras prácticas relacionales, interactuante; relación de relaciones. Porque no existe allí propiedad privada, delimitación territorial o espacio cercado, sino ontología relacional (Blaser y Marisol de la Cadena). Entonces, hay una ontología relacional con la tierra, mientras se tiene relación con ella;

entendiendo que la tierra no es propiedad ni moneda mercantil de alguien. No hay agenciamiento ni territorio, sí territorialidad y relación de uno con otro. Todos caminan por la tierra de María. Ella lo hace junto a sus seres; pero a la vez el investigador que reivindica los modos de sentir y vivir que colige María, mas no su modo de conocer.

Una cartografía del territorio desdibujada de las escenografías que promueve la lógica capitalista de occidente; pues aquí la tierra posee un valor adquisitivo y mercantilista. En este sentido, la tierra es propiedad de alguien, y se la compra con un objetivo definido; sembrar la tierra para levantar la cosecha y exponerla a la venta y mercantilización. Es decir, que esto suceda es posible por otras lógicas o formas de apropiación barajados en una relación sujeto-objeto.

Entonces, hablamos de otros conocimientos con la tierra, formas de valorarla, criarla y acariciarla, de otro modo; no instrumentales, sino ontológicos. Huarmi Segura(5), expone en su texto

"Decía una abuela de Hornaditas: Todo tiene su tiempo... tiene su tiempo de sembrar, su tiempo de cosechar, su tiempo de nacer y de crecer... Hay que hacer descansar la tierra, ya no quiere dar, no quiere producir. Debe ser porque muchas veces despreciamos a la comida, muchas veces botamos la comida... O le hacemos sufrir de agua a las plantitas... Es que ahora no le dejamos descansar a la tierra, no la alimentamos, no le damos abono, no le pagamos como corresponde... No sé, será que ya los años están cambiados..."

Y en otra parte, situando a Eduardo Galeano dice:

¿Tiene dueño la tierra? ¿Cómo así? ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar? Si ella no nos pertenece, pues. Nosotros somos de ella. Sus hijos somos. Así siempre, siempre. Tierra viva. Como cría a los gusanos, así nos cría. Tiene huesos y sangre. Leche tiene, y nos da de mamar. Pelo tiene, pasto, paja, árboles. Ella sabe parir papas. Hace nacer casas. Gente hace nacer. Ella nos cuida y nosotros la cuidamos. Ella bebe chicha, acepta nuestro convite. Hijos suyos somos. ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar?"



Ilustración aportada por Huarmi Segura

Una tierra que se siente, pero a la vez que se pare; una relación de reciprocidad entre una y otra; siendo ese el sentido.

Paisaje y río

¿Qué significado asume el paisaje? Ello no lleva a pensar en María, en el río, en sus cabras y plantas; en lo que cobija o desprotege. El paisaje es más que eso, no es imagen, pues de ella se desprende un sentido ontológico del mundo; no es concepto, pues se agota allí mismo cuando pretendo definirlo: El paisaje es presencia en la ausencia que lo demarca. La presencia es María y su mundo; la ausencia, el mundo cultural que logra

aglomerarse en los intersticios del logos; sin tocarla, pues no llega a la casa de María. Porque su tiempo es natural, en un mundo que clama vida. Sin embargo, al investigador lo corroe el tiempo cultural, que se mide entre lo bueno y lo malo, lo natural y racional. El investigador se asombra del mundo de María, porque lo desconoce. No conoce su propio mundo natural; ha sido colocado desde sus comienzos en lo que de-marca su racionalidad. "Y si nos damos cuenta de que la lengua llamada paterna en la que todos estamos incluidos, que ordeno con su lógica nuestro pensamiento, en realidad supone necesariamente una lengua anterior (...)" (Rozitchner:2011: 13)

El investigador no habla en lengua propia, sino por la adquirida; el investigador no piensa sino aquello que el logos le posibilitó como un andamiaje seguro. Y sobre esto reza su vida y moral. La lengua (y con ella quiero decir el pensamiento) del investigador no es materna sino paterna; es decir adquirida. La génesis de su lengua y pensamiento son naturales; balbucear, oler, tocar y sentir el mundo de una manera no racional. Un éter primigenio; una magia y mística de la cual no puede dar cuenta el investigador, porque su tarea es limitada: investigar el mundo y sus seres; lo que es lo mismo, verlos como objetos y sujetos del mundo con una finalidad mercantilista.

Así es como, el investigador tiñe su mundo académico mediante la racionalidad occidental, que opera desde un primer sentido; abocando al hombre a la escolarización y al dogma; carriles necesarios para la domesticación.

Entonces, si María no entiende lo que es el paisaje, tal vez sea porque no se lo pregunta; y no lo hace porque no necesita hacerlo. Si el investigador busca rastrear las escenas del paisaje, anidándolo como concepto universal, es porque no lo posee. En uno y otro caso, el paisaje no es el mismo; porque mientras el primero el paisaje puede concebirse como natural (en términos de no racional), el segundo es cultural. Alejandro Haber dice al respecto que, "Los procesos por los cuales la naturaleza se produce como objeto de apropiación social, son los mismos por los cuales se producen los sujetos que se apropian de esa naturaleza. Sujeto y objeto se producen a un mismo tiempo y en este proceso."

Sentidos

"Interpretar el sentido o dejar de hacerlo no son las verdaderas opciones de la investigación arqueológica, sino reconocer o desconocer las relaciones en las cuales las cosas ya tienen sentido" (Haber 2011:13) De esto no se infiere distinguir una filosofía de una antropología, o una arqueología de una antropología; sino hablar de relacionalidad; la de María con su mundo, pero a la vez la que procura el investigador el suyo. Al pretender comprender una teoría relacional, objetivamos (en tanto se entiende a María como un sujeto social que vive y muere; que se aleja o acerca de la sociedad) ello explica y acota la relación de María con su mundo. Pero esta escritura no pretende comprender, ni buscar conocimientos, sino atender a la relacionalidad que tiene María, y el investigador.

¿Qué significado conlleva María en relación al paisaje? Su paisaje es local, en tanto vive y cuida a

los suyos. A la vez, esta escritura se convierte en paisaje, que acecha a la investigación, ya que pone en jaque al investigador, desarmando su escritura intelectual-artificial; exponiendo a la vez, escenas y sentimientos con otros seres: En este sentido, al investigador lo acecha María, pues lo coloca en otro lugar; desde lo cal este ya no escribe, sino que des-cribe y des-monta la arquitectura de su pensar colonizador; el que aprendió en la academia; mundo moderno, con una trama de conocimiento, convertido en hegemonía universal. El investigador sabe que conoce; tal como María sabe de su mundo. Entonces, ella deja de ser un tropo o discurso, para convertirse en relación.

El río, las cabras, la corzuela y la charata no son sólo seres naturales u objetos, que guardan distancia con un sujeto que los observa (el investigador); sino que son otros seres, que participan de otras relaciones, las que conoce el mundo que los interpela.

El río no sólo es parte de un paisaje, no es sólo naturaleza material que divide y separa; es más que eso; detrás del rio está el pueblo; aquí está María con sus seres. El río no habla del mundo que habita a María; como tampoco lo hacen los habitantes de Santa Cruz. El paisaje es la forma de comunicar un modo de habitar que se topa con una resistencia al sometimiento, comunicación y socialización. María habla, pero en otro lenguaje; su socialización es relacionalidad con otros seres (animales y vegetales, cerro y río). María no es una voz silenciada, no es alteridad, tampoco memoria civilizada. María es río, agua, semilla y corral, porque co-existen y habitan; hacen mundo.

Si María observa el río, es por la relación que guarda con él; por lo que decide no querer cruzarlo, sabiendo que detrás se esconde un mundo ajeno al suyo. Entonces, el río es frontera que divide. El río gesta territorio, es espacio territorial que divide; de un lado el pueblo de Santa Cruz que desconoce a María; de otro, María con sus seres. En fin, el espacio como territorio simbólico demarca lo que hay de un lado y de otro. De un lado, se tocan las campanas de la capilla del pueblo; más del otro lado se las escucha desoyéndolas. De un lado, los habitantes del pueblo (de Santa Cruz) hablan entre ellos; de otro, María acaricia a sus animales sabiendo qué los aqueja.

Tal vez el investigador ya no mire sólo el río, sino para intentar atravesarlo, cruzando la frontera que divide al pueblo de Santa Cruz; pero que a la vez traza las epistemes de un pueblo agenciado por la modernidad, en su relación de materialidad con las cosas. Tal vez el investigador encuentre el camino dejándose afectar por una relación que lo descoloniza epistémicamente. Con lo cual se encontraría no del otro lado del río, sino detrás de la frontera que divide, y enuncia el mundo de otro modo; así como otras relaciones. Lejos de la academia, es pisar terreno que abre otras fronteras de conocimiento; es estar al borde del conocimiento; es estar completamente dislocados.

María y el rio no son paisajes, sino ontologías; porque como lo conciben Mario Blaser y Marisol De la Cadena, "existen muchas maneras de ser, existen muchas ontologías — y no todas se articulan en torno a la dicotomía naturaleza/cultura." Entonces

llegó a hora de escribir sintiendo; mas no escribir pensando, en otras lenguas, de raigambre en el éter materno; mas no en la crianza paterna.

Notas:

- (1) R. Marcela Alejandra Rementeria. Doctora en Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Catamarca/Argentina. Centro Internacional de Investigación PIRKA-Políticas, Culturas y Artes de hacer. Proyecto "Entramados territoriales y comunidad local de seres" marceunca46@gmail.com
- (2) Hago referencia al texto "Tras las fronteras del rio. Teófilo y Mercedes", en coautoría con Cecilia Mensa; en vías de ser publicado.
- (3) Charata es un ave conocida en el noroeste argentino como faisán, pava del monte, hachalaca, o mamacu. Se caracteriza por el alboroto que hace cuando vuela. Charata deriva del quichua charchay, significado atribuido al niño bullanguero, gritón, según Alberto Vúletin.
- (4) Bugallo y Tomassi hacen referencia a la zona de Jujuy, más entiendo que a la vez puedo hacer referencia a la zona de Santa Cruz, parte de la villa conocida como El Portezuelo, en Catamarca. Argentina.
- (5) Huarmi Segura cursa la carrera de inglés. Escribió un texto realizado para la cátedra de Introducción a la Filosofía, en el año 2017, titulado "Iniciación a los Orígenes", del cual extraigo parte del mismo.

Referencias bibliográficas

ARNOLD y YAPITA.

1998. Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales. HISBOL/ ILCA, La Paz.

BUGALLO, L.

2008. Años se manejaba el cambio y ahora el billete.

Participación de poblaciones e la puna de Jujuy en ferias e intercambios entre los siglos XIX Y XX1. San Salvador de Jujuy. Volumen 14, número 2.

Bugallo y Tomassi. 2012. *Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños.*Instituto Interdisciplinario Tilcara. Revista Española de Antropología americana.

DERRIDA. J.

1997. El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen. Buenos Aires: Manantial.

GNECCO. C.y otros.

2015. *Arqueología y Decolonialidad*. Ediciones del Signo. Buenos Aires. Argentina.

GROSSO, J. L.

2011. Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la modernidad: movimientos, ritmos, cadencias. Córdoba: Estudios Sociológicos Editora, ESE – Grupo de Investigación PIRKA Políticas Culturas y Artes de Hacer.

HABER, A.

2011. *La casa, las cosas y los dioses*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Cuadernos Unju. Universidad Nacional de Jujuy. Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

MENSA-REMENTERÍA.

2017. Paisajes otros: María tras las fronteras del rio. Teófilo y Mercedes; habitar el rancho. Para revista CHUNGARA. En vías de publicación.

ROZITCHNER, L.

2011. *Materialismo ensoñado*. Ensayos. Editorial Tinta Limón.

SEGURA-SUMAJ, Huarmi.

2017. *Iniciación a los orígenes*. Texto presentado para cátedra Introducción a la Filosofía. UNCA- Facultad de Humanidades.

VILCA, Mario.

2009. Más allá del paisaje El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy.

Los pa(i)sajes de la memoria. A propósito de la música y los territorios.

Eliana Ivet Toro Carmona (1)

Por entre los pasajes y paisajes que surcan los farallones y miran de lo lejos la ciudad se arman trochas para dignificar la vida, senderos trazados con sudor y sangre, pero también con sueños y almizcles con aroma a musgo, neblina, humedad, con sonidos de nacimientos de agua, ruiseñores y lindos verdes que hacen eco por entre los cañones de este relieve de múltiples contornos.

Este pedazo de geografía ubicada en la nombrada cordillera occidental, por entre picos que nos miran desde alturas que alcanzan los 4100mts, es testigo silencioso de travesías que se pierden en el tiempo y fisuran el espacio, borrando el límite de los territorios del estado nación: Cali, Jamundí, Dagua y Buenaventura se hacen farallón por entre las aguas que bañan sus tierras, por entre las trochas que se van caminando de a poco y en distintas direcciones, uniendo en tránsito distintas piedras, picos, senderos, árboles, aves...

En nuestra cotidianidad poco percibimos la presencia de los Farallones, muchos ni siquiera sabemos de la importancia de su existencia para la regulación de los ecosistemas y biodiversidad de este valle húmedo y tropical, tampoco conocemos de las geografías subterráneas y de la topografía difusa que nos hace cuerpos preñados de selva, montaña, mar y río.



Farallones de Cali, Las Lagunas. Foto de Jesús Antonio Mosquera Rada

Nuestra relación con el farallón solo se hace evidente cuando armamos el paseo de olla, la salida familiar de domingo para chapucear por entre las tibias aguas del Río Pance o del Río Jamundí. Algunos otros hacen de la visita a sus aguas un ritual para comunicarse con el mundo no humano y con ello poder renovar su propia humanidad. Nuestra conciencia del espacio opera en otra sintonía, en un registro que se instala entre la contemplación, el entretenimiento y el aprovechamiento de su entorno.

Los farallones guardan las memorias de nuestros sueños y pesadillas, son testigos silentes (muchas veces), otras no tanto, de muchas rebeldías (como rebeldes son las lagunas que se yerguen en medio de los picos o los caminantes enfierrados que con sueños de justicia caminaron por estos estrepitosos abismos), saben de nuestras incapacidades para tramitar los conflictos, para reconocernos en la diferencia, para entender la alteridad del mundo y construir relaciones no cosificadas con la natura.

Sin embargo hay resquicios, a manera de trochas que dignifican la vida, pequeños atisbos de esperanza que se tejen por entre los esfuerzos de hombres y mujeres que hablan con la montaña, escuchan sus vientos, siembran la tierra, cuidan las aguas y sus bosques, crían la vida... poniéndole el cuerpo a las dificultades materiales que llegan con la presencia de la ciudad, con el muro que contiene y domestica la existencia de lo natural. Se trata de tácticas, Diría Michel De Certeau, que se remontan más lejos, a inteligencias inmemoriales con los ardides y las simulaciones de las plantas o los peces (2000: L), resistiendo al lugar de la imposición y domesticación.



Farallones de Cali, y en uno de los miradores a Cali...rocas y vestigios de caminatas (2). Foto de Jesús Antonio Mosquera Rada

En ellos se escribe nuestra historia, por entre los parajes, caminos, trochas, árboles y piedras hay un vestigio de nuestro transitar. Están y habitan allí antes de nuestra propia existencia (200 millones de años datan las aproximaciones al origen de esta formación rocosa)... En las pieles de este cuerpo amorfo hecho monte, neblina,

agua, helechos, piedras, hay marcas... se leen y sienten los hedores de nuestra intervención, nuestra megalomanía humana que se escribe a manera de tala, erosión, sequía, ruido, muerte...



Foto: Nelson Adrian Franco Díaz

¿Dónde está la memoria? ¿en qué lugares quedan escritos nuestros recuerdos? ¿Qué espectros asechan en los pa(i)sajes de los farallones que son memoria de nuestro habitar? ¿Qué memorias de estos pa(i)sajes están escritos en nuestros cuerpos?

Son preguntas que se hacen deriva(s), sensación(es), sentimiento(s), pensamiento(s), y que de algún modo se traducen en experiencia, en modos de subjetivar el mundo. En dicha relación está presente la poiesis de la vida, la multiplicidad de cuerpos que nos habitan y que hacen sentido en la manera en que percibimos el mundo (3).

Esta percepción tiene horizontes culturales anclados al territorio, escrituras del territorio en nuestros cuerpos y cuerpos escritos en el territorio. Es una relación que rompe las fronteras

de la racionalidad, que supone que la memoria no es tan sólo el recuerdo, los testimonios soterrados que vuelven al presente, la historia que nos narran o el relato del vencedor diría Walter Benjamín...

La memoria tal vez sea una pregunta por nuestro estar en el mundo, un interrogante por las maneras en construimos y damos sentido a nuestra vida, constante y abierta, que golpea como gota de agua en la misma piedra una y otra vez... una incertidumbre que excede nuestra propia razón, diría José Luis Grosso y que opera con otros lenguajes, porque tal vez la lógica lingüística le impide dar cuenta de una experiencia y de un cuerpo que es palimpsesto, travesía en medio de la sujeción y la colonización que niega las mutilaciones de nuestra propia existencia.



Foto Nelson Adrian Franco Díaz

Se trata entonces de una falta que en tanto ausencia es espectro, huella de una historicidad que nos hermana, que nos vuelve territorio, que se encarna en nuestro cuerpo y en nuestras propias escrituras.

Memorias que viajan con los cantos de los pájaros, con el fluir del río y sus sonidos acariciando las piedras, con la neblina que oscurece nuestra vista para regalarnos el sentido del ver a través del tacto, del olfato y de la escucha, una invitación a sentir y escuchar nuestro cuerpo despojado de las cosas que nos extravían en el mundo.



Foto Nelson Adrian Franco Díaz

La memoria del territorio está en las escrituras que portamos en nuestro cuerpo, en nuestro amor por el terruño, en la añoranza que nos hace volver aunque la distancia nos aleje del barro del que estamos hechos, en la resistencia de familias y generaciones que han sido testigos de los dolores que guarda esta geografía pero también de sus esperanzas y por tanto las acunan...

Y son precisamente estas esperanzas las que transitan por los farallones, a pesar de la tala, a pesar del saqueo en la parte alta de la cuenca, a pesar de las muchedumbres que desbordadamente ingresan a la zona de parque sin asumir la responsabilidad del cuidado, a pesar de voce nos dir(í)a chico buarque

https://www.youtube.com/watch?v=tjhiGRvvl



Foto Nelson Adrian Franco Díaz

Esperanzas y modos de vida vueltos canto, ritmo, movimiento, niños, "Jugarreta". Lenguajes que rinden homenaje a la presencia de los farallones, al cuidado y protección que nos regalan sus picos protectores. Experiencia lúdica, festiva y sonora que acompasa los ecos que martillean con el correr del agua, el cantar de los pájaros y el sonido de los grillos, haciéndose armonía con el lugar.

A través de la jugarreta (4) se fortalecen los vínculos entre familias, vecinos, amigos... Con los niños que rasgan el tiple, tocan la tambora o que cantan las tonadas de los pájaros o el eco del agua que fluye por el río se reinventan y fortalecen los sentidos de habitar y morar el territorio, las querencias (5), las búsquedas de quiénes llegaron a este corredor verde para conectarse con la tierra y el entorno natural que maravilla a propios y extraños.

De igual manera la música que se hace tonada y canto por entre el farallón y los niños, nos recuerda timbres, estilos y acentos que viajan por distintos territorios: bambucos, huapangos, joropos, cumbias, trazan otros mapas de este sur, sur, permitiendo acercarnos, juntarnos, resistir y tejer nuestra humanidad de otra manera.

¡Larga vida a la Jugarreta en los farallones de Cali! Porque en ella hay memoria de nuestra interculturalidad, sueños de otros mundos posibles y sobre todo amor por la montaña y sus aguas.

Notas:

- (1) Profesional en Recreación, Especialista en Teorías, Métodos y Técnicas en Investigación Social de la Universidad del Valle, Doctoranda en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Integrante Centro Internacional de Investigación PIRKA. Miembro de la Red Internacional Corpus.
- (2) Esta foto compartida en esta publicación tiene múltiples lecturas y sentidos en nuestro contexto. Quisiera compartir una parte del epígrafe que escribió quien la tomo: "En 1988 llegué por primera vez a lo más alto de los Farallones de Cali, y según relatos, tres años antes, caminantes fieros y enmontados habían cruzado estos solitarios, recios y abismantes parajes. De su paso algunos vestigios: unas flechas rojas que daban claras indicaciones para no disvariar de la ruta base. En 1990 volví a andareguear por estos parajes, y entre la Ondonada -primer lugar donde emergen los picos de rocas ("La nariz de Neruda", "Machu Pichu", entre otros)- y la "Silla del caballo", pasando por la "Laguna seca",

llegué por primera vez a un recodo de los filos Farallones, desde donde se divisa el Valle del río Cauca, Cali y todos sus alrededores, y allí en una roca decía y dice: VERA 06 22 1985"

(3) "Todos los sentidos, incluido la vista, pueden considerarse como extensiones del sentido del tacto, como especializaciones de la piel. Definen la interacción entre la piel y el entorno; entre la interioridad opaca del cuerpo y la exterioridad del mundo (...) Incluso el ojo toca; la mirada implica un tacto inconsciente, una mímesis y una identificación corporal (...) La visión revela lo que el tacto ya conoce. Podríamos pensar en el sentido del tacto como en el inconsciente de la vista. Nuestros ojos acarician superficies, contornos y bordes lejanos y la sensación táctil inconsciente determina lo agradable o desagradable de la experiencia." (Pallasmaa, 2006: 53)

- (4) La jugarreta es un espacio musical abierto, en el que participan niños, niñas y jóvenes del corregimiento Pance, vereda el Pato, quiénes se encuentran a partir del canto colectivo y el acercamiento al cancionero infantil y popular tradicional colombiano. El docente y habitante de la comunidad que lidera la iniciativa es el tiplista Jesús Antonio Mosquera Rada quien viene estimulando y desarrollando diversas actividades que van desde prácticas musicales como el cantar, acercarse a la lecto-escritura o solfeo, como también a instrumentos como el cuatro, la guitarra, el tiple, piano y percusión, pasando por danzar, pintar, componer
- (5) Esta pieza de Simón Díaz es reinterpretada por las dulces voces de las niñas que forman parte del grupo, pregonando que "Si mi querencia es el monte y mi fuerza el cimarrón

como no quieres que cante como quieres que cante como canta un corazón. Si mi querencia es el monte y la flor de araguaney, como no quieras que tenga, como no quieres que tenga tantas ganas de volver".

Referencias bibliográficas

CERTEAU Michel de.

2000. La Invención de lo Cotidiano. Artes de Hacer. Vol 1. México: Universidad Iberoamericana.

GROSSO José Luis.

2011. Notas de clase: Seminario Semiopraxis. Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de

PALLASMAA Juhani.

Catamarca.

2006. Los ojos de la piel: La arquitectura y los sentidos. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Página 28. Volumen 10. Diciembre de 2017

Nuestro Manuel Sierra ha entrado en la tierra

SEPARATA LITERARIA

- Perfil de Manuel José Sierra Rueda (relato de su transitar). Luz Stella Gil
- Canto del espantapájaros en la noche del año viejo. Manuel José Sierra Rueda (1948-2017)
- Puñadito de caminos. José Luis Grosso

Director teatral, dramaturgo, poeta y maestro de Domus Teatro, agrupación escénica y sala de teatro de la ciudad de Cali. Fue fundador y codirector de las revistas Barquito de Papel y Memorias de Teatro. Docente de teatro durante más de 30 años, en la Universidad del Quindío y, posteriormente, en el Instituto Popular de Cultura de Cali. Fundador del Festival de Teatro de Cali que se realizó entre 2002 y el 2011. Dirigió más de cincuenta puestas en escena. Autor del libro de obras teatrales y relatos En los estrados de Dios. Y autor de una extensa producción de relatos, poesía y obras teatrales aún inéditas, pero algunas llevadas a escena con su agrupación escénica, como: La memoria del viento, Vitralia, El candil del candelero, Canto del espantapájaros en la noche del Año Viejo, Partituras del deseo y Lucila Flores, entre otras; así como de las adaptaciones teatrales: Basta de Samuel Beckett; La mujer amaestrada de Juan José Arreola; Murmullos -versión libre de la obra de Juan Rulfo-; Las mujeres de Troya -adaptación de 'Las Troyanas' de Eurípides-; La cándida Eréndira y su abuela desalmada y Blacamán el bueno, vendedor de milagros de Gabriel García Márquez; y Cuentos de amor de Antón Chéjov, entre otras.

En el momento de su muerte, se encontraba protagonizando la película Un tal Alonso Quijano dirigida por Libia Stella Gómez, quien con la noticia de su muerte comenta: "Desde que inicié la escritura de Un tal Alonso Quijano tenía a Manolo en la cabeza para ese personaje. Muchos años pasaron hasta que logré concretar la utopía de filmar El sueño de un quijote bogotano. Por las condiciones de este proyecto, quiso el destino que no pudiéramos rodar toda la película de un solo tajo. En este momento, cuando estamos en preproducción de la tercera fase de rodaje recibimos una cachetada de realidad con la noticia de su muerte. Todos los chicos que trabajan conmigo, que conocieron a Manolo y que tuvieron que tratar con él en la filmación, podrán recordar que la película le ayudó a aferrarse a la vida, ese es el

mejor recuerdo que nos deja. Por fortuna, y como homenaje a él, seguiremos y sacaremos adelante la película, su personaje del Quijote logrará mantenerlo vivo para todos los que lo queremos y lo querremos siempre".

El papel del Quijote que se encontraba protagonizando Manuel, resume su vida, dice Jairo Urrea, amigo y escritor, y agrega: "Esta alegoría y su segundo apellido son dos coincidencias que lo atan e inevitablemente lo relacionan con otro dramaturgo, el español Lope de Rueda ambos trashumantes: el primero en una carreta recorriendo plazas y barrios de Sevilla; el segundo con tulas y maletos acaballando los pueblos del Eje Cafetero.

Ambos fueron faros: Lope Rueda, pionero del género tragicómico español del cual bebieron todos, incluso Cervantes que a los dieciocho años vio por primera vez su teatrín marcando su propio estilo de escritor de comedias, farsas y entremeses; y Manuel Sierra Rueda, con la generosidad de sus manos incentivó a que brotaran semillas renovadas que se sembraron en innovadores tablados como Casa Grande, Falcada y otros más efímeros. Hoy el teatro en el Quindío ha proliferado y madurado gracias a quijotes como Manuel José Sierra Rueda que catalizó los ímpetus de una juventud que buscaba trascender los linderos de la comarca".

Canto del espantapájaros en la noche de Año Viejo (Manuel José Sierra)

Juro que si la hoguera se viste de candela y luce bien, yo he de vestir con fuego mi pellejo y a mucha honra arder también. Juro que el color de mi rostro es el verdadero color del corazón, que si mis ojos ya parecen un par de carbones encendidos y mis palabras arden en la punta de la lengua como trago de aguardiente, no más se debe a las calenturas del pensamiento que se van subiendo a la cabeza y a poco terminarán por afiebrar del todo el cuerpo. Imaginen qué podré pensar ahora, cuando el calor de la fiesta acabe con mis canas y mis quejas, cuando me vuelva chicharrón entre las llamas de la hoguera y todos se mueran de la risa viendo que yo escupo rojo por la boca; qué podré pensar entonces, señores y señoras, qué otra cosa que encontrarme cara a cara a cada uno de ustedes.

En creciente se siembra, en menguante se poda, hay lunas de la siembra y de la poda, y cuando la luna llega llena, llena está la tierra..., ¡buen fruto le salga y buen fruto se le coja! Y qué se siembra, hermanos, qué se siembra poniéndole el pellejo al sol y haciendo de tripas corazón; hermanos, uno mismo se ha sembrado, que el calor de la tierra es el mismísimo calor del corazón, y el color de mis arterias, venas, cicatrices rojas, rojo caliente como la sangre de todos los aquí presentes Ropas de espantajo me pusieron y escapulario al cuello, arma de fuego y botella de aguardiente entre las manos, y así he vivido a noche y día, sembrado en la tierra y sin poder cosechar los frutos del sembrado, espantando de por vida los pájaros del sueño. Ahora yo pregunto y respondo en mi pregunta; ¡quién de entre ustedes sembró una cruz entre la tierra!, ¡quién colgó este cuerpo en los brazos de la cruz!, ¡quién disfrazó sus intenciones vistiéndome de harapos!

Un año tengo, señores y señoras, un año apenas, y no soy un niño, yo no soy un viejo, adentro, dentro de estas manos, pies y piernas, pájaro que canta, adentro, dentro de las venas grita un hijo de la tierra: ¡escúchenlo si quieren y entiéndanlo si pueden!

Si las vistas aparecen ojerosas y el cansancio anida en cada uno de los poros y cargas enredada entre los huesos la serpiente que te muerde y el aire que respiras sangua y cuando te coge la risa tu carcajada se convierte en tos de tísico..., atiende el canto del pájaro que canta desde lejos y se escucha desde cerca: restriégate los ojos por tres veces, bosteza y vuelve y bosteza y bosteza por tres veces más, despierta luego y escucha que te sale desde adentro el canto del pájaro que grita en tus orejas ¡despierta espantapájaros!

Despierto en este instante del último bostezo, pongo el dedo del entendimiento encima de la mollera, decido y al fin me rasco y rasgo los piojos del cerebro, paro a lado y lado las orejas, yo mismo lanzo un grito de aguardiente que atraviesa mi cabeza, y aunque la tos me mate...; en este resto de la vida yo me muero de la risa!

Ojos de gato, ojos de puma, tigre y murciélago y búho a la vez, vengan y vean: que si estoy yo viendo bien, mirando desde el suelo los pájaros del cielo, poniendo el dedo del corazón encima del pensamiento, metiendo cada uno su grito de aguardiente y abriendo en par las orejas como cuevas, aunque lo parta un rayo o se condene al fuego eterno..., juno ha de escuchar por una vez al menos los pájaros del sueño!



Tomo, aprieto y remuevo entre mis manos un puñado de tierra, talismán y santo y seña para sembrar de calendarios la palma de las manos y leer entre sus líneas las palabras del azar. Puñadito de caminos: leo y veo palmo a palmo los soles y las caras de la luna como augurios: un dedo es una cara, otro dedo es otro sol, y así de palmo en palmo atrapo el infinito en mi calendario digital.

Llevo cuentas en las manos y puedo en ellas conjugar los rostros que se fueron, los rastros del presente y los días que vendrán: hoy la cuenta se termina, pongo pies sobre la tierra y paso a paso con los días, recorriendo los caminos, abro cuentas al andar.

¡Puñadito de caminos! En las líneas de la tierra abro surcos con mi huella; yendo hacia el futuro, leyendo en el pasado, viniendo y yendo, en uno u otro sentido el hombre puede caminar.

Venimos, llegamos, vamos, caminando, caminamos, caminando caminos de colores: desde la montaña en que uno nace hasta la montaña a donde va, van caminos de colores, caminos por andar.

Antes no había caminos sino ríos como rastra de culebra, ahora, hoy, hay, veo y van ríos y caminos en la tierra que la culebra sembrando va: hoy me hallo en esta senda, en esta seña de colores, mañana otros, muchos otros, sembrarán su propio rastro formando en fila india la culebra de la vida.

Venimos, llegamos, vamos gritando y sembrando a gritos palabras de colores: desde la montaña en que uno grita, hasta la montaña lejana donde el grito estalla, entre pena y peña nace un eco de colores: culebra, camino, senda y seña: ¡de siete colores esta seña!



(Uno) el color de la tierra, (dos) tus manos que se siembran en la tierra, (tres) lunas y soles que pasan mientras siembras, (cuatro) el fruto de la siembra que es un hijo de la tierra, (cinco) estas manos nuestras que hoy recogen la cosecha, (seis) estas mismas manos son el fruto que ellas siembran, (siete) estas mismas manos que hoy derraman la sangre del hijo de la tierra. Uva, cereza, agua, limón y sol..., sol y naranja y sangre: ¡de siete colores esta herida!

¡Ábrete verde! Golpeo a la montaña buscando esperanza. Verde..., ábrete. Las hojas de yerba saludan mis manos. Ábreme verde.

Golpeo a tus puertas buscando esperanza: reciben mis manos, tus manos de yerba. Ábreme... Yo siento mi cuerpo entrar en la tierra: tus manos tan frías sembrando mi cuerpo. ¡Abre! Arrullan tus manos, mi cuerpo entre tierra. Buscaba esperanza, florezco en tu vientre. ¡Ábrete verde!

Ahora digo azul por decir agua y porque tengo sed, ahora sueño en una nube y soy un pájaro de fuego, y digo rojo porque me hierve la sangre y tengo ganas de gritar; un año tengo, señores y señoras, un año apenas, y no soy un niño, yo no soy un viejo, soy un ser de corta y larga vida, he gastado el calendario



entre orquídeas que se pudren en el aire y amapolas que se queman en la tierra, en mi almanaque de recuerdos soy un pobre mamarracho prisionero del cercado, y no me pregunten por lo que no he sembrado, que para olvidar su condición de hombre y ganar sin cargos de conciencia el pan de cada día, uno termina por volverse títere, alma en pena, bandera o policía, Judas, Cristo de espaldas, matachín y rana platanera: miserable y triste espantapájaros arrimado de mala gana a las espinas de un rosal sin flor.

Pál Viejo

Si tus ojos son carbones apagados, ventanas encandiladas que miran al sol pero que no ven nada, si alguna creencia, una ley o una costumbre te declara prisionero, y al lado tuyo hay mil hombres encerrados en un rancho que se quema, y los pájaros de la muerte forman trinchera adentro de tu cuerpo, y tus propias hijas anidan con ellos, ya por conveniencia, ya por aburrimiento u obligación, y los hijos de tus hijos son pájaros sin alas, y así te mata el incendio del alma pero tú no has visto, tú no sientes, tu no piensas, tú no sabes nada... Si te ponen el cuchillo en la garganta y la sangre te atraganta de silencios y no salen las palabras, escucha el canto del pájaro que canta desde lejos y se escucha desde cerca... Señores y señoras, ¡escúchenlo si pueden y entiéndanlo si quieren!

Vuelvo y pregunto y respondo en mi pregunta: ¡quién no sabe de los sueños y del canto de las aves!, ¡quién ante la muerte no quisiera convertir su pensamiento en llamarada! Muñeco sin vida propia, estatua y estatura del egoísmo, banderola de la fealdad, aviva en un arco iris de fuego tu esqueleto de leña seca, métele candela al polvorín de los sueños, préndele una vela al diablo por el descanso eterno de las almas del sembrado, pregunta si la cascabel se mata por la cabeza o se mata por la cola, que si te han puesto el cuchillo en la garganta, gritas fuerte, gritas fuego, y que así brillen el cuchillo, la sangre y la palabra que tú callas. ¡Canta espantapájaros!

Soy el pájaro que se escucha desde lejos y canta desde adentro, un chillido de murciélago acuchillado en el corazón del hombre, y aunque al fin de cuentas me hayan arrancado de mi puesto en el sembrado, aunque mis ropas y mi piel se estén quemando porque soy matacho de su hoguera de festejos, ahora, antes que mi tos de tísico los mate de la risa, juro que he de seguir vivo, señores y señoras, juro que volveremos a encontrarnos en alguna vuelta del camino, pues mi mal real es que escupo rojo en la saliva..., pero es que adentro yo me quemo y siento que soy el mismo diablo que siente que está triste y escupe lenguas de candela porque muere el Año Viejo.



He sentido el desgarrón a un costado del abrazo al saber de la muerte de mi querido Manuel, muy cercano a nuestro grupo PIRKA en Cali.

Nuestro Manuel estuvo siempre muy cerca de nuestras sensibilidades y pensamientos. "Nuestro" sin propiedad alguna. Recuerdo cuando nos conocimos en 1992, con ocasión de un curso en la Universidad del Valle. Allí encontré a Dacir, mi compañera de toda la vida. Manuel y Dacir tomaban el seminario, yo era el inusitado profesor: "Tiempo, mito, historia" era el nombre de ese curso, electivo. Desde entonces compartimos con Manuel miradas, lecturas, gustos y obras, nuestro inmenso afecto por Rulfo y su parquedad barroca. Varias veces pasamos buenos ratos en Domus Teatro. En varias ocasiones, en actividades de nuestro grupo de investigación PIRKA, desde su creación en diciembre de 2008. Presentamos en la sala de teatro varios libros, en medio de palabras, expresiones dramáticas, música y amigos. Domus Teatro fue siempre nuestra casa en Cali. Allí se hace teatro porque la escena, la sala y la casa están abiertas a todas las artes del camino.

Se fue al otro lado de las cosas el 24 de noviembre, día de mi cumpleaños, cuando pisó en falso.

Nosotros... que andamos bamboleándonos en este mundo y que cualquier día, en cualquier momento, caemos... Pero ese día no es para mí cualquier día y te recibo, Manuel, en el abrazo. Mueres, nazco una vez más. Muero y naces. Espantapájaros chamuscado, sigue tu camino, amigo, en el sueño de la materia. Nunca entendí por qué me llamabas "maestro".

Siempre me causa una sensación de extrañeza cuando algunos me llaman así, pero en tu caso, particularmente, siempre me pareció una expresión desmesurada, una desproporción de tu corazón sereno que circulaba sangre en sentido inverso y que ahora se revuelve y resuelve en el ciclón cósmico. Tu rostro, tus manos, tu voz, tu corazón: brizna nunca insignificante pero partícipe dionisíaca de lo que nos envuelve. Sé que me aguardas... Siempre, no obstante, recibí aquel "maestro" con inmenso cariño, como un niño ante el amor inexplicable que lo acoge y lo anima, porque sé que habla no tanto de mí sino de ti, de tu humildad sabia, de tu siempre franca disposición a aprender.

Leo y releo tu Canto del Espantapájaros en la noche de año viejo. Se me revuelve la sangre al leerlo, escucho tu voz grave y dulce en la melodía de las frases... Luz Stella Gil, de Domus Teatro, me escribe en un mensaje el pasado 10 de enero:

"Aciertas muy bien en identificar al espantapájaros con Manuel. Él mismo solía interpretarlo al Espantapájaros en el escenario de Domus cada diciembre, incluyendo la noche del 31, en la que solía ser acompañado por unos pocos amigos cómplices y solitarios, era su ritual de despedida del año."

Esta vez, espantapájaros cantor, te adelantaste, y se te fue la mano en el fuego. Todo Domus se ha quemado, porque es la dimensión y el abismo en picada de la quema y la caída del Espantapájaros. Y en las cenizas que nos dejas en escena, nuevos cuerpos deambulan del oscuro a la luz y de la luz a lo oscuro.

Estas pequeñas historias, estos pasos cruzados, estas líneas y las tuyas, tus idas y venidas en la escena, el curso que nos ha encontrado, las veces de mi visita a Domus: todo lo alcanzo a leer en la palma de mi mano. Tiempo, mito, historia... y nosotros allí... apenas un "puñadito de caminos".

Epístolas. Sobre Genocidio

Gladys Loys Malena Silveyra(1)

Escuchar, hablando
estrictamente, consiste en
detectar un punto de ruptura
heterogénea en un campo
ideológico determinado y al
mismo tiempo necesario para
que ese campo logre su
clausura, su forma acabada(2).

Presentación

Este artículo se compone a dos manos, en el cruce por la común inquietud que nos provoca a nosotras, entre todos aquellos, de entre los muchos que de forma consiente buscamos entender la atroz experiencia (in) humana del genocidio(3), y lidiar con su violencia, lo venimos haciendo coincidentemente con actividades por la memoria(4), una de ellas, el testimonio(5).

Un suceso de violencia (6) abrió el intercambio.

La respuesta, reflexiva, llega sobre un interrogante que sube y baja desde las entrañas. La escritura cierra el punto que, en ocasión del acto de violencia, (la genocida), se abrió perforando la creencia, desmadejando la expectativa, calando la ilusoria vigencia de un mundo ilusionado, custodio de lo esperable. ¿Por qué sucede?, repetía la pregunta.



El género epistolar en la respuesta

Esta carta, como toda carta, reúne en principio dos personas, ante un mismo caso, ficcional o real el suceso que motiva el intercambio, un hecho de violencia (genocida), lo cierto es que una de ellas la escribe, y la destinataria reescribe su comprensión en la solidaridad que recibe desde el contenido de la carta.

Dejamos el lugar para al tercero, el que lee, aquellos que leyendo decidirán ponerle al remitente y destinatario los nombres de los miles de atropellados, conocidos, por la violencia del Estado. Los intercambios, sus argumentos, los sentimientos, en cambio, los que aquí se expresan, son genuinos, les pertenecen a ambas.

Se las podría denominar: "búsquedas en sí mismas", las que se reiteran, cuando el interrogante vuelve sobre ¿lo mismo?, ¿Las solidaridades, gesto humano ante la violencia (in)humana, van necesariamente juntas? los retornos a lugares frecuentados, lugares a los que antes ya se ha llegado. Sin embargo, la búsqueda y lo buscado tienen otra forma, la violencia, que ya estaba, se ha actualizado. Algo se ha dejado para su próxima aparición y algo ha quedado

oculto a nuestros ojos. Poderlo ver, es ver qué condicionaba su legibilidad hasta ahora y entender qué hace irrumpir lo que estaba estando. Todo se ilumina tomando forma, cuando uno está preparado para enfrentarlo. Para establecer que la solidaridad no es más que un gesto condicionado.

La violencia i(nte)rrumpe

Hoy escuchaba a Roque, de lejos llegaban sus comentarios de voz alta, su tintineo se abría paso desde el otro lado de la calle. Esta vez le reclamaba a una chica su ausencia, el tiempo que no la veía... Desde siempre tiene un saludo de cortesía para el transeúnte, mientras lava los coches en plena calle, escudriña. Ni la lluvia, ni la helada, ni los 50 grados a la sombra santiagueños lo dejan a la intemperie. Siempre está cubierto con su sonrisa, la que nos regala con la misma dedicación que le reconozco, a todos por igual y sin pedir a cambio. Lo que necesites saber de ese espacio vecinal, lo obtienes. Qué sucede en esas cuadras que componen el antiguo paseo de la ciudad, él lo sabe. Hora, día y autor. Nos cuida, nos previene. Tiene la solidaridad de su clase. Los que no teniendo nada, hacen de la nada todo: "ya ha salido juan con su camioneta", "hoy es viernes abre más tarde".

Me da nostalgia, extraño su voz pidiéndome: "Doñita nos calienta agua pal mate? "¡Hoy es sábado! ¿Va a pagar la coca? Después del suceso en mi casa, no se acerca, todo es del otro lado de la calle. Como otros, este también es un hilito de la red que se ha soltado. Solo que algunos, esmeradamente lo desataron, desaparecieron 40 años en un solo acto.

Este no, sí me ve, no más que me mira desde lejos. ¿Se rompió el patrón de relaciones? (Lemkin) o sólo parte de la red de una matriz con diversos tipos de hilos que la tejen diferente? Esto ya pasó, ¿o lo creímos pasado? en el 82 y subsiguientes hasta los 2000 incluidos, he visto miradas huidizas, recelosas, temerosas. Cuerpos escurridizos que huyen a la otra acera. Actualizado al 2017 toma la forma que toma, un prevenirse DE antemano. Casi siempre, provenía de otro lado, fueron los otros. Un Otro difuso, impreciso, en él cabían todos los que no éramos "nosotros". Nosotros, los que habíamos pasado por ver, saber y sentir lo que era el genocidio, los que como dice la carta…"

Página 41. Volumen 10. Diciembre de 2017

"...Aprendí de Daniel Feierstein, que una de las potencialidades de pensar el proceso vivido entre 1974-1983 en nuestro país como la fase de aniquilamiento de un proceso genocida, en contraposición con pensarlo como lesa humanidad desde lo jurídico, o como terrorismo de Estado o "dos demonios" desde una mirada histórico- social; es que nos pone frente a la posibilidad de comprender el aniquilamiento como parte de un proceso que no comienza y no termina con el momento del aniquilamiento, y que tenía como su principal objetivo la destrucción, no de los cuerpos, sino de la identidad de nuestro pueblo en un momento determinado. Lemkin decía que el genocidio buscaba la destrucción del patrón identitario del grupo oprimido y la imposición del patrón identitario del grupo opresor. Más claro, imposible."

Dice ella, y leo yo, cuando recibo su carta, siguiendo la letra que me acompañó a encontrar lo que andaba buscando.

El cómo se logra ese proceso de ruptura de la identidad, lo sabemos las dos: el terror. El terror que provoca el sistema

concentracionario sobre el conjunto de la sociedad, no sólo sobre aquellos que transitaron por los campos de concentración. El terror que provoca saber que en esa escuela que ahora tiene las ventanas tapiadas, en ese garaje, en esa comisaría, en ese galpón, entran y salen coches de noche, se escuchan gritos, música fuerte...

El terror de saber que algo pasa, pero no saber exactamente qué es lo que pasa. El terror de poder ser uno de los que esté adentro en cualquier momento

El pasado pasado. El pasado presente.

Ese terror nos paraliza, y por sobre todas las cosas, nos atomiza, nos divide, nos encierra en nosotros mismos.

Nos retrae para sentirnos a salvo de correr también esa suerte, de ser los próximos en la lista. Nos retrae y nos convencemos de que a nosotros no nos va a tocar, porque no somos ese Otro que construyeron como enemigo: no somos ese "negro", ese "indio", ese "puto/torta" ese "extranjero que nos roba el trabajo", ese "subversivo". Nos invita a la adaptación, a portarnos bien, a intentar ser como el opresor quiere que seamos, porque de alguna manera, esa podría ser la forma de salvar la propia vida

No es todo, me digo y sigo buscando en su carta, también en mi memoria, en los párrafos tomados de la conversación que precedió a la carta. La carta reafirma la conversación iniciada sobre el sentido de testimoniar, en esta oportunidad, la violencia. Quiero creer que cuando uno busca saber, ni lo hace solo ni sólo para uno.

Ella, la que escribe la carta, de ojos movedizos, que auscultan, que se toma el tiempo necesario antes de pasar a otro aspecto, completa su cara luminosa, más brillante cuando se ríe. Ya la tenía vista, pero ella creyó que no me guarde nada de la conversación anterior, del año pasado, cuando tuvimos el primer encuentro.

Página 42. Volumen 10. Diciembre de 2017

En esta ocasión, un año después, le habíamos dado vuelta al año. Nuestro primer contacto ocurrió en una pausa de trabajo, trajinaba yo con los mismos dolores de hoy, pero más vívidos, así es que se absorbía todo directo al corazón. Equilibrio de tazas, sonrisas, y frases cortas por arriba de la mesa de café. Mezclan y se cruzan temas, no menos hondos por dosificarlos de a párrafos incompletos y superpuestos, encontrados por coincidencias o dispares en puntos de vista, pero a no dudarlo tiraban del mismo hilo, tejíamos en la misma preocupación los colores de la memoria, la verdad y la justicia.

Del golpe, metáfora para cualquier tipo de violencia que trata de derribarte, siempre sales con otros.

¿Qué dice la carta?, diferencia la violencia concentracionaria de la que la precede y la continua.

..." Un golpe es un golpe. Dice su carta No hay forma de no percibirlo. Se siente en la piel, en el cuerpo. La anticipación de ese golpe también es concreta. Se lo ve venir. Se escucha al compañero en la sala de tortura, o en la cucha que está al lado, y se "sabe" que después vienen por uno. Se es absolutamente consciente de esa posibilidad cierta de ser el próximo. Eso también produce terror, produce contradicción. El querido Cachito Fukman (al que extraño cada día más), contaba que cuando estaban en capuchita, en la ESMA, había una guardia que los fajaba mal. Y que él iba escuchando como arrancaban pegándole al de una punta e iban pasando uno por uno en la fila de las

colchonetas. Contaba Cachito, la tremenda contradicción de querer que dejaran de pegarle al compañero que tenía al lado, y al mismo tiempo de desear que ese momento no terminara porque él era el próximo. Ese sentimiento, ese intento de arrasamiento subjetivo, es brutal. Pero es tan brutal que podemos verlo, tocarlo, pensarlo, ponerlo en palabras como decías vos....."

Arrasamiento subjetivo, brutal, dice ella; pero no es individual agrego yo, aquí, cuando sobre escribo, su carta. Los hilos del tejido de la red social se tejieron entre todos. Están afuera en todos, están adentro en uno, sostienen la caída. Quisiéramos saber y perseguimos el propósito de conocer de antemano en un intento humano por controlar, cuáles hilos se soltarán, de qué manera lo harán, pero no hay anticipación posible, por eso es arrasamiento. Por eso también la esperanza es un sentimiento tan maravilloso, el de esperar sin tener garantía de cumplimiento, se espera, se pone un presente en cada hilo tejido, creyendo que todos se tensaran para no dejar vacíos.

El terror (...) se esparcía en el conjunto de la sociedad.

Podríamos pensar por ahí, que entonces ese proceso que explicaban tan bien Levi y Bettelheim, o Calveiro para el caso, al que denominaban "simulación" y que no era más que un modo de adaptación frente al terror, podría tener una analogía en el conjunto de la sociedad. Por supuesto que esta analogía no quiere decir que "pasara lo mismo" dentro y fuera, y que los modos de adaptación fueran los mismos para adentro que para afuera. (...) El afuera está más diluido, es menos brutal, menos absoluto, tiene muchos más matices que el estar adentro. Pero al mismo tiempo, es menos tangible, menos visible para quien lo sufre querida compañera.

Yo, que continúo esta reflexión al día siguiente de iniciada su escritura, escucho a Roque en su trajín diario. Silba y llama a alguien que pasa, saluda, comenta, va ordenando la mañana. Él, cuela por mí ventana, pone el mensaje de lo esperable, de lo que sucede y espero que sucederá mañana. Lo que hace amigables a la vida, junto a otras referencias existenciales, algunas son más cercanas, son las que compone el núcleo central que nos constituye, todas tejen, ponen el color y la textura a la red, nos dan identidades.

¿Pero qué pasa con la sociedad? No es que ese arrasamiento subjetivo no se haya producido, que el terror no haya calado hondo, pero los mecanismos por los que se produjeron fueron más sutiles, más sofisticados. Te muestro que el horror es una posibilidad. Te lo muestro poniendo un campo de concentración en tu barrio; con una mega operativo que solo se lleva a dos compañeros pero que paraliza varias cuadras; te lo muestro requisando todos los colectivos, todas las oficinas públicas, todos los lugares de esparcimiento; te lo muestro interviniendo las facultades y los colegios.

Pero te doy una opción. Afuera del campo aparece una opción (real o ficticia), en la que sí hay chances de sobrevivir: adaptarse. Respetar los valores del opresor, delatar a quien puede ser un enemigo encubierto "ir de casa al trabajo y del trabajo a casa". Ir a misa todos los domingos. Ser misericordioso y poner la otra mejilla. Y nos onvencen/convencemos de que al que le pasa algo malo es porque se lo buscó, o por lo menos no hizo todo lo posible para que no le pasara. Y entonces "yo, que no estoy en una organización armada, estoy a salvo", "yo, que no milito, no corro riesgo de que me chupen", "yo, que marcho a cara descubierta, no voy a ser reprimida", "yo, que me esfuerzo, voy a tener trabajo".

Y todas estas fórmulas nos van dividiendo, atomizando; porque no sólo se construye la idea de que lo malo le va a pasar a ese "otro" sino que la salida para esos males es individual. Yo me salvo: porque no empuño armas, porque no milito, porque no me meto, porque estudio más que nadie, porque me esfuerzo, porque no soy vago. Soy yo el único dueño de mi destino. De mi depende. Y ya no hay más primera persona del plural. El plural es solo tercera persona, solo "ellos".

La mayor parte de las veces vemos sus efectos y se nos esconde su lógica y en el día a día consigue plantar la noción de irremediable, inexorable, cuando se naturaliza, cuando configura la institución del no queda otra, en ese poco margen que nos deja una sola historia, una sola oportunidad de ser, hay lugar para uno solo, y aceptan, aceptas, achican, te achicas y te conforman. Te instalaron el pensamiento estratégico.

Página 44. Volumen 10. Diciembre de 2017

Este proceso es consecuencia del genocidio? No, por supuesto que no. Es consecuencia del capitalismo. Así de dogmático compañera, je. Lo que produce ese proceso es la propiedad privada, la escisión del hombre de su ser y su reproducirse. La atomización que produce esa escisión que nos separa de una parte de nosotros mismos que, como si fuera el eslabón perdido, ahora andamos buscando juntar. Esa pérdida de registro de nosotros y nuestro hacer, de nuestras potencialidades, de nuestro ser colectivo. Ese paso, del ser colectivo al de propietarios privados que, como decía Don Carlos, nos lleva a presentarnos en el Mercado a intercambiar nuestras mercancías de modo individual, está en la base de esa atomización. No la

inventaron los genocidas, tampoco exageremos, ¿no, compañera?

Así lo entiende ella y lo explica, es Marx con quien se familiariza, y Sartre el que la asiste con la idea de buscar "que hacemos con lo que nos hacen", habla de lo que vinimos haciendo estos años.

Sigue su carta:

..." Pero en todos estos años, hemos resistido a ese proceso. Resistido a partir de reconocernos a nosotros mismos, a nuestros pares, y a los que no lo son. Reconocernos como parte de una misma fuerza social, decía Lito Marín, capaz de actuar de conjunto y construir relaciones de autonomía: de cooperación, solidaridad... Y no hablo, ya lo sabés bien, de una vuelta a la "naturaleza", a las sociedades primitivas o precapitalistas sino de la creación de alternativas a las relaciones sociales de dominación capitalista. Y eso se estaba construyendo, creo yo. Inés Izaguirre lo llama, creo que muy acertadamente "territorialidad no burguesa". Me encanta a mi esa definición. No sé si era pre revolucionaria, si estábamos "al borde de la alegría" cuando "la muerte nos quitó el sueño" como decía Viglietti. Por ahí no estábamos tan al borde, pero se estaba constituyendo esa territorialidad no burguesa que crecía no sólo en las organizaciones con esas banderas, no solo en las organizaciones populares, sino en los barrios, las escuelas, los hospitales. Una territorialidad no burguesa que impregnaba los modos de ser y hacer en el mundo de los sectores populares. De quienes querían cambiar el mundo, de quienes querían cambiar el país, de quienes querían cambiar las condiciones de vida, e, incluso, de quienes no se hacían estas preguntas. El genocidio no inventa la atomización, el quiebre del lazo social, pero viene a arrasar con lo construido para recomponerlo. Viene a arrasar con la resistencia construida a los pilares

esenciales del capitalismo. Viene a terminar con esa territorialidad no burguesa.

Y, pienso yo: Territorialidad que creemos lograda, alcanzada de una vez y para siempre... un ámbito que proporciona sentido y cobijo a las prácticas cotidianas, en una especie de complicidad definida por lenguajes comunes (Castell M.), donde establecemos códigos específicos para la interpretación de la realidad, sistema de valores, patrones de conducta, estilos de vida y formas de pensar y de sentir que pautan las acciones del diario vivir, en conjunto, con los demás. Por qué si no creer como lo hago que del golpe, metáfora para cualquier tipo de violencia que trata de derribarte, siempre te levantas con los otros nosotros. ¿Y después del aniquilamiento, qué? Se pregunta ella y en este párrafo que sigue, se contesta, y yo entre sus líneas encontré la respuesta.

Después del aniquilamiento, si seguimos a Lemkin, viene la imposición del patrón del opresor. Pero, a dios gracias (je), el aniquilamiento de las relaciones sociales, de los lazos, de la identidad, no es absoluto. Hubo muchas resistencias diversas.

Por un lado, no es tan fácil borrar la historia. Siempre quedan aquellos "simuladores" (los adaptados de Bettelheim) que una vez finalizado el golpe (si bien por supuesto no volvieron a la situación previa, ya habíamos establecido este punto) recuperaron parte de su historia, de sus prácticas, de sus valores. Cientos que resistieron como pudieron, algunos pudiendo "hacer" para salvar a otros; y otros que sin poder llegar a tanto no se olvidaron de quienes eran y salieron a las calles a reclamar, a llorar y a abrazarse con otros a expresarse "libremente" con banda de sonido Víctor

Heredia en lo que fue la primera democrática. Todos al grito de Nunca Más.

Por otro lado, porque están ustedes. Nuestros Sobrevivientes (¡así, con mayúsculas!) Porque salieron de las cárceles y los campos de concentración y se encontraron con una sociedad distinta, como decía "De regreso Mirta" de Baglietto. La presencia de los sobrevivientes era incómoda. Muchos no quisieron escuchar. Así como decías vos que te decían, son muchísimos los relatos de los sobrevivientes que cuentan que cuando salieron, los suyos les decían "no hables que te hace mal". ¿A quién le hacía mal? Probablemente, sin mala intención, pero eran ellos los que no podían escuchar los relatos del encierro. Pero además de ser los portadores de los relatos del encierro, del cautiverio; los sobrevivientes eran portadores de una imagen sobre la sociedad previa al genocidio. Una imagen que probablemente fuera idealizada por el tiempo de encierro, pero que también contenía como fotografías ciertos aspectos de esa sociedad que ya no existía. Pienso que un poco también debe haber pasado con los exilados. El encierro, el exilio también los había cambiado, pero los había cambiado distinto. Y su mirada buscando encontrar algo parecido a lo que habían dejado interpelaba a la sociedad pos dictadura sobre su propia realidad. Y esto tampoco era una situación que resultara cómoda para quienes se habían adaptado a los nuevos parámetros. Pero al mismo tiempo, cuando el tiempo fue pasando, ustedes fueron quienes pudieron dar testimonio no solo del horror sino de esa sociedad anterior, y ese dar testimonio nos devuelve parte de nuestra identidad, nos devuelve un lugar donde buscarnos y reconocernos. Por eso son, para todos, pero principalmente para las nuevas generaciones que buscan caminos alternativos, referentes ineludibles.

Pero, además, porque, así como se rompieron ciertos lazos se crearon otros. Y se construyeron nuevos plurales, muy fuertemente identificados con el movimiento de derechos humanos. La lucha por Memoria, Verdad y Justicia fueron durante los 80 y los 90 los pilares de la lucha del movimiento popular. Era el lugar donde todos nos encontrábamos. Donde todos nos reconocíamos. En la memoria de nuestros 30 mil, en la reivindicación de sus identidades y sus luchas, en el reclamo por justicia. Los estudiantes de todos los niveles, trabajadores de todas las ramas, nos encontrábamos cada 24 de marzo y cada marcha de la resistencia como no podíamos hacerlo en el resto de las luchas que seguían fragmentadas. Siempre me acuerdo de una materia que cursé en la facultad con Nicolás Iñigo Carrera en la que analizábamos las luchas obreras a fines de los '80 y gran parte de los '90. ¡Me acuerdo mi sorpresa frente a las tablas que daban cuenta de los conflictos por rama o por sector!! Yo había estado convencida de que en esos años "no había pasado nada", que no había habido resistencia de ningún tipo. No nos veíamos compañera, no podíamos vernos a pesar de que nos teníamos al lado. Solo nos veíamos a nosotros mismos. Pero la lucha por MVI era otra cosa, ahí estábamos todos, y nos veíamos.

Y por eso, cuando desde el poder tuvieron que dar una señal de que la cosa cambiaba, de que no iban a seguir repitiendo la vieja receta, la fuerza de lo simbólico para marcar el cambio fue la lucha por MVJ. Para ser creíbles, para que los miráramos distinto.

Y desde ahí nos metimos de lleno en la disputa, principalmente en los juicios, que tienen esa capacidad que decíamos el otro día de construir un tipo de verdad, como dice Feierstein, que está socialmente aceptada, pero que, además, es el Estado haciéndose cargo del genocidio. Y entonces, toda esa lucha que

arrancó todavía en dictadura, y que fue creciendo de a poco se fue consolidando. Incluso, como decíamos el otro día, en épocas de impunidad, el consenso social iba creciendo. Las leyes de impunidad eran mucho más un reflejo de la debilidad del gobierno constitucional frente a las presiones de los genocidas que un reflejo del sentir de la sociedad, en la que iba creciendo la idea de que había que juzgar, que saber, que encontrar a los nuestros

Su descripción dibujó mi comprensión: un mundo se va otro viene. No tiene despedida heroica, pienso que algo queda, coincido, hay que ver ¿dónde? cómo?, y en qué, en quién? Sobre todo, qué es lo que creemos (queremos), qué queda, ¿cuáles valores, principios desploma?, en forma de silencios, ni fraternales ni solidarios, ¿cómo arrasa la violencia polarizando falsos contrarios, cegando, segando?, te impacta de decepción, te repones de desolaciones, desgajados quedas frente a un mundo que va desapareciendo y frente a uno nuevo que ya no puede y no volverá a ser igual. Ni vos, ni el mundo.

Así, de este modo lo grafica

Situación actual

El triunfo del macrismo, y la derrota en el plano simbólico en cuanto a los discursos hegemónicos, es en realidad preocupante, y como decíamos el otro día, probablemente sea la primera vez desde el 83 que estamos realmente retrocediendo. Los errores propios que compartimos el otro día, y el aprendizaje que hicieron los sectores de poder en estos años hacen que estemos frente a una situación muy compleja en la que se pone en duda, no solo la continuidad del proceso de juzgamiento, sino el consenso alcanzado en materia de DDHH.

En los primeros embates contra ese consenso: discursos negacionistas, 2x1, hemos salido bastante airosos.

Nuestro pueblo no quiere volver para atrás. No quiere dejar impunes a los genocidas y entonces cada vez que hay una remembranza de aquellos tiempos sale a la calle, por lo menos así ha sido hasta ahora (estado de sitio en 2001, este 24/3 después de que pusieran en duda a los 30 mil, en el 2x1) a gritar No olvidamos, No perdonamos.

Pero siempre estamos hablando del pasado. Siempre estamos hablando de los delitos cometidos por los militares en dictadura. Porque la idea del "Terrorismo de Estado" como la toma del estado por parte de los militares nos permite repudiar el período, pero además nos deja a salvo de que la situación se repita. La consolidación del modelo democrático, la baja probabilidad de que podamos estar frente a un golpe de estado, nos permite enfrentarnos sin tener miedo de repetición. Ese escenario, que era tan habitual antes del 76 (golpes y democracia alternativamente) ya no lo es, y eso hace que nos sintamos seguros hablando del pasado, de ese "Terrorismo de Estado" que ya terminó.

Nos cuesta comprender qué de nuestra realidad es producto aquel proceso represivo, pero además qué de este modelo de dominación es continuidad. Qué cosas de las que eran capaces en aquel momento lo son ahora también. Cuáles son los límites del estado de derecho.

Y esto, pienso ahora mientras te escribo, probablemente sea más difícil de procesar para quienes vivieron y lucharon contra la dictadura. Me parece, "escribiendo en voz alta" que el miedo a que se repita el pasado en quienes lo vivieron y quienes no lo vivieron directamente probablemente opere de modos muy diversos, no? "Creo que aquí está una posible explicación de las reacciones diversas frente a la situación que viviste vos. Mientras que unos necesitan

negar los hechos, "bajarle el precio", desoyendo las voces que denuncian para poder seguir sintiéndose seguros de su propia seguridad física y seguir su lucha, otros, quisieron salir con todo a denunciar.

Frente a la posibilidad de que el accionar genocida siga activo, que ingresen en la casa de un compañero, vuelve el terror, ese que no se va nunca del todo, que nos recuerda la sensación de no ser dueños de nuestra propia vida, ni de la de nuestros seres queridos.

Vuelve en aquellos que lo padecieron en los campos y las cárceles, pero también en los que zafaron "de casualidad" de haberlo padecido. Todo lo seguro se tambalea, el piso se mueve, y nuestra primera reacción es creer que no puede ser cierto. Que debe ser un robo común, que Santiago está escondido o en Chile, o más recientemente, que se ahogó. Porque entonces, el suelo deja de moverse, y sabemos dónde estamos parados. Y solo queda resistir a las políticas económicas y seguir luchando porque el pasado tenga la justicia que se merece. Seguir luchando para reivindicar el pasado, desde un presente seguro y firme. En cambio, otros más jóvenes, conocen la historia, pero no la tienen en la piel. No tienen terror, tendrán miedo en todo caso y frente al miedo, deciden enfrentarse. Se paran de manos, frente a los poderosos, con la voz en alto. Lo hacen por vos, por ellos, pero también por quienes no pudieron defenderte y solidarizarse esta vez"

Cuando un sobreviviente testimonia en los juicios a los genocidas no lo hace para el tribunal. Cuando, los que, como vos, testimonian militantemente desde hace tantos años, se sientan en esa silla y hablan para nosotros, para los que somos el "público". No es fácil, ni "gratis", ni una boludez hacerlo, pero lo hacen por nosotros. Se obligan a poder, a revolver una vez más los peores recuerdos, a enfrentar a la familia que no quiere; por y para nosotros.

"Yo creo que más que nunca tenés que testimoniar. Tenés que testimoniar por los que esta vez no pudieron lidiar con el terror presente y cerraron su puerta, y por aquellos jóvenes que sí pudieron. Tenés que testimoniar por los que no pudieron, porque que no hayan podido esta vez, no quiere decir que no vayan a poder nunca más; y seguro van a estar más cerca de poder si vos estás ahí que si no estás. Pero, además, porque no sabemos cuándo va a ser uno el que no pueda, querida compañera, y quizás ese día, sean ellos quienes puedan hacer el esfuerzo por ellos y por todos. Tenés que testimoniar también por los que sí pudieron, para que sigan pudiendo. Porque ellos van a estar ahí para sostenerte (como estaré yo a la distancia) pero no pueden ocupar tu lugar, aunque quieran (como me pasa a mí también)

Pero, sobre todo, tenés que testimoniar por vos, para seguir pudiendo.

Cuando digo seguir pudiendo, quiero decir seguir pudiendo enfrentarte al terror, seguir pudiendo dar la pelea, seguir pudiendo darle la mano al que justo hoy no puede, no le dio, le ganó el miedo.

Seguir pudiendo/creyendo que se pueden construir proyectos alternativos

¡Te abrazo fuerte, fuerte compañera!!!

Ha pasado un mes desde la última vez que me puse a leer la carta, me siento a despacharla y se siente como si hubiera transcurrido toda una vida.

Ya Roque ha cruzado la calle, ha venido a pedir hielo hasta la puerta de mi casa. Y yo me animé a pedirle un mandadito de media cuadra, aceptó, con esa sonrisa que regalan los que tienen anhelos de poder lidiar con este mundo. Yo, sigo en mí mismo cuerpo, y en la misma memoria persistida,

la que sigue dando testimonio. La ropa que quisieron lesionar ya está renovada. Aquel ajuar se fue, al cambiar la decepción, la desilusión y el desaliento por esperanza.

Notas:

- (1) Gladys Loys, Docente Universitaria
 Coordinadora actual y miembro del equipo
 fundador de la Catedra Libre de DDHH FHCSySUNSE; Miembro –del Centro Internacional de
 Investigación PIRKA Políticas, Culturas y Artes
 de Hacer; Integrante de CORPUS International
 Group for the Cultural Studies of Body, Presa
 Política (1975/1983) Argentina
 Malena Silveyra, socióloga. Integrante del
 Observatorio de Crímenes de Estado (FSOCUBA) y del Centro de Estudios sobre Genocidio
 (UNTREF). Militante de la Liga Argentina por los
 Derechos del Hombre.
- (2) Contratapa del libro cuyo título es Escuchar a Bajtín de la autora Iris Zavala
- (3) Entendemos el concepto de genocidio, heredero de los desarrollos de Raphael Lemkin, jurista polaco que acuñara el término, como el intento de destrucción de los patrones identitarios del grupo oprimido y el reemplazo de estos por los patrones identitarios del grupo opresor (Lemkin, 2009). A partir de este desarrollo mucho se ha avanzado, en lo que se ha transformado el campo de los Estudios de Genocidio. En nuestro país, han sido de gran aporte los desarrollos de Daniel Feierstein (2007, 2012, 2015) que comprende al genocidio como una práctica social que se desarrolla en distintos momentos, donde el aniquilamiento constituye uno solo de ellos. Desde la perspectiva de estos autores, entonces, el objetivo de un proceso genocida no son los que

efectivamente son aniquilados, sino la nueva estructura que se establece en la sociedad pos genocida. Este proceso de transformación, se desarrolla a través de la destrucción de las relaciones sociales de reciprocidad, por medio de la implementación del terror en el conjunto de la población.

(4) Se denomina "memoria" a un área de estudios que comprende la memoria social, recupera y reconoce distintas formas de dar cuenta del pasado desde el presente, de poblaciones que sufrieron fuertes violaciones a los derechos humanos en su comunidad y territorio con ocasión de conflictos social, político/ y genocidio. En Argentina se ha perfilado una política de Estado para juzgar los crímenes de lesa humanidad y de reparación a las víctimas del Genocidio (1976-1983)Así, se habla de políticas de memoria.

(5)Testimonio es el relato en primera persona del que estuvo en el lugar, vio y vivió fuertes violaciones a los derechos humanos en su comunidad y territorio con ocasión de conflictos social, político y en este caso, del genocidio. En los casos de crímenes de estado el rol de los testimonios, y en particular el de los sobrevivientes, es fundamental para comprender el proceso de aniquilamiento a pesar de la clandestinidad de las acciones del aparato represivo y la frecuente destrucción u ocultamiento de pruebas documentales. En el caso del genocidio argentino, los testimonios han sido fundamentales en el proceso de reconstrucción histórica así como también las distintas etapas de juzgamiento a los responsables. Los primeros testimonios de

sobrevivientes y familiares se registran aún en dictadura. Los sobrevivientes que dejaban el país, comenzaron a denunciar el accionar de las Fuerzas Armadas en medios de comunicación y frente a distintas instancias internacionales, lo que promovió la visita de la Comisión Interamericana de DDHH en 1978, frente a la que muchos familiares dieron testimonio. Una vez recuperada la democracia, los testimonios fueron centralizados en los organismos de DDHH y en la CONADEP, y fue a partir de esos testimonios vertidos en el informe conocido como NUNCA MAS, que se eligieron los casos testigo para el Juicio a las Juntas Militares en 1985. Durante la década de impunidad, los testimonios transitaron por medios de comunicación, ensayos y libros biográficos y autobiográficos. Lejos de los requerimientos de los tribunales, los testimoniantes pudieron realizar reflexiones sobre su propia experiencia que fueron de gran aporte en la construcción de conocimiento sobre el proceso genocida y sus consecuencias. Desde 2005 con la reapertura de los juicios, los testimonios ha vuelto a los tribunales y se constituyeron en la prueba judicial fundamental para comprender el accionar genocida, identificar represores, dar cuenta de compañeros que no salieron del campo y localizar los sitios que funcionaron como centros clandestinos. Pero además, el lugar del testimoniante ha permitido devolverle la voz a quienes fueron víctimas directas del accionar represivo, poniendo en valor su experiencia y sus reflexiones.

(6) En el presente artículo la utilización de la categoría "violencia" refiere únicamente a ésta en tanto herramienta utilizada por los perpetradores

de un genocidio para la implementación del terror. En este sentido, nos alejamos en el presente escrito de otras discusiones e interpretaciones que refieren a categorías como "violencia política", "violencias contrapuestas", entre otras.

Referencias bibliográficas

BETTELHEIM, Bruno.

1973. El corazón bien informado. La autonomía en la sociedad de masas, México, Fondo de Cultura Económica.

CALVEIRO, Pilar.

1998. Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina, Buenos Aires, Colihue.

CASTELLS, Manuel.

2002. El poder de la identidad. Buenos Aires, Alianza Editorial.

FEIERSTEIN, D.

2000. Seis estudios sobre genocidio. Análisis de relaciones sociales: otredad, exclusión, exterminio. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Eudeba.

2007. El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
2012. Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

IZAGUIRRE, I.

1994. Los desaparecidos: recuperación de una identidad expropiada. Buenos Aires, Argentina: CEAL Ediciones.

LEMKIN, R.

2009. El dominio del Eje en la Europa ocupada. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

ZAVALA, Iris M.

1996. Escuchar a Bajtin. Editorial Montesinos.

Narrativa visual sobre memoria, movilización y juicios en Santiago del Estero (1)

Eduardo Emilio Rapetti Salik (2)

Foto 01 - Colectivos aguardan la sentencia en las afueras del juzgado federal Santiago del Estero. 29 de diciembre de 2017.











Foto 02 - Exterior del Juzgado Federal de Santiago del Estero, cartel por los 30 mil desaparecidos. 29 de diciembre de 2017.

Foto 03 - Exterior del Juzgado Federal de Santiago del Estero, fotos de desaparecidos santiagueños. 29 de diciembre de 2017.

Foto 04 - Exterior del Juzgado Federal de Santiago del Estero.

Foto 05 - Marcha hacia el juzgado federal de Santiago del Estero en el día de la sentencia juicio de lesa humanidad Megacausa II - 19 de diciembre de 2013.









Foto 06 - Sala de audiencias del Juzgado Federal de Santiago del Estero, fotos de desaparecidos santiagueños. 19 de diciembre de 2013.

Foto 07 - Audiencia juicio de lesa humanidad Megacausa 3 - 29 de diciembre de 2017.

Foto 08 - Audiencia juicio de lesa humanidad Megacausa 3 - 29 de diciembre de 2017.

Foto 09 - Cartel en exterior del Juzgado Federal de Santiago del Estero, Megacausa II - 19 de diciembre de 2013









- Foto 10 Militante con remera con los nombres de los desaparecidos santiagueños en la última dictadura militar argentina.
- Foto 11 Banderas de los colectivos sociales a la espera de la sentencia de la Megacausa II 19 de diciembre 2013.
- Foto 12 Madre de Plaza de Mayo en las afueras del juzgado federal de Santiago del Estero a la espera de la sentencia Megacusa II 19 de diciembre de 2013.
- Foto 13 Historieta de Quino Mafalda.



Foto 14 - Militantes sociales en las afueras del juzgado federal de Santiago del Estero a la espera de la sentencia Megacusa II - 19 de diciembre de 2013.

- Foto 15 Militantes sociales celebrando la condena a los represores en el juicio Megacausa II, 19 de diciembre de 2013.
- Foto 16 Inicio de audiencia juicio de lesa humanidad Megacausa 3 18 de mayo de 2017.
- Foto 17 Reacción de familiares de represor condenado a prisión perpetua en Megacausa 3 29 de diciembre de 2017.
- (1) Fotografías del archivo de Eduardo Emilio Rapetti Salik. Todas las imágenes son de su autoría.
- (2) Profesor de Comunicación Social y Técnico Universitario en Periodismo. Reportero Gráfico de la Agencia Nacional de Noticias Télam S.E. Secretario Gremial del Círculo de la Prensa de Santiago del Estero, Argentina.

Tortura: cuerpos y sujetos.

José Luis Grosso(1)

Si la tortura es una acción que descansa en relaciones extendidas en lo colectivo no se ve cómo alguien pudiera permanecerle ajeno y exento.

¿Dónde inicia, por tanto, la tortura? En el cuerpo del otro percibido en la clausura de lo social: donde no hay más que "social", y donde lo "social" es comunidad cerrada a un orden moral humanamente restrictivo. El otro es lo que está/queda más allá de lo social. Por eso "su" cuerpo (como el de los animales, las plantas, las piedras y montañas, la tierra) es lugar de inscripción en/de lo social.

Las marcas de inscripción son civilizatorias: mnemónicas y ejemplares. Tanto en quien las ejerce, omo en quien las recepta. La tortura anticipa así la muerte cristiana como perduración en la comunidad de los fieles (fieles a la doctrina y a lo social) y su destino de salvación; y queda asimismo con medio cuerpo afuera como muerte territorial en comunidad extensa de seres (nohumanos), que abre una cosmicidad espaciotemporal de esperanza "mesiánica sin mesianismo". Este "cuerpo-afuera" corrompe para siempre lo "social", desencantando constructos tanto de "personas" como de "sujetos", sin vuelta moral ni histórica, es decir: desanima toda estrategia incluyente, reintegrativa. Salva, de este lado (no cristiano), en la exterioridad de lo noteleológicamente orientado (por eso no hay, ni es,



"naturaleza", ni en sentido metafísico ni en sentido estético), cuyo caos en curso interminable no apuesta más que a relaciones de "suerte": "suerte" de composición, de caída, de precarias protecciones y coincidencias, por tanto suerte exacta y rigurosamente lúdica: sacrificial, de dones.

Se torturan cuerpos para sacar verdades, o datos, o vínculos. Retorcerlos como un trapo, como un objeto de limpieza, estrujarlos, estirarlos, descoyuntarlos, quemarlos, herirlos, colgarlos, empalarlos, picanearlos, golpearlos, cubrirles los ojos, someterlos al hambre, a la oscuridad, a la suciedad, a la asfixia... a las espinas, a los clavos, a los alicates, a las mutilaciones... La pasión por el conocimiento objetivo no tiene fin y no se fija en medios; su moral cristiana todo lo justifica, todo lo disculpa, todo lo rodea a fuerza del perdón ensimismado en su justa vara misionera. La tortura busca confesiones porque todo ha sido ya perdonado, para quien confiesa y para quien hace confesar. (No puedo dejar de evocar aquí y

de volver al Jesús de la Pasión de la obscena impudicia global de Mel Gibson.)

El fetiche de una lengua que confiesa alcanza su realización apoteótica en la tortura. Todo se ordena a la confesión. La lengua es pura información.

Es así que siempre acompaña la confesión de la verdad el desánimo por la lucha, por el don, por el sacrificio. La solidaridad emotiva de la lucha es inconfesable, por eso busca su enunciación en el canto colectivo, en la marcha conjunta, en el puño en alto, la piel erizada y los ojos aguados. La orientación unívoca del sacrificio al Bien-para-Otro, que lo capitaliza, es la moralización del abandono de la militancia. Quien confiesa, se defrauda, ya no se deja mover por las fuerzas locas de la justicia. Tal vez esta sea la inmovilidad fundante de lo que se llama "sujeto": lo que ya tiene destino, lo inconmovible. Porque las fuerzas de la justicia requieren ese plus de razón que no se detiene en necesidades propias ni en nada "propio". Su canto colectivo es acontecimiento de perentoriedad incontenible y precariedad onírica, trascendencia más acá de toda utopía, que queda ya por siempre enajenada, "del lado del sujeto".

La tortura desparrama, agudiza la dispersión de los sueños en el cuerpo, a la vez que, *a contrario*, da una "conciencia", avara pero impotente, corrompe la memoria como mera y ensimismada continuidad en el presente. Destruye la ilusión social del cuerpo uno, y a la vez "sujeta". La tortura es la trampa del torturado y del torturador, su cámara de espejos, su cárcel infinita, su célula social. Los gritos, la sangre, el sudor, la fiebre, el llanto, son sus excesos: vetas de justicia enclavadas en lo oscuro de la infrahistoria que hunde sus pies y sus manos en las paredes, los pisos, los sótanos, las cuevas, los hornos, las mesas de tortura.

No hay pretensión más ilusoria que la de atrapar cuerpos en "un cuerpo", que la de tomarlo como cosa "propia", que medirlo en resistencia.

Notas:

(1) Director del Centro Internacional de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina Investigador del Instituto de Estudos de Literatura e Tradições – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal Investigador de la Fundación Ciudad Abierta, Cali, Colombia. Investigador del Centro de Investigación y Estudios Sociológicos – CIES, Buenos Aires, Argentina Investigador del Grupo Latinoamericano de Estudios Sociales sobre Cuerpos y Emociones. Integrante de la Comisión Científica y Ética de PUS – International Group for the Cultural Studies of Body

