

Las Otras de la Historia*

- Reflexiones en torno a las mujeres y las memorias colectivas -

Adriana Ospina Vélez
adriospinavelez@yahoo.com

El presente artículo pretende aportar a las reflexiones planteadas desde los estudios decoloniales, con la pregunta por los lugares de las mujeres dentro de los procesos de recuperación de las memorias colectivas. Parte de la premisa que para construir narrativas alternas o paradigmas otros a los discursos hegemónicos que impone la historia oficial, desde su mirada patriarcal y eurocéntrica, es preciso escuchar las voces silenciadas y pesquisar por lo aparente invisible e inexistente. Por lo tanto, más que un planteamiento acabado, pretende ser una invitación a buscar la inspiración para corazonar la vida en las otras voces. Las de la periferia, en las “Otras” de la Historia.

1. Las sin olvido y olvidadas

Desde la perspectiva de los estudios decoloniales, parece claro que “la idea de América Latina es una invención europea moderna limitada a la visión que los europeos tenían del mundo y de su propia historia” (Mignolo, 2007:33). Y en consecuencia, que el imaginario de nación blanca y masculina que se erigió por parte de las élites criollas sobre la dominación de los pueblos originarios, los afro descendientes y a nivel general, sobre las mujeres, lejos de ser un motivo de festejo, hoy como ayer, nos provoca e interpela.

No sólo porque quienes contaron la versión oficial de la historia fueron descendientes de europeos, sino porque fue escrita en clave masculina y de vencedor. Las Otras, las narraciones, voces y existencias al margen de La Historia que pretende ser única, no sólo continúan invisibilizadas, sino que sobre el olvido de sus saberes, se erigieron las imágenes deformadas y espejos deformantes en donde la mayoría de quienes habitamos esta tierra en plena madurez, Abya Ayala, no nos podemos reconocer. Sin embargo, esta distorsión sobre nuestra propia experiencia histórico-social que por “naturaleza” genera la perspectiva eurocentrista, no afecta a todos y todas por igual. Y esto resulta evidente en el caso de las mujeres.

Dentro de los subalternos, están las subalternas. Las otras, habitantes de la periferia, que al borde mismo de la periferia y a pesar de la invisibilización, no han dejado de crear, decir, zurcir la vida, estar siendo, proponer, resistir. El sistema moderno capitalista patriarcal nos ha impuesto a las mujeres en todos los ámbitos formas de pensamiento y conocimiento, que versan supuestamente sobre lo que hemos sido, somos o deberíamos ser, en las que no hemos participado. “Nos contaron una historia en la cual las mujeres estábamos ausentes y aparecíamos ocasional y extraordinariamente como

* Las reflexiones expuestas en el presente artículo se fundamentan en la investigación realizada para optar por el título de psicóloga comunitaria de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas-UCA, realizado por la autora durante el 2008 y el 2009 en El Salvador, Centroamérica.

heroínas, respondiendo a las concepciones patriarcales sobre cuáles deben ser las actuaciones “naturales” de las mujeres en los acontecimientos históricos” (Valdivieso, 2004:7).

Hemos sido excluidas de los grandes acontecimientos de la Historia e incluidas excepcionalmente cuando las acciones de las grandes mujeres, generalmente ligadas a grandes hombres, podrían resultar llamativas, curiosas e ilustrativas. Hemos sido nombradas para ser clasificadas, pensadas e interpretadas. De fórmulas de cómo deberíamos o no ser, están llenos los libros de psiquiatría, medicina y moda. Y a pesar de los grandes avances que han gestado los feminismos durante las últimas décadas, con sus convergencias y divergencias, la deuda histórica con las mujeres está muy lejos de quedar saldada.

Al igual que el/la dominado/a, termina por verse a sí mismo/a con el ojo del dominador, al mirarnos a nosotras y entre nosotras, surge el extrañamiento. Desde la retina eurocéntrica y patriarcal, con su pensamiento dual y jerárquico, no nos reconocemos. Desde esta lógica patriarcal, estamos condenadas a compararnos entre nosotras mismas bajo sus parámetros, a traducirnos si queremos ser escuchadas o a luchar incansablemente por llegar a tocar el techo de cristal de las instancias donde se toman las decisiones sobre nuestras vidas. ¿Estaremos condenadas? Sin lugar a dudas y reconociendo la magnitud de la tarea que día a día lideran miles de mujeres -en este lado y del otro lado del planeta-, la respuesta tiene que ser un NO, contundente y esperanzador.

No. No solo porque es preciso subvertir los espejos distorsionadores y las asimetrías, sino porque a pesar de que las mujeres no escribimos ni somos protagonistas de la Historia oficial, no hemos dejado de hacerla. Desde la mirada eurocéntrica y patriarcal, “las vidas y las identidades de las mujeres están constituidas de los sucesos de todos los días: lo habitual, lo trivial, lo insignificante, lo invisible. El mundo de los grandes acontecimientos poco se preocupa de ellas. Y sin embargo, en su realidad cotidiana, las mujeres viven las manifestaciones de los grandes dramas históricos” (Jelin, 2002:64). El hecho de que pareciera que lo que hacen las mujeres no existiera, al margen de los espacios de poder, son esos saberes y prácticas los que hacen posible la vida misma.

No por el hecho de ser marginadas de las narrativas hegemónicas que se construyen a partir de omisiones y olvidos, las mujeres olvidan. No por ser discriminadas en relación al acceso y control de sus recursos, las mujeres no trabajan. No por ser silenciadas, callan. Independientemente si sus trabajos cotidianos son tenidos en cuenta o no dentro de las cuentas nacionales o sus historias reconocidas por la prensa o los discursos académicos, las mujeres, niñas, jóvenes, adultas y mayores, no han dejado de hacer, narrar y “escribir” la historia. Y no sólo en el día a día, sino que en aquellos momentos en los que el tejido social se ve amenazado, como durante las catástrofes, las migraciones forzadas o las guerras, son las que lideran las acciones comunitarias para asegurar la vida. Y una vez que vienen los mandatos de olvido y punto final, son las que no dejan de moverse hasta encontrar a sus desaparecidos, darles sepultura a sus muertos y exigir justicia. Aunque olvidadas, las mujeres no olvidan.

Entonces, si asumimos como lo plantea Aimé Césaire (2006:48) que “(...) el camino más corto hacia el futuro es aquel que pasa por el conocimiento más profundo del pasado” y que si queremos construir un paradigma otro desde lo

la opción decolonial que logre “(...) transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. (...) en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas” (Walsh, 2009:14-15), la pregunta por las Otras de la Historia -las mujeres y las memorias-, puede resultar urgente y necesaria, o por lo menos, pertinente e inspiradora.

La pregunta por las mujeres

El concepto de género surge a partir del pensamiento feminista, como una reacción frente a la constatación de que la discriminación y la subordinación histórica hacia las mujeres se construye, justifica y legitima sobre la base de determinadas diferencias consideradas naturales e inmutables (López y Sierra, 2001:1). A las características sexuales con las que cada persona nace, se le asignan un conjunto de funciones, roles, formas de subjetividad, etc., cuyo contenido dependerá de los patrones culturales del contexto y que sirven para reproducir y mantener estructuras y sistemas sociales. No se nace hombre o mujer, se llega a serlo. Por lo tanto, el género es una construcción histórica y es una dimensión estructural de la humanidad que determina no sólo las formas de ser, pensar, relacionarse o actuar, sino el acceso a oportunidades y las responsabilidades que debe asumir cada quien.

El género es un sistema, una red de creencias, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a hombres y mujeres a través de un proceso de construcción social que es histórico y toma lugar en diferentes dimensiones de la vida social (micro y macro), privilegiando a los hombres, sobre las mujeres (León, 1995:179). Se expresa en las diferencias y desigualdades entre mujeres y hombres en las actividades que realizan, en el acceso y control de los recursos, así como en las oportunidades para tomar decisiones. Y se concretiza en la vida cotidiana en la división sexual del trabajo, en la diferenciación de espacios y esferas sociales ancladas en el género, en las relaciones de poder inter e intragenéricas, en los roles y en las identidades.

Es una dimensión que atraviesa y se encuentra imbricada en un mismo entramado con otras dimensiones, como la edad, la orientación sexual, la clase social, el trabajo, la raza y debe por lo tanto, asumirse como un eje de análisis transversal. Al ser una construcción social e histórica, cambia de generación en generación, de acuerdo a las características del contexto cultural y a lo largo de la vida de una persona, según sus vivencias. A pesar de ser un componente estructural de la vida social, tomará forma a partir de la cosmovisión, las normas, la historia, las tradiciones, la ideología y los intereses sociales predominantes en determinada cultura.

Por lo tanto, el que se hable de las mujeres como un colectivo que comparte ciertos rasgos, actitudes, roles, comportamientos, etc., que son atribuidos al género femenino, no significa que sea un grupo homogéneo. Las mujeres comparten la misma condición genérica, pero difieren en cuanto a sus situaciones de vida y en consecuencia, a su posición en la sociedad. La condición de la mujer es una creación histórica cuyo contenido es el conjunto de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser social y cultural genérico (actitudes, relaciones económicas y sociales, la opresión que las somete, etc.), y por lo tanto dependerá de factores como las características del contexto, su cosmovisión y su biografía particular, la forma cómo se manifieste y se asuma esta condición.

Se parte de la premisa de que todas las mujeres compartan una condición histórica que las ubica en desventaja frente a los hombres. Sin embargo, cada mujer experimentará de manera particular esta condición asimétrica de acuerdo al nivel de acceso y control que tenga de los recursos materiales, sociales, culturales, simbólicos, políticos, etc. Es por esto, que se habla de la situación de las mujeres, para hacer referencia a la existencia concreta de las mujeres particulares, a partir de sus condiciones reales de vida y sus biografías. Al igual que la raza, la sexualidad, la espiritualidad y la epistemología, el género no es una variable más de análisis, sino parte constitutiva integral de las estructuras económicas, sociales y políticas. Y por lo tanto, la pregunta por las mujeres, es la pregunta por sus lugares dentro del sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal (Grosfoguel, 2006:19).

Desde esta perspectiva no será lo mismo indagar por las creencias y roles de una mujer de Quito, Santiago de Chile o San Salvador, con estudios universitarios, que tiene cierto acceso y control sobre sus recursos, hispano hablante y católica. Que preguntarse por la vida de una mujer que aunque cumple con algunas de estas mismas características, es lesbiana y no creyente. O por la cosmovisión de una mujer adulta aymara, mapuche, mestiza o afrodescendiente; que por la situación de una adolescente o niña de un barrio periférico suburbano. Aunque todas sean mujeres y hayan nacido en América Latina o en Abya-Yala, cada una está representando un ámbito de existencia social diverso (Quijano, 2000), heterogéneo, discontinuo y conflictivo al interior mismo de ese universo -o multiverso- histórico social que llamamos “las mujeres”.

Sin embargo, aunque la pregunta por las mujeres es una pregunta que se teje en un complejo entramado de amarres, lugarizaciones y articulaciones, en definitiva es una pregunta por “la otredad”. Una pregunta por las Otras voces, por las existencias no hegemónicas (aunque potencialmente contra-hegemónicas), por lo subalterno, lo silenciado y lo periférico de la periferia misma. Por las existencias al margen del ámbito racional, público y productivo, donde el Ser aparece encarnado por el “hombre blanco, europeo y posrenacentista”. Ámbito hegemónico desde el cual se generan valoraciones que producen invisibilización y subordinación simbólica de lo femenino que se identifica con lo privado, el cuerpo, la reproducción, la naturaleza, lo subjetivo, las costumbres, ubicando a las mujeres en una condición de inferioridad y dominación (Valdivieso, 2004:4).

Desde este paradigma eurocéntrico moderno, donde se cimienta el patriarcado, las subjetividades y prácticas que brotan en la periferia o exterioridad, no solo son invisibilizadas, sino apropiadas y dominadas. Y así como se institucionalizan las prácticas que legitiman la desigualdad social en aras del progreso, se naturaliza la violencia de género y la apropiación del cuerpo de la mujer por el poder religioso, científico, comercial, político y simbólico (Valdivieso, 2004:5). De igual forma, como se construyen desde el eurocentrismo los constructos que legitiman relaciones de dominación con unas distinciones y jerarquizaciones naturalizadas, supuestamente biológicas, entre europeos y no europeos, se vehiculizan y se institucionalizan las asimetrías entre hombres y mujeres.

Por lo tanto, la pregunta por las mujeres, no solo es una pregunta por las condiciones de opresión histórica que experimenta un sector de la población. Es una pregunta por las relaciones de subalternización y dominación ejercidas “al interior” de la periferia. Una pregunta por las estrategias de otrerización

naturalizadas entre *los otros*, que hacen posible que el sistema capitalista patriarcal se reproduzca. Una pregunta por las estrategias que permiten que el eurocentrismo se haya posicionado, “no sólo por la fuerza de las armas, sino también por dispositivos más sutiles como la interpelación ideológica, la producción de subjetividades y deseos” (Restrepo y Rojas, 2010:135) y que hacen que la colonialidad permanezca, a pesar de que el colonialismo haya desaparecido.

La pregunta por las memorias colectivas

El pensamiento ilustrado nos legó un modo de pensar dualista y jerarquizador, en donde se reconocen y visibilizan las existencias que se desarrollan en lo público, bajo el imperio de la razón, la objetividad y la producción. Incorporándonos en una narrativa cultural en donde la naturaleza debe ser dominada y el conocimiento descorporizado; en donde no somos habitantes, hijas/os de la madre Tierra y del Cosmos, herederas/os de un pasado común, sino ciudadanos/as, clientes/as y consumidores/as. Una narrativa cultural que define ciertas formaciones discursivas y la configuración de ciertas subjetividades, en donde lo humano se confunde con lo masculino y la historia oficial contada desde los vencedores, con la única verdad.

En un mundo en donde el trabajo, las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los seres humanos son jerarquizados y gobernados (Restrepo y Rojas, 2010:16), no solo se define quienes son los ciudadanos que pueden acceder a determinados derechos, sino que se crean y se registran determinados hechos históricos. Al igual que lo masculino, lo público, lo productivo y lo cultural se erige sobre la subalternización de lo femenino, lo privado, lo reproductivo y la naturaleza, la Historia oficial se escribe a partir de silencios y omisiones. Los medios de producción de subjetividades y de conocimientos, así como el patrón de poder mundial de control del trabajo en torno al capital, también determinan qué eventos entrarán a la historia y cuáles serán omitidos y silenciados.

Quijano (2000:5) plantea que “la colonialidad del poder hace de América Latina un escenario de des/encuentros entre nuestra experiencia, nuestro conocimiento y nuestra memoria histórica”. La perspectiva eurocéntrica desde la que hemos sido nombradas/os distorsiona nuestra propia imagen y nos inserta en una experiencia de la temporalidad en donde el presente instantáneo y continuo, no alcanza a cristalizar en duración. La modernidad nos legó también una transformación de la temporalidad, en donde el presente es la suma inconexa de sucesos que pasan “porque sí”, borrando y disolviendo los anteriores y que están desvinculados entre sí. Una temporalidad en donde cada hecho está divorciado de su propio pasado y del pasado de los demás hechos. Un presente que pretende bastarse a sí mismo, en donde el pasado aparece como una cita, como un adorno y el futuro es siempre la promesa de lo nuevo.

“La razón moderna se sabe y se quiere ante todo invención, de ahí que su proclama de fe sea en el progreso” (Martín-Barbero, 2000:5). La idolatría por lo nuevo: deificación y reificación por lo nuevo que se expresa en un afán permanente por lo “moderno”. Un progreso que se vive como rutina, en donde la renovación constante de las cosas, los conocimientos, las prácticas, los deseos y los sueños, van aniquilando la espera y la utopía. Se asegura la reproducción del sistema porque la novedad, desde esta experiencia del tiempo que instauro la modernidad, no tiene nada de turbador o revolucionario. Son

tiempos en donde la Historia se escribe para marcar ciertos hitos, puntos de quiebre con sus respectivas fechas, protagonistas y consignas, a partir de los cuales se supone, surge lo nuevo: el nuevo estado de las cosas, la nueva fase, el estadio superior en la línea ascendente del progreso que se erige sobre las ruinas del estadio anterior.

Al igual que la pregunta por las mujeres, la pregunta por las memorias activa otras preguntas y evidencia las limitaciones para mirarnos con unos “ojos-otros”, sin la retina eurocentrista (Quijano, 2005), ni el espejo distorsionador de la historia oficial, el pensamiento jerárquico y las teorías heredadas, impuestas o asumidas. Lo que está en juego en la recuperación de las memorias colectivas, no solo es el cuidado de los residuos, las huellas, las marcas de lo vivido en los cuerpos, las biografías y los lugares. Lo que está en juego y en riesgo de extinción es “el pasado como continuidad de la experiencia. Continuidad que no se confunde ni con la uniformación ni con la nostalgia, pues se trata del mínimo de horizonte histórico que hace posible el diálogo entre generaciones y la lectura/traducción entre tradiciones” (Martín-Barbero, 2000:6).

Es de nuevo una pregunta que remite a lo silenciado, lo omitido, ocultado e invisibilizado, que sin embargo no ha dejado de existir. Al igual que las mujeres, desde sus diferentes situaciones y condiciones, no han dejado de moverse, cuidar y remendar la vida, crear, resistirse, cuestionar, denunciar y proponer alternativas, las memorias colectivas no han dejado de transmitirse de generación en generación, en medio de los tiempos del olvido, el presentismo y el progreso. Desde la mirada del centro, pareciera que nada pasa en la periferia. Sin embargo cuando las voces se levantan, se corren los velos y se cruzan las fronteras, surgen las otras lenguas, las otras temporalidades paralelas, los otros saberes, las miradas- otras, las estrategias de solidaridad, las alternativas e inspiraciones que como la planta que asoma silenciosa sus hojas entre las fisuras del asfalto, no han dejado de devenir. En un constante vivir, convivir, estar siendo, ser estando.

Las mujeres y los trabajos silenciosos de las memorias

Por haber estado excluidas históricamente de las decisiones que se toman en los espacios públicos, “la mujer encuentra así un espacio de inserción político no en el mundo de las grandes decisiones y de las élites nacionales, sino en el de la comunidad que concilia su vida diaria con sus problemas, y en el de los liderazgos intermedios. Es en este espacio que la mujer recupera en cierto modo su ciudadanía social y aquí toma la palabra y el liderazgo” (Henríquez, 1991:36).

Compartir, estar, acompañar, convivir. Sin discursos preestablecidos, ni justificaciones elaboradas, muchas veces solo estar junto a otro/a, en silencio. En un sistema social donde el trabajo reproductivo que realizan las mujeres no es reconocido y en medio de un lenguaje en el que lo femenino y sus vivencias ocultadas y reprimidas no pueden ser dichas, las mujeres hablan en otra lengua. “La lengua es aquí el contrapunto de ese lenguaje. La lengua como murmullo, arrullo, sonido vacío de sentido a la manera del lenguaje, pero soporte de la afectividad y del amor que no ingresa a la vida. La lengua como brazo, como abrazo (...), como aquello que nos filia a otro ser humano, nos imanta, nos humaniza, nos enseña” (Vélez, 2007: xix) Congregar, invitar, cuidar y preservar.

Al estar la palabra escrita predominantemente bajo dominio masculino, a las mujeres se les ha heredado ancestralmente la práctica de la palabra hablada. A través de sus narraciones, las mujeres transmiten la cultura, porque no solo hablan de sí mismas, sino de los suyos, de su familia, su comunidad. A diferencia de los testimonios de los hombres, que se encuentran a menudo en documentos públicos, en testimonios judiciales, informes públicos y periodísticos, enmarcados en una expectativa de justicia y cambio político (Jelin: 2002:109), el “yo narrante” de las mujeres busca preservar y transmitir experiencias colectivas. Al querer hablar de sí mismas, hacen referencia a los suyos y a otros vinculados con estos, permeando y pluralizando de esta forma las narraciones de la vida colectiva. Las mujeres introducen con sus testimonios, nuevos elementos, nuevas perspectivas a las narraciones públicas y oficiales. Constituyen la otra cara de la historia y de la memoria, “lo no dicho que se empieza a contar: las otras historias que relativizan y cuestionan la historia dominante” (op. cit.101).

Desde su lugar de marginación social las mujeres han desarrollado una serie de capacidades relacionales y vinculativas que por su falta de reconocimiento social, difícilmente logran trascender la esfera de lo privado y lo cotidiano. Su continua referencia a otros, las lleva a luchar incansablemente por el reconocimiento de sus seres queridos y por las memorias de sus familias y comunidades. Desde sus narraciones, sus cantos, sus rituales y los símbolos que utilizan, están contando la historia no-dicha y silenciada de una comunidad y de una nación que pareciera debilitarse frente a la imperiosa fuerza del olvido.

Por su opresión histórica, las mujeres han sido habitantes de la periferia: zonas de marginación de lo público y lo político donde se toman las decisiones sobre la vida social y sobre sus vidas. Como consecuencia de la división sexual del trabajo, se les ha asignado la mayor parte del trabajo de reproducción social y aunque paulatinamente han tenido que irse incorporando al mercado laboral sin poder delegar la responsabilidad del cuidado de los suyos, el escenario espacio-temporal donde se espera que se desarrollen, sigue siendo la cotidianidad, lo privado y la vida comunitaria. Precisamente, los escenarios donde esos marcos sociales alternativos donde circulan las memorias al margen del discurso oficial, encuentran asidero. Desde esta perspectiva, los procesos de recuperación de la memoria colectiva pasan a hacer parte de los trabajos de reproducción social realizados en su mayoría por mujeres y más específicamente, por mujeres que se ubican desde su rol de madres y abuelas.

El trabajo reproductivo, hace referencia a las actividades que no tienen remuneración, ni reproducen plusvalía en el sentido estricto, pero que producen bienes materiales y simbólicos de importancia fundamental para la reproducción de las personas y las sociedades. Dentro de este trabajo, se encuentra la reproducción biológica, en el que estarían incluidas todas las actividades encaminadas a asegurar la alimentación, procreación, manutención y cuidado de la salud dentro del hogar. La reproducción de la fuerza de trabajo, que permite y posibilita la reposición cotidiana de los integrantes de la unidad familiar; y la reproducción del sistema social, encaminada a la reposición generacional, es decir a la socialización de creencias, valores, costumbres y hábitos.

Es el trabajo invisible y cotidiano que pareciera natural e intrínseco a las mujeres, sin el cual ningún sistema social podría funcionar. Aunque el trabajo productivo no puede llevarse a cabo sin el trabajo reproductivo, esta interdependencia es ocultada por los sistemas económicos, de tal forma que se

pueda asegurar que las redes de mujeres dedicadas a cuidar, reproducir los sistemas sociales y reponer la fuerza de trabajo, lo siguen haciendo “por amor” o porque simplemente, aprendieron que no tienen otra opción. Por ejemplo, en la mayoría de los países de América Latina, las mujeres que se dedican al trabajo en sus casas o comunidades aparecen como población económicamente inactiva y en consecuencia su aporte en la economía no aparece en las cuentas nacionales, lo que además de invisibilizarlas, las excluye de políticas públicas y del presupuesto nacional.

Y esta falta de reconocimiento se traslada a casi todo lo que las mujeres hacen, incluidos los trabajos de la memoria. Al igual que el cuidado de otros o la transmisión de valores dentro del ámbito privado, la recuperación de la memoria colectiva al margen de la historia oficial y en medio de un contexto comunitario, hace parte de las realidades alternas y excluidas. Pero es precisamente allí, desde este lugar de exclusión habitado por las mujeres, donde pueden surgir los relatos alternativos y las acciones de resistencia al olvido.

Yerushalmi (1989:17-18) señala que “cuando decimos que un pueblo recuerda, en realidad decimos primero que un pasado fue activamente transmitido a las generaciones contemporáneas (...) y que después este pasado transmitido se recibió como cargado de un sentido propio. En consecuencia, un pueblo olvida cuando la generación poseedora del pasado no lo transmite a la siguiente, o cuando ésta rechaza lo que recibió o cesa de transmitirlo a su vez, lo que viene a ser lo mismo (...) un pueblo jamás puede olvidar lo que antes no recibió”.

Siguiendo con los planteamientos de este autor, para que las memorias colectivas que custodian las mujeres logren mantenerse inmunes al olvido, permanezcan en el tiempo y deriven a futuro en luchas colectivas, se hace necesario que el pasado sea activamente transmitido y activamente recibido. A través de los procesos de socialización, se transmiten a las otras generaciones ciertas formas de pensar, decir y hacer, que corresponden con una versión oficial de la historia y que le son útiles al sistema social y a la ideología imperante.

Entonces, ¿cómo poder transmitir una verdad sobre los hechos del pasado que en si misma estaría cuestionando el sistema social que se pretende instaurar en el presente? Será preciso que estas memorias traigan consigo otros elementos nuevos de los que suponen procesos de inercia social, en donde costumbres, tradiciones y valores, se transmiten de una generación a otra, sin mucha explicación de unos, ni interpelación de otros, debido a que están institucionalizados y legitimados socialmente. Y para esto, se hace necesario que estas narraciones y testimonios, sean reconocidos socialmente como verdaderos y sus demandas asumidas como legítimas.

Como lo señalaban Berger y Luckmann (2005:120), para que una generación pueda transmitir a otra, tradiciones, valores y saberes sobre la vida social, necesita además de institucionalizar las acciones y promover la reproducción de determinados roles, ofrecer explicaciones y justificaciones: “la legitimación no solo indica al individuo por qué debe realizar una acción y no otra; también le indica por qué las cosas son como son”. No basta solo entonces con que las memorias sobre el pasado circulen naturalmente en los círculos familiares, en las conversaciones junto al fuego, allí donde las mujeres tienen una presencia protagónica; es preciso que ellas, sus narradoras y emprendedoras, logren hacerse oír.

¿Cómo atravesar la delgada frontera entre lo privado y lo público con tantos obstáculos, reales y simbólicos?, ¿qué las mueve?, ¿cómo logran levantar su voz silenciada durante siglos?

Del corazón a la plaza

Recordar viene del latín *re-cuore*, volver a pasar por el corazón. Cualquier esfuerzo por recuperar las memorias y mantenerlas vivas requiere de la fuerza para poder pasar por el corazón lo que se vivió, aunque sea doloroso. Y en esto, parece que las mujeres muestran una ventaja cultural sobre los hombres. El que las mujeres sean más sensibles y más resistentes para enfrentarse a su propio dolor y al de los demás; que tiendan a solidarizarse por las causas de otros y a sentir compasión, son rasgos de esta identidad femenina altamente valorados socialmente.

Pero en la mayoría de los casos, no porque se reconozca que gracias a esta fortaleza y valentía, la mujer en su larga historia de marginación y dominación ha acumulado una gran capacidad contestataria. Porque no sólo ha demostrado mayor capacidad de resistencia, también de iniciativa y creatividad para levantar alternativas en condiciones tan adversas (Coral, 1991:85), reconstruyendo el tejido social después de que los hombres han hecho las guerras, sino desafortunadamente, haciendo énfasis en su capacidad de vivir y aguantar el sufrimiento.

Si no se asociara, desde el sistema de representaciones del patriarcado, la emoción con debilidad y la razón con fortaleza, el que se afirme que las mujeres son más sentimentales que los hombres, podría significar un reconocimiento social. Pero así como el trabajo reproductivo realizado en su mayoría por las mujeres es visto como algo natural, el que las mujeres tengan la fortaleza de recordar, es decir, de volver a pasar por el corazón, aunque sea doloroso, no es valorado, ni por ellas ni por la sociedad, como la condición sin la cual no sería posible emprender ningún proceso de recuperación de las memorias. Lo macro, no puede ser sin lo micro, lo colectivo se conforma de muchas subjetividades, y los grandes discursos y hechos políticos de las plazas públicas, se gestan en la vida cotidiana. Lo que hemos aprendido a reconocer como lo importante, existe gracias a un sin número de aparentes trivialidades.

Por lo tanto, el que las mujeres tengan la fortaleza de tocar el dolor para desde ahí hablar de lo que se teme a hablar, aunque pertenece a las habilidades que han aprendido a desarrollar en sus trabajos de reproducción social, las convierte en “emprendedoras de los trabajos de la memoria”. Es decir, en palabras de Jelin (2002:14), en “seres humanos activos en los procesos de transformación simbólica y de elaboración de sentidos del pasado. Seres humanos que trabajan sobre y con las memorias del pasado”. Pero, ¿por qué vías las mujeres trascienden el dolor individual para pasar a sumarse y liderar causas colectivas?

Debido al estatus simbólico y de reconocimiento social que tienen en general las madres en la vida social, en la medida en que nos han dado la vida y nos han cuidado, el cumplimiento de un rol tradicional puede servir de medio para que muchas mujeres puedan recobrar su fuerza como sujetos sociales y emprender acciones colectivas de tipo político. De igual forma como las memorias se refugian en marcos alternativos a los discursos dominantes, resulta más accesible para las mujeres y menos amenazante para quienes las

escuchan levantar su voz en “clave” de madre, que en clave de víctima o de activista de derechos humanos, aunque en esencia estén exigiendo, defendiendo y promoviendo lo mismo: el que la vida sea elevada al más alto rango ético.

Mamá Tránsito Amaguaña de la comunidad andina Kayambi en Ecuador, que aunque murió a pocos días de cumplir los cien años sin honores nacionales, lideró sin cansancio durante toda su vida la lucha por el territorio, la libertad y la sobrevivencia de su pueblo en medio de los despojos y olvidos. O mamá Angélica en el Perú que desde el día en que su hijo fue secuestrado y desaparecido, no cesó de buscarlo y reclamar justicia, convirtiéndose en la madre de todos los desaparecidos en este país de Abya Ayala que como otros, se resiste al olvido y la impunidad.

Al igual que las madres y las abuelas de la plaza de mayo en Argentina o la ruta pacífica de mujeres a lo largo del mundo, lo que hoy es una causa política, empezó a partir de la fuerza y dolor individual de mujeres que al resistirse ante la injusticia, reafirmaban su identidad de ser mujeres - madres cuidadoras, sintiendo así que sus vidas tenían valor para otros/as. Con el tiempo su dolor se fue transformando en su fuerza y a su lucha individual, se sumaron otros y otras, hasta convertirse en movimientos sociales con altos niveles de incidencia en los espacios de decisión. A propósito de las madres de la plaza de mayo, Ruderman plantea que “salieron a las calles por un dolor individual, buscaban a sus hijas e hijos y luego fueron las hijas e hijos de todas. Son las madres de treinta mil desaparecidos” (Las Dignas, 2000:18)

De la vivencia de la maternidad en tanto una relación interpersonal madre-hijo/a, las mujeres pasan a ejercer la maternidad colectiva o lo que algunos han llamado el “maternaje”, en tanto práctica de colocar la vida en el centro de la cultura y de las decisiones políticas. Lo que desde el mundo andino sería la crianza de la vida, en donde el cuidado de los niños y niñas, los animales y la tierra es una responsabilidad que supondría no sólo recaer sobre las mujeres. Si se mira desde una perspectiva que rescata el maternaje como práctica de dedicar tiempo al cuidado de la vida, a sostener y cuidar la vida, “las madres poseen una gran fuerza para actuar socialmente, por su estatus simbólico y el reconocimiento social que se les otorga” (Magallón, 2006:231- 232).

Muchos movimientos de paz se construyen sobre la identidad maternal de las mujeres. Y aunque las mujeres se organizan en torno a diversas razones que trascienden su rol en el cuidado de la vida, las habilidades requeridas por las madres en la vida diaria, tales como la dedicación, la reconciliación y la perseverancia, parecieran habilidades necesarias para construir movimientos con fines políticos a favor de la paz, la verdad y la justicia. Por eso pasan a ser las madres o defensoras de la vida de sus hermanos, padres, vecinos, de sus comunidades, pueblos y naciones, extendiendo sus cuidados más allá del ámbito privado. Pasando del corazón y el fuego de la cocina, a la plaza, las ciudades y las instancias de poder.

2. Inspiraciones desde El Salvador

A este punto de la reflexión, resulta pertinente detenerse y reconocer que todo lo hasta aquí planteado surge de experiencias, lugares y personas concretas. Son muchas las historias oficiales en este continente y a su vez, diversas y conflictivas las memorias colectivas que se construyen al margen. Tantas y tan diversas, como cada una de las mujeres que nacimos y habitamos en este lado del planeta. Y aunque podrían ser múltiples las evidencias, lo que se pretende

con este texto, es generar preguntas y aportar al “abono de las tierras” de los estudios decoloniales, con la pregunta por las mujeres y sus memorias.

Por lo tanto, si se busca trascender la *ego-política*, para pasar a la *corpo-política* y *geo-política* del conocimiento (Grosfoguel, 2006). Es decir, de la búsqueda de la universalidad y objetividad, para pasar a ubicar todo conocimiento (por poco pretencioso que sea) en determinados cuerpos, biografías y lugares. Es preciso entonces aclarar que estas letras surgen de una mujer que nació y creció en un país en guerra, Colombia. Una mujer privilegiada que ha sido testiga, interlocutora y receptora de testimonios sobrevivientes, más no víctima directa. Por lo tanto, “las emprendedoras de las memorias” que se nombran a lo largo de este texto, están haciendo referencia a mujeres sobrevivientes del conflicto armado en Colombia y especialmente, en El Salvador, Centroamérica. Son ellas la inspiración, la fuente (primaria y última) y el sentido de estas reflexiones. Dejemos pues que estas pequeñas historias tejidas por mujeres en este pequeño país Centroamérica, nos sirvan de inspiración.

El caso de las mujeres de Arcatao

En el departamento de Chalatenango, en la frontera entre El Salvador y Honduras, se encuentra una pequeña población llamada Arcatao. Además de la soledad de sus calles empedradas y la tranquilidad que parece reinar, hay algo particular que llama la atención. En los postes de la luz hay siluetas de rostros dibujadas con sus respectivos nombres, en diferentes lugares hay monumentos y árboles sembrados en honor a ciertas personas, murales con momentos significativos de la historia del pueblo y decenas de fotos en el altar de la iglesia principal. Todos estos lugares e imágenes tienen algo en común: están haciendo referencia al reciente conflicto armado que vivió El Salvador por más de 12 años, a la forma como específicamente las personas de esta región del país lo vivieron y sobre todo, a los cientos de muertos/as y desaparecidos/as que parecieran estar vivos/as en la memoria colectiva de sus habitantes.

La historia de El Salvador, como la de la mayoría de países de Latinoamérica, está marcada por la violencia política. Desde los años 30 y hasta 1979, año en el que se produce el golpe de Estado, estuvo bajo el régimen de varias dictaduras militares en las que se cometieron un sin número de violaciones a los derechos humanos, entre los que se destaca la masacre cometida en 1932 a más de diez mil personas, en su mayoría indígenas de la zona occidental del país. Con el golpe de Estado de 1979, se profundiza la guerra de contrainsurgencia para derrotar a los ejércitos guerrilleros que se habían venido fortaleciendo durante la década de los setenta y es así como en 1980 se da inicio “formal” a una guerra que durará 12 años, dejando un aproximado de 70 mil muertes y cerca de 8000 personas desaparecidas.

Dentro de las estrategias utilizadas por el ejército de El Salvador en esta guerra de contrainsurgencia sobresalen la de Tierra arrasada, en la que se asesinaban indiscriminadamente personas civiles, incluyendo mujeres, niños/as y adultos/as mayores, bajo el pretexto de “quitarle el agua al pez”. Tal y como sucedió en Arcatao, donde la población civil se vio obligada a migrar a Honduras o a permanecer errante huyendo durante meses e incluso años. Durante los siguientes años que durara el conflicto en el país, continuaron la persecución y ataques con la población civil de la zona por

parte del ejército de El Salvador, a través de bombardeos, ejecuciones colectivas, desapariciones forzadas e incluso el secuestro de numerosos niños y niñas cuyo paradero todavía se busca en la actualidad por parte de familiares y organizaciones de la sociedad civil.

Después de 12 años de intensa guerra civil, finalmente en 1992 se firman los acuerdos de paz que además de permitir la disolución de las unidades militares del Estado, la desmilitarización de la sociedad y la desmovilización de los/as combatientes del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional-FMLN, exige la creación de una comisión de la verdad. Sin embargo a cinco días de haberse presentado el Informe, se decreta la Ley de Amnistía o “Ley de Reconciliación Nacional” que entra en vigencia en 1993, que concedía amnistía a todas las personas que hubieran participado en hechos de violencia como “autores inmediatos, mediatos o cómplices antes del 1 de enero de 1992” (Cervellón, 1998. Citado por Orellana, 2002:1073).

En un escenario de impunidad aún imperante, ante la falta de marcos sociales para las memorias, aparecen una serie de marcos colectivos desde la resistencia, con interpretaciones alternativas desde lo institucional y lo comunitario. Además de los esfuerzos que vienen realizando algunas organizaciones de derechos humanos de la sociedad civil, para promover la justicia y la reparación social, algunas comunidades del país, se han organizado bajo el nombre de comités de víctimas para mantener viva la memoria colectiva frente al conflicto armado.

En el caso del municipio de Arcatao, quienes lideran estos procesos son un grupo de diez personas –de las cuales, siete son mujeres–, que con el apoyo de grupos religiosos locales y una organización de la sociedad civil, el Centro Bartolomé de las Casas, se constituyeron en el 2003 en lo que denominan el comité de memoria. Durante estos años han logrado publicar un libro de testimonios de cinco masacres ocurridas en la zona durante el conflicto, conmemorar año tras año las masacres, las guindas y los “desembarcos” o ataques del ejército a sus poblaciones y construir colectivamente un museo de la memoria con objetos significativos.

Cuando se puede participar de las conmemoraciones, hay algo que llama la atención: la mayoría de las personas que participan activamente en la organización de los rituales tanto del comité como del resto de la comunidad, son mujeres. Madres, hijas, hermanas, esposas, nietas de algún ser querido desaparecido y asesinado durante el conflicto armado. Mujeres de todas las edades que se resisten a olvidar, que cuentan otras historias, que comparten dolores y sueñan con poder llevarle flores a sus seres queridos al cementerio y que algún día se reconozca públicamente los autores de los crímenes cometidos contra sus familias, su comunidad y contra sí mismas. ¿Por qué se presenta este fenómeno?, ¿qué características tienen estos procesos comunitarios de recuperación de la memoria?, ¿qué roles desempeñan las mujeres?

La búsqueda de sentido en medio del sin sentido

El Salvador, como la mayoría de los países Latinoamericanos ha sido marcado por diferencias sociales, desigual distribución de la riqueza y exclusión social de mayorías que se convierten en minorías, por su pérdida de poder social. Sin embargo, si se relaciona la pobreza, no solo con la dificultad de acceso y control de recursos, sino con la capacidad de los sujetos de desarrollar sus potencialidades y de hacer valer sus reivindicaciones, esta situación empezó a

modificarse a partir de las primeras décadas del siglo XX con las luchas de indígenas y campesinos, y con mayor fuerza a partir de los años setenta.

Arcatao, como muchos municipios pequeños de El Salvador alejados de las grandes ciudades carecían de servicios públicos básicos, ni siquiera un gobierno local que garantizara un mínimo de cobertura en salud, educación y seguridad pública. Ante este nivel de marginación y exclusión social, la comunidad se tuvo que organizar y aprendió a autoabastecerse y a sobrevivir al margen de los planes gubernamentales. Por lo tanto, en medio de este “desierto” institucional, en el que la organización comunitaria era la única forma de garantizar la sobrevivencia, la iglesia católica jugó un papel crucial.

Empezamos a reflexionar la parte de la Biblia y llegaron algunas personas a organizarnos y entonces empezamos ya la lucha por la justicia, porque había la guardia nacional muy represiva, no había tierra para trabajar, en los cafetales no se pagaba bien, se comía mal y entonces empezamos a organizarnos (Rosa)

Teniendo en cuenta que en El Salvador la constitución política prohibía la sindicalización campesina y que se perseguía toda forma de organización, como quedó demostrado en la masacre de 1932 a cientos de indígenas, estas comunidades se convirtieron para muchos campesinos en una alternativa de acción colectiva para entender las causas de sus problemas y poder luchar por sus derechos. “No es de extrañar que la organización cooperativista primero, sindical y política después, del campesinado floreciera precisamente en aquellas zonas del país donde la Iglesia había estimulado el surgimiento y la vida de las comunidades eclesiales de base (Montgomery, 1982/ Citado por Martín-Baró, 1998:215).

Todo este movimiento que se experimentaba a nivel micro, en comunidades pequeñas como Arcatao, era el reflejo de un cambio más grande que venía experimentando la iglesia católica latinoamericana desde los años sesenta con el Concilio Vaticano II y específicamente a partir de la conferencia de Medellín en donde el Episcopado latinoamericano declara que “no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria” (CELAM,1977:103/ Citado por Blanco:98:207). Declara así la iglesia católica latinoamericana su opción preferencial por los pobres.

Este tipo de fe comunitaria que refuerza la organización y la identidad colectiva pareciera haber sido una de los asideros más fuertes para continuar resistiendo a pesar de encontrarse aislados del resto del país y de contar solo con la ayuda de algunos líderes religiosos, personas e instituciones internacionales. La creencia en que valía la pena luchar por cambiar su situación y de que Dios los protegería, hizo que el sufrimiento y las pérdidas cobraran sentido.

La identidad de una comunidad se refuerza con todas las experiencias colectivas, pero sobre todo con aquellas que le han permitido sobrevivir como colectividad. Y detrás de estas experiencias o estrategias colectivas de sobrevivencia y resistencia, subyacen una serie de creencias, sentimientos y comportamientos frente a la vida en general que se comparten y se refuerzan conjuntamente. En el caso de Arcatao, y específicamente de las mujeres que lideran estos procesos comunitarios de recuperación de las memorias, este lugar lo ocupa la religión católica.

Como todas las instituciones, la iglesia cumple una función en la vida social, tiene una determinada estructura organizativa a su interior y está regida por un conjunto de normas y funciones que toman vida, solo si determinadas personas las transmiten y las hacen cumplir. Y así como el sistema económico se sostiene por la división sexual del trabajo, que por estar fundada en el sistema patriarcal pone en desventaja a las mujeres, la iglesia como institución, requiere que hombres y mujeres desempeñen cierto tipo de roles. En el caso de la iglesia católica, a pesar de los avances que supuso la visión comunitaria y horizontal de la teología de la liberación en Latinoamérica, los hombres siguen ocupando los lugares de poder, mientras las mujeres asumen roles secundarios.

Mientras el sacerdote de un municipio como Arcatao, oficia la eucaristía y tiene el poder de instituir los sacramentos a sus feligreses, las mujeres, en su calidad de religiosas o de laicas, llevan a cabo procesos de catequesis, colaboran con los cantos en las eucaristías y en la mayoría de los casos, son las encargadas de los pequeños detalles dentro de los ritos religiosos. Los trabajos que realizan hombres y mujeres son necesarios para que las creencias, sentimientos y comportamientos de la religión se perpetúen, pero definitivamente, el nivel de reconocimiento es diferente. Por lo tanto, si una de estas mujeres decide hacer algo para que la memoria de los suyos y de su comunidad no quede en el olvido, es socialmente esperable que haga uso de lo que ha hecho toda su vida: cuidar, rezar y acompañar. Además de que estos comportamientos hacen parte de un sistema que está reconocido por otros, es lo que ha aprendido a hacer y es en donde se siente cómoda y “útil”.

A su vez, estos comportamientos están sustentados en ciertas creencias y valoraciones socialmente asignadas, tales como:

La iglesia juega un papel muy importante porque son ellos los que dicen que la memoria de los caídos siga siempre (Tomasa)

Cualquier recuerdo, la forma cómo lo evoquemos o las justificaciones que tengamos para tenerlo presente, aunque sea muy personal, existe en relación con razonamientos e ideas y en general con la vida material y moral de las sociedades de las que hemos formado parte. En otras palabras, las prácticas de recuerdo individuales o colectivas, son ante todo ideológicas, ya que “los acontecimientos están forjados por actores y actrices que han estado formados en una determinada memoria que ha repercutido sobre sus comportamientos y su manera de hacer” (Vásquez, 2001:29-54).

Hacer parte de un grupo social implica incorporar un cierto marco valorativo a través del cual se interpreta y evalúa la realidad. Las acciones, el pensamiento y el lenguaje de cada individuo están mediados por un sistema de representaciones y prácticas a través de los cuales se reproducen las estructuras y los sistemas sociales. De esta forma, la ideología además de ofrecer una interpretación de la realidad y justificar el orden existente, determina selectivamente esquemas de acción, a partir de intereses y valores dominantes.

Una ideología de carácter religioso se traduce en formas concretas de vivir, pensar y sentir de las personas. El que esta ideología esté al servicio del orden social preestablecido o por el contrario, busque subvertirlo dependerá por una parte, del contexto histórico y social en el que surja y tome vida. Y por otra parte, de los sujetos sociales que la actualicen. De entrada, se podría afirmar que la ideología religiosa que está a la base de los procesos comunitarios de

recuperación de la memoria colectiva en el municipio de Arcatao, por haber surgido en un contexto histórico de lucha y subversión, está interpelando el sistema de clases y a la historia oficial escrita desde el Estado, en clave de vencedor.

Pero si se aborda desde la perspectiva decolonial, estas memorias se recuperan dentro de marcos de referencia eurocéntricos, desde la perspectiva de la religión católica que fue impuesta a nuestros pueblos originarios e impuesta como cosmovisión hegemónica; y en relación con el sistema sexo-género, a través de las creencias y prácticas que actualizan las mujeres en sus trabajos de las memorias, se reproduce el sistema patriarcal.

Por lo tanto, en lo que respecta a la pregunta por si el marco de referencia que ofrece la religión les ha permitido a las mujeres de Arcatao liberarse o no del sistema que las oprime, hay que partir de la evidencia de que les ha permitido poner al servicio de las luchas libertadoras de su comunidad y de la recuperación de la memoria colectiva, lo que les ha sido social y culturalmente asignado, reproducir la vida y el sistema social. Aunque esto las lleve a seguir perpetuando los roles que las enajenan como sujetas sociales protagonistas de sus propias vidas.

Lo que si parece quedar claro a este punto, es que estas mujeres encuentran en la religión un marco que les permite dar sentido a su pasado y empezar a construir junto a otras personas narraciones sobre esas vivencias que durante años permanecieron silenciadas o guardadas al interior de la vida doméstica, de las conversaciones cotidianas con familiares y vecinos/as.

De la maternidad al maternaje

Habemos muchas mujeres que vivimos esa realidad que María vivió, tuvo que huir desde que estaba embarazada, se tuvo que ir a censar. Tuvo que huir con su niño y también así tuvimos nuestros hijos en el monte. (...) Desde la época de Cristo, somos las mujeres las que llegamos hasta el último momento (...) Somos las que más sentimos el dolor de los hijos. Si aún María siendo la madre de Dios, acompañó hasta el último momento a su hijo en la cruz y lo cargó en sus brazos, aún ya muerto (Rosa).

En contraste con la violencia hacia las mujeres en países como El Salvador, problema social de preocupantes dimensiones, se presenta el culto que se le rinde a las vírgenes en sus diferentes manifestaciones. Aunque las mujeres en general siguen siendo discriminadas y excluidas, la figura de la madre de Dios goza de un reconocimiento generalizado, que se extiende, guardadas proporciones a lo que representa la maternidad.

Por lo tanto, la figura de María en una interpretación aplicada a la realidad de la Biblia, como se hace en Arcatao, ofrece un modelo con el que las mujeres pueden construir lazos de identificación y lograr así dar sentido y “elevar” a un nivel de reconocimiento social, su empeño por no olvidar la memoria de sus familiares. En este sentido, como lo plantea Arendt (1987), al haber reconocimiento, hay autoridad: autoridad para justificar a sus familiares su empeño por mantener viva la memoria; autoridad para alzar su voz en medio de los rituales religiosos que hacen parte primordial de la vida comunitaria;

autoridad para exigir que los cuerpos de sus hijos/as y familiares sean exhumados y que se haga justicia.

A propósito de este momento de María frente a su hijo crucificado, Grae (1968:34-35) plantea que en el momento en que Jesús consumó su sacrificio, la maternidad de María adquirió una nueva dimensión, en la medida en que la invitaba a dilatar su maternidad física y a extenderla a todos los creyentes: una afirmación formal de su maternidad espiritual sobre todos los cristianos. Es decir, tras la muerte de Jesús, María adquiere un compromiso con su hijo de cuidar a su discípulo y al resto del pueblo, en él representado. Y así como María se ve avocada a cuidar del reino de su hijo (y del reino de Dios) después de su muerte, las mujeres del comité de la memoria de Arcatao, expresan que tienen un deber que cumplir en su comunidad en nombre de la memoria de sus familiares asesinados o desaparecidos.

*Tanta sangre derramada, tantos mártires que cayeron.
Por eso es que ahora nosotras tenemos un compromiso
las madres que no podemos callar en ningún momento,
tenemos que ser fuertes y firmes (Dolores).*

Desde su rol de madres, las mujeres asumen muchos compromisos, no solo con los suyos, sino con las generaciones que vienen, con las otras madres, con la comunidad, con la vida en general. Y es este compromiso que pareciera un imperativo ético, el que les sirve de motor para no persistir y seguir creyendo, tal y como lo han hecho con la muerte de Jesús, en que “tanta sangre derramada” no pudo ser en vano.

Después de terminado el conflicto armado y de que se firmaron los acuerdos de paz, Arcatao estaba poblado en su totalidad por víctimas del conflicto. Pero gracias a los procesos comunitarios en donde se comparten los testimonios y se llevan a cabo conmemoraciones, las personas van dejando de ser víctimas, pasar a ser testigos, es decir personas activas que dan fe de lo sucedido “que portan una palabra y tienen una verdad que confronta con la de la historia oficial” (Villa, Bermúdez, Sánchez y Téllez, 2007:28).

Son “testigos/as-partícipes” que se vieron obligados/as a presenciar impotentes las muertes de un sin número de personas cercanas. En el caso particular de las mujeres que conforman el comité, el hecho de haber salido con vida de momentos límites como una masacre, además de los duelos que aún no se elaboran del todo y de las secuelas en su salud mental y física, pareciera que les deja una tarea pendiente por realizar. Y al hablar de sus muertos/as, hablan de ellas. Al mantener viva su memoria, se mantienen vivas ellas mismas. Al nombrarlos y darles un lugar en el presente, en la vida comunitaria actual, interpretan la historia de la comunidad y le dan sentido al sufrimiento y las pérdidas

Las mujeres exigen que sus muertos sean recordados, que su sangre no sea pisoteada, que sus cuerpos sean traídos al seno de su comunidad, al lugar que se merecen dentro de los vivos, junto a los árboles y sembradíos. Como lo plantea Vélez, al igual que muchas mujeres en Latinoamérica, Antígona “halló su potencia y valentía para defender la vida elevada y circunscrita a dos jardines desde los cuales ella se renueva y en torno de los que la ciudad fue erigida: el primer jardín es la agricultura, la huerta, la siembra que posibilita el asentamiento de los humanos y da la vida: el segundo es la otra huerta, jardín de los muertos, siembra también ésta, cementerio desde el cual la vida memoriosa encuentra su raíz y nos dona el sentido de pertenencia. (...) reclaman ya no la vida de sus hijos desaparecidos (...), sino sus cadáveres

para retornarlos al seno de la tierra, para hacer de la memoria su eternidad y para guardar el sentido de la vida para su final” (Vélez, 2007: xix-xx).

Exigen que sus muertos tengan un lugar privilegiado dentro de la comunidad, para poderlos visitar y de esta forma, contar con mojones simbólicos a través de los cuales discurran sus memorias. Un lugar en medio de los árboles, las casas y las iglesias, allí donde se gesta y cobra sentido la vida en comunidad.

Artesanas del tejido entre el pasado, el presente y el futuro

Durante el conflicto armado, por la constante persecución a la sociedad civil por parte del ejército, muchas personas no pudieron dar sepultura a sus seres queridos y si lograron hacerlo, fue en lugares clandestinos y de forma muy superficial. Y son estos restos que lograron escapar a la fuerza del tiempo y el agua, a los que se guarda la esperanza de recuperar.

Dar sepultura a los muertos, hacer los rituales de despedida respectivos y tenerlos cerca, allí donde se puedan ir a visitar cuando se quiera, es necesario para elaborar los duelos. De forma similar a como sucede con los familiares de los desaparecidos, el no haber podido dar sepultura y haber realizado los ritos funerarios, no permite que se puede ubicar a ese ser querido en un lugar dentro del imaginario subjetivo y comunitario, hacia donde dirigir sus súplicas, en donde se pueda establecer una comunicación. Los rituales funerarios son comportamientos destinados a mantener activa la comunicación entre los vivos y los difuntos. “Como proceso de comunicación, el ritual mantiene un contacto permanente que da continuidad a la vida después de la muerte, y sirve de reforzador de la memoria y, por esta vía, extiende los lazos familiares y amistosos más allá de la desaparición física” (Finol y Fernández, 1996:303).

Que un día los restos de ellos sean traídos aquí, a un lugar y que podamos ir a visitarlos, irles a poner flores. Que ellos puedan estar ahí en su lugarcito y que la gente que viene más atrás sepa pues la causa porque ellos murieron (Tomasa)

La visita como acto de comunicación es una práctica que hace parte de la vida cotidiana de todo grupo social y sirve como vehículo para fortalecer los lazos entre sus miembros. Generalmente, se visita al otro en su lugar de residencia. Por lo tanto, en el caso de la visita a los muertos, resulta indispensable el hecho de que estos tengan una morada que represente su casa, su hogar, el sitio donde descansan en paz. Paralelamente a la estrategia ritual orientada a conservar vivos a los muertos a través del recuerdo, el culto a los muertos busca darle continuidad a la propia comunidad y a su cultura, para lo cual es imprescindible el establecimiento de una línea de descendencia, es decir, la configuración del concepto de ancestro. Los vivos necesitan a los muertos para que la cultura sobreviva. El ritual, al establecer una comunicación con quienes se han ido en el tiempo crea una continuidad en el tiempo que sirve para mantener viva la memoria y por lo tanto, la identidad de la comunidad. Y parece que esto lo tienen muy claro las personas que conforman el comité de la memoria en Arcatao y en general las mujeres.

Desde esta vivencia del maternaje, las mujeres se han empeñado a lo largo de la historia por cuidar que los suyos permanezcan “del lado de la vida”: cuidan a los niños y a los ancianos; mantienen el fuego encendido y procuran el alimento en medio de las crisis; recuerdan a los seres que ya no están, ponen sus fotos al interior de sus casas y los visitan en sus tumbas; y cuando

el olvido amenaza con borrar la memoria de sus seres queridos, hacen lo que sea necesario por darles el lugar que creen se merecen dentro el mundo de los vivos, al interior de sus familias y de sus comunidades. Por lo tanto, con su trabajo cotidiano, que parece trivial y natural, las mujeres fortalecen la identidad de los grupos sociales, en la medida en que contribuyen a construir ese marco de referencia esencial común que permanece en el tiempo a pesar de las crisis, las coyunturas y las incertidumbres del pasado y del presente. A partir del cual, una comunidad “adquiere su rostro” (Fals Borda, 1985:43) y se proyecta al futuro.

Pero para que el proceso de comunicación que implica la recuperación de la memoria colectiva se lleve a cabo, hacen falta “los destinatarios de la memoria” (Cavalli, 2000:91). No basta con el ímpetu de unas cuantas mujeres para que los recuerdos ante un pasado doloroso se mantengan vivos y sirvan de acicate para las luchas de justicia, verdad y reparación. Se hace necesaria la presencia de otros que cumplan el papel de interlocutores: otras personas que escuchen e interpelen las narraciones, para que el dolor se vaya transformando en fuerza y aprendizaje para el presente y el futuro.

Y entonces, partiendo de este supuesto, en el caso de las mujeres, ¿quiénes serían sus destinatarios y destinatarias?, ¿con quiénes cuentan para compartir sus narraciones?, ¿a quiénes acuden para que sus memorias no se queden en el olvido?

En el caso de las mujeres que hacen parte de comités de víctimas, son en su mayoría otras mujeres las primeras interlocutoras de esas memorias que por temor o por su componente traumático, habían sido confinadas al mundo privado, personal o familiar. Otras mujeres, con quienes se van construyendo esas comunidades afectivas que planteaba Halbwachs, a partir de las cuales, no solo se colectivizan los recuerdos, sino las luchas y las reivindicaciones que tendrán que ir dirigidas a otras personas; aquellas en quienes se deposita la esperanza de que la memoria, con su carácter de verdad, perdure y se continúe transmitiendo.

Se hacen necesario entonces otro tipo de destinatarios que interroguen o en quienes se incida, como lo señala Jelin (2002:86-95), “sin los sobreentendidos que permean el sentido común de una generación o grupo social victimizado. Otros que pueden ayudar a través de un diálogo desde la alteridad, a construir una narrativa social con un nuevo sentido”. Entonces, tan importante, como construir un nosotros/as fortalecido desde el cual tomar la palabra, lo será entonces, transmitir las memorias a otras personas, para asegurar de esta forma que la verdad que subyace a las demandas de justicia y reparación, no mueran con la generación que experimentó directamente el sufrimiento. Las mujeres reclaman que otros se sumen a sus causas, necesitan que sus palabras sean escuchadas y apropiadas por otras personas, para que el “nosotros/as” desde el cual se entablen las demandas de justicia y reparación, crezca y se fortalezca.

Escuchar sus voces y visibilizar sus trabajos, la tarea pendiente

Aunque sin los trabajos que realizan las mujeres del comité de la memoria, Arcatao no contaría hoy con un museo, un libro de testimonios y un proceso de coordinación con otras organizaciones para llevar a cabo las primeras exhumaciones, pareciera que no existieran. Al igual que el trabajo reproductivo no se contabiliza dentro de las cuentas nacionales y en

consecuencia las mujeres que lo realizan son consideradas como población económicamente inactiva, desde los discursos hegemónicos, lo que hacen las mujeres al margen del intercambio mercantil y de las decisiones políticas “importantes”, se construye como improductivo, residual, banal y en consecuencia, no existente.

Por estar fundamentados en creencias y roles tradicionales asignados a las mujeres, estos trabajos de la memoria se llevan a cabo al margen de los discursos dominantes desde los cuales se construyen las realidades que son noticia y fuente de los libros de historia que se enseñan en las escuelas. Desde los discursos hegemónicos del sistema patriarcal-capitalista, lo que hacen las mujeres fuera del ámbito productivo, lo que suceda a nivel local y todo aquello que pretenda cuestionar las supuestas verdades sobre las que se fundamentan las ideas de paz y progreso de una nación, será velado de tal forma que no se admita su condición de realidad.

La realidad no puede ser reducida a lo que existe de modo hegemónico porque se sabe que hay realidades que se silencian, que se marginan, que se suprimen, que son producidas como no existentes. De Sousa (2005) distingue cinco modos de producción de no existencia, creados por la epistemología y racionalidad hegemónicas y éstos consisten en “la construcción de lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo improductivo, categorías que, tras ser aisladas, pasan a formar parte de lo que no es importante, pasan a no existir”. (Magallón, 2006:267)

Pero por el hecho de que estas realidades estén veladas, no quiere decir que no existan, ni que no contengan precisamente en su carácter marginal un importante potencial contra-hegemónico que es preciso mantener silenciado. Desde un abordaje que enfatiza en las potenciales emergencias, más que en las ausencias, valdría la pena entonces preguntarse qué condiciones tendrían que darse para que estos roles que las mujeres desempeñan dentro de los procesos comunitarios de recuperación de la memoria colectiva fueran elevados a su rango de realidad y dejaran de circular en paralelo a los discursos dominantes, para pasar a interpelarlos.

Resulta urgente que las mujeres nos asumamos como sujetas sociales que protagonizamos nuestra propia existencia, sin tener que traducirnos, ni buscar legitimar nuestras narrativas y prácticas desde los discursos dominantes. Pero paralelamente resulta inspirador que se retome la fuerza y la capacidad que tienen algunas mujeres para construir lazos sociales, crear redes de apoyo solidarias y mantener la vida en el centro de la vida misma, a través de sus roles tradicionales. Es decir, promover acciones encaminadas a erradicar la violencia hacia las mujeres y construir relaciones intra e inter genéricas más incluyentes, equitativas y justas; extendiendo a su vez, prácticas como la del maternaje, a los hombres, a otras mujeres, a las instituciones sociales, a los gobernantes, partiendo de que “el hipercumplimiento de un rol subordinado podría actuar como revulsivo social” (Becker y Weyermann, 2006:95).

Es preciso activar y visibilizar el potencial de interpelación que tienen las voces, las miradas y los trabajos de las mujeres, aún dentro de sus roles tradicionales y dentro de marcos de referencia que pueden estar perpetuando el colonialismo, como el que ofrece la religión católica. Que sus acciones y sentidos se conviertan en inspiración, no solo para sus descendientes, sino para quienes desde la academia buscan construir, narrativas alternas, “paradigmas otros”; para quienes fabrican y venden las noticias que se

convierten en titulares; para quienes solo validan como importantes las hazañas extraordinarias de unos cuantos “héroes”; para quienes inconformes con las máximas del sistema imperante, buscan recordar, recuperar o crear otras formas de ver, sentir y vivir.

Referencias bibliográficas

- Becker, D. y Weyermann, B.(2006). *Género, transformación de conflictos y enfoque psicosocial*. COSUDE. Suiza
- Berger, P. y Luckmann, T. (2005). *La construcción social de la realidad*. (19a ed.) Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- Blanco, A. y Rodríguez, J. (coord.) (2007). *Intervención psicosocial*. Prentice Hall. España.
- Cavalli, S. (2000) En: Rosa, A., Bellelli, G., Bakhurst, D. *Memoria colectiva e identidad nacional*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid
- Césaire, A. (2006) *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal
- Coral, I. (1991). La mujer en el contexto de violencia política. En: Henríquez, N. y Alfaro, R. (comp.) (pp. 73-99) *Mujeres, violencia y derechos humanos*. IEPALA y Calandria. Madrid.
- Fals Borda, O. (comp.) (1985). *Conocimiento y poder popular*. Siglo XXI Editores S.A. Colombia.
- Finol, J.E. y Fernández, K. (1996). Socio-semiótica del rito: predominio de lo femenino en rituales funerarios en cementerios urbanos. *Revista Morphé*, 13/14, 315-317. Universidad Autónoma de Puebla. México.
- Grae., H. (1968). *María: la mariología y el culto mariano a través de la historia*. Editorial Herder. Barcelona.
- Grosfoguel, R. (2006) *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. Tabula Rasa (4):17-48
- Halbwachs, M (1947) *La Mémoire Collective et le Temps*. Cahiers Internationaux de Sociologie. Vol. II. pp. 3- 30. Traducción de Vicente Huici Urmeneta (1998). España. Recuperado de: <http://www.uned.es/cabergara/ppropias/vhuici/mc.htm>.
- Henríquez, N. (1991) Defendiendo la vida en una democracia por hacer. En: Henríquez, N. y Alfaro, R. (comp.) (pp. 25 - 44). *Mujeres, violencia y derechos humanos*. IEPALA y Calandria. Madrid.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI. Argentina.
- Las Dignas -Mujeres por la Dignidad y la vida- (2000). *Monografía: memoria y reparación emocional: mujeres de África y América en lucha por la verdad, la justicia y la reparación*. El Salvador.
- León, M. (1995). La familia nuclear: origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina. En: Arango, L., León, M. y Viveros, M. (comp.) *Género e Identidad: ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. TM Editores, Ediciones Uniandes y U.N. Facultad de Ciencias Humanas. Colombia.
- López y Sierra, (2001). *Integrando el análisis de género en el desarrollo: manual para técnicos de cooperación*. IUDC/UCM y AECI. Madrid.

- Magallón, C. (2006). *Mujeres en pie de paz*. Siglo XXI. España.
- Martín-Barbero, J. (2000) El futuro que habita la memoria. Departamento de Estudios socioculturales ITESO – México.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Editorial Trotta. Madrid.
- Mignolo, W. (2007) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona. Gedisa
- Orellana, C. (2002). Discurso oficial y reparación social. En: *Revista de Estudios Centroamericanos (ECA)*. (pp. 649-650). Recuperación de la memoria histórica. UCA. El Salvador.
- Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Pp. 201 – 245. Caracas CLACSO
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010) *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colección Políticas de la alteridad. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana. Editorial Universidad del Cauca. Colombia.
- Valdivieso, M. (2004) *Críticas desde el feminismo y el género a los patrones de conocimiento dominantes*. CEM. UCC.
- Vásquez, F. (2001). *La memoria como acción social*. Paidós. España.
- Vélez, M. (2007). *El errar del padre*. Editorial Universidad de Antioquia. Colombia.
- Villa, J., Bermúdez, C., Sánchez, N. y Téllez, A. (2007). *Nombrar lo innombrable: reconciliación desde la perspectiva de las víctimas*. CINEP. Colombia.
- Walsh, C. (2009) Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: UASB- Abya-Yala
- Yerushalmi, Y., Lorauz, N., Momsen, H., Milner, J., Vatiimo, G. (1998) *Los usos del olvido*., Ediciones Nueva Visión. Argentina.