

* *Artículo de reflexión*

Poder y sentidos de la memoria en el suroccidente indígena colombiano¹

Power and senses of memory in the Colombian indigenous Southwest

Giovanna Criollo
Jorge Perugache²

Resumen

Este artículo indaga por el lugar de la memoria y la historia entre las comunidades indígenas del suroccidente colombiano. Inicialmente, muestra algunas reflexiones que se han suscitado dentro y fuera de la academia a propósito de la proliferación de prácticas de rememoración en la actualidad. Ante este fenómeno, se ponen como telón de fondo algunos procesos sociales y políticos de los pueblos indígenas, para encontrar que, en estas sociedades, la memoria ha tenido un rol esencial en la legitimidad de identidades y la reivindicación de derechos. Luego, discute las transformaciones en los significados sociales de la memoria en organizaciones y comunidades indígenas y su incidencia en los ámbitos educativos. Ante este panorama, la última parte del artículo reflexiona por los sentidos que deben guiar un ejercicio de la memoria multivocal e incluyente en el marco de la investigación y pedagogía en Historia y memoria propia y territorializada.

-
1. **Fecha de recepción:** junio 01 - 2017. **Fecha de revisión:** junio 27 - 2017. **Fecha de aceptación:** julio 15 - 2017
 2. Investigadores y docentes del Instituto Andino de Artes Populares de la Universidad de Nariño. Contacto: quillagc@gmail.com y andresperugache@gmail.com

Palabras clave: educación propia y territorializada, género, historia, memoria, Panamazonía, poder.

Abstract

This article investigates the place of memory and history among the indigenous communities of southwestern Colombia. Initially, it shows some reflections that have arisen inside and outside the academy regarding the proliferation of practices of remembrance now. Faced with this phenomenon, the article sets the backdrop of some of the social and political processes of indigenous peoples, finding that in these societies memory has played an essential role in the legitimacy of identities and the claim of rights. Later, the paper discusses the transformations in the social meanings of memory in indigenous organizations and communities and their incidence in the educational fields. Given this panorama, the last part of the article reflects on the senses that should guide an exercise multivocal and inclusive of the memory in the framework of research and pedagogy in History and memory own and territorialized.

Keywords: gender, history, memory, own and territorialized education, Panamazonia, power.

La memoria en momentos de crisis

“Nos llaman los bravos de Jenoy”, dice don José Eloy Criollo, un habitante de la vereda Charguayaco, del Corregimiento de Jenoy, en el municipio de Pasto, y cuenta, además:

en tiempos de la violencia política saqueaban a los pueblos liberales; eso, venían a sacarnos y la gente con cachos de buey llamaba a la gente y, donde estén, llegaban y, con piedra, y se apoderaban de los bordos y carro que pasaba lo acababan, ¡carajo! Y a una elección no dejamos pasar a los de Nariño; se vinieron todos los nariños, ¡oh carajo!, y así se hizo respetar la tierra (José Eloy Criollo, 7 de septiembre de 2007. Grabación).

Pero, en 1947, la situación tomó otro tinte: “Fue como a finales de septiembre o inicios de octubre”, recuerda José Eloy. Los policías de Pasto vinieron en volquetas para llevarse a los hombres del pueblo, pero las mujeres derrumbaron una por la subida de la vereda Castillo Loma. Los policías corrieron a esconderse a la escuela, mientras las mujeres los perseguían y desde la plaza empezaron a lanzarles piedras. En ese tiempo, las mujeres lucían follados, ves-

tidos anchos con varios pliegues, que usaron para guardar las piedras. Amenazados, los policías empezaron a disparar. Cuenta José Eloy que a Laura Chapal la mataron justo cuando iba a coger una piedra: “Ella que se agacha para coger la piedra y le dieron el balazo”, recordaba también don Mesías Luna, antiguo habitante de la vereda Nueva Campiña. Con ella murieron seis personas más; otras versiones dicen que fueron nueve.

Dice José Eloy: “allí murió un tío, José Antonio; un señor Manuel, ‘Grueso’ le decían; a otro Teófilo, que le decían ‘El liberal’; a don Cruz Villota, don Graciano Yaqueno, un Botina”. Esa fue “la masacre de los mártires de Jenoy”, señaló en una ocasión don Vicente Criollo, antiguo habitante de Jenoy Centro, pero aclaró que la cosa pudo ser peor, ya que mandaron a traer el ejército de Pasto, “pero se les apareció una señora vestida de manto y que les dijo “no pueden ir” y se devolvieron, y dicen que era la Virgen del Rosario, que no hizo que vinieran, porque si no acababan con Jenoy” (Perugache, 2015: 89, 90).

Este y otros eventos infaustos sucedidos en este pueblo, como la Batalla de Jenoy, en 1821, los recuerdan actualmente los hombres y mujeres de esta comunidad como testimonios de sucesos violentos, la invasión de su territorio y la resistencia con que han enfrentado estas agresiones. Son eventos críticos, a través de los cuales reconstruyen su pasado y marcan su relación con la sociedad local y regional.

El acto de recordar y narrar el curso de estos acontecimientos no es en vano. Desde hace más de una década, los habitantes de Jenoy han tenido que lidiar con el Estado colombiano que, a través de distintas medidas legales y proyectos institucionales, ha pretendido reasentar a las poblaciones que viven en la llamada ZAVA (Zona de Amenaza Volcánica Alta). Durante el transcurso de este tiempo, los hombres y mujeres de este pueblo han emprendido distintas estrategias para oponerse a los planes estatales, desde la organización comunitaria a través de Cabildos indígenas y Juntas, acciones legales, marchas, entre otras. Pero, a la vez, todo esto ha motivado el resurgimiento de recuerdos sobre sucesos, igualmente críticos, como los de ahora, que han acontecido en el pueblo en épocas pasadas y que, también, han afectado la vida colectiva, tal como la masacre de 1947. Rememorados en el presente, estos acontecimientos devienen en ejemplos del pasado para afrontar

los actuales momentos críticos; son voces que convocan a la unidad social, fortalecen la identidad y la reivindicación por la permanencia en un territorio.

Aunque se ha puesto sobre la mesa este caso por ser ilustrativo y cercano, el oficio de recordar el pasado con fines de afrontar un momento crítico en el presente no es exclusivo de Jenoy. Entre distintos pueblos y comunidades, en particular aquellos con un pasado de sometimiento y silenciamiento por los poderes hegemónicos y oficiales, es común la reivindicación de sus propias voces sobre el pasado y el uso político de la memoria. Ha sido tan prolífico este fenómeno en los últimos tiempos que algunos académicos y estudiosos de la memoria la han catalogado como una época de proliferación o “explosión de memorias”.

Hoy en día, la memoria, como tema de análisis académico y como elemento de reivindicación social y política, está en auge, con un lugar, además, en la agenda del Estado. En el caso colombiano, y desde décadas atrás en países de la región y de otras latitudes, con episodios prolongados de violencia política, social y religiosa, la reconstrucción de la memoria histórica sobre el conflicto armado que ha convulsionado al país desde muy atrás ha motivado la creación de una institución dedicada a tal fin (Centro Nacional de Memoria Histórica), la construcción de espacios y legados memoriales (museos, monumentos), la realización de actos para la conmemoración de las víctimas del conflicto e iniciativas para la reconstrucción histórica de eventos emblemáticos de violencia, como masacres y desplazamientos (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2008-2016).

En lo que sigue de este artículo, primero, se discuten los alcances y límites que tiene este fenómeno. Luego, como telón de fondo, se pondrá ante esto los procesos organizativos de los pueblos indígenas en el suroccidente colombiano, con el fin de indagar allí el lugar de la memoria y la Historia. Por último, interesa proponer algunas líneas de reflexión sobre una pedagogía e investigación en Historia y memoria propia y territorializada, que se nutren de una experiencia en un Diplomado de Etnoeducación Panamazónica.

La memoria, ¿un síntoma moderno?

La invasión europea a América supuso la supresión y alteración de numerosas culturas y pueblos, lo que llevó al anonimato y el silenciamiento de

un sinnúmero de memorias y experiencias locales. El poder colonial basó su ejercicio de control y vigilancia en la escritura y el uso de un lenguaje jurídico ajeno a las realidades de los habitantes nativos. El indio y el negro aparecen como sujetos sin voz, congregados y resguardados en espacios controlables y homogenizados. Cuando aparecen, lo hacen solo a través de los documentos de la época, incluidos en la retórica judicial mediada por el control colonial.

Luego, la legitimación de los nacientes Estados nacionales se sustentó en la celebración de los grandes héroes y sucesos emancipatorios y en las experiencias y formas de vida de la élite criolla; sus versiones del pasado, legitimadas como la Historia, aparecerían como principios de enseñanza de una memoria única que, además de legitimar los órdenes políticos y sociales, cortaban otras posibilidades de vida y, de paso, otras versiones sobre el pasado. Durante el siglo XX, el ideal liberal de construcción de nación se fundamentó en la imposición de un supuesto estatuto de civilidad y ciudadanía para todos los que habitaban el país. Con este proyecto, se pretendió integrar aquellos reductos minoritarios a los patrones de vida de la sociedad mayoritaria. De este modo, la fragmentación del territorio y la desaparición de pueblos, con sus formas de vida, cosmologías y cosmogonías fueron a la par con la desaparición, fragmentación, olvido y silenciamiento de memorias locales.

Los procesos poscoloniales en la década de 1960 y en América Latina los procesos de movilización rural campesina y étnica en defensa de derechos culturales, políticos, sociales y territoriales a partir de la década de 1970, llevaron a un cuestionamiento crítico y reflexivo sobre la forma cómo desde Occidente o, en el caso colombiano, desde la oficialidad, la academia y los sectores hegemónicos se habían construido representaciones sobre otras realidades históricas y culturales y la autoridad y legitimidad en la producción de tales imágenes. La deconstrucción de estas representaciones y sus mecanismos de producción permitieron ver que, lejos de ser descripciones eruditas y neutrales de una realidad fija y estable, eran imágenes forjadas desde puntos de vista particulares y con intencionalidades específicas.

Por otro lado, fruto de estos mismos procesos de descolonización y reivindicación cultural, social y política, y la crítica a los modelos totalizantes y objetivistas en las Ciencias Sociales y Humanas, surgió, frente a la historiografía tradicional y oficial, un cuestionamiento sobre la forma cómo se construía,

autorizaba y circulaba una versión del pasado, con el silenciamiento y ocultación de otras voces, lo que condujo a ver la producción de la Historia como un ejercicio político y posicionado, que partía de unas condiciones, intereses y motivaciones particulares en el presente. En este sentido, la construcción de las historias, como procesos de dominio de las memorias sociales, aparecían como producto de una relación constante entre pasado y presente, atravesado por relaciones de poder (Wachtel, 1999; Gnecco, 2000).

En el suroccidente colombiano, una parte de estos cuestionamientos surgieron en el marco del proceso de lucha por parte de organizaciones indígenas en la recuperación de tierras de resguardos y la defensa del territorio ancestral, la defensa y reivindicación de la lengua propia y la creación y fortalecimiento de currículos educativos propios. Uno de los soportes fundamentales de estos procesos fue la concientización en torno a la necesidad política y cultural de reconstruir la Historia propia, desde las voces locales de hombres y mujeres por siglos silenciadas y negadas.

A propósito, se pueden destacar aquí varias iniciativas dirigidas en ese sentido, como la reconstrucción histórica, política y territorial de los Nasa (Bonilla, 1982), la creación del Comité de Historia del Pueblo Guambiano, en 1982 (Dagua, Aranda y Vasco, 1998) y la recuperación de la Historia de Juan Chiles, en el pueblo Pasto (Esteva, 1985; Velasco, 2012). En todas estas experiencias, la recuperación de la Historia, de la vida de personajes emblemáticos en el pasado de estos pueblos, como Juan Tama, Manuel Quintín Lame o Juan Chiles, del pasado de las comunidades y la relación conflictiva con la sociedad mayoritaria, se ató a la recuperación de la tierra. De ahí el lema característico de una parte de este movimiento: “recuperar la tierra para recuperarlo todo”, lo que supuso que investigadores locales y solidarios no indígenas, incluidos en los proyectos de reconstrucción de las historias locales y, en general, en los procesos de reivindicación de los derechos de los sectores indígenas, hubieran optado por metodologías participativas, en las que el territorio fue un eje primordial, como los recorridos territoriales (Dagua, Aranda y Vasco, 1998) y los mapas parlantes (Bonilla y Findji, 1986).

Estas experiencias mostraron que, entre los pueblos indígenas, no solo la memoria tiene un alcance social profundo, sino, incluso, nociones como Historia y tiempo tienen un carácter particular. Aún hoy se ve cómo, entre los

pueblos indígenas y campesinos de los Andes, sobreviven formas peculiares para concebir el tiempo. La idea de que el pasado está adelante y el futuro es lo que viene atrás fundamenta el sentido y la noción de que la sociedad existe como una prolongación en el tiempo, de los hechos, las vivencias, los ejemplos de quienes han pasado por el mundo.

Hoy en día, una parte de los esfuerzos en la reconstrucción de la Historia propia entre los pueblos indígenas se enfoca en recordar y sacar del olvido y el silencio episodios de violencia que han afrontado algunas de estas poblaciones en el marco del conflicto armado. Una experiencia singular, en ese sentido, han sido las iniciativas formuladas en el norte del Cauca por investigadores indígenas y no indígenas, una región particularmente golpeada por actores armados de diversa índole.

Una mirada hacia esta variedad de experiencias podría indicar, entonces, que, para los pueblos indígenas, la recuperación de la memoria y la reconstrucción de la Historia no constituyen un fenómeno o síntoma reciente, mucho menos pasajero, sino forman parte integral de su forma de vida y sus proyectos fundamentales en la reivindicación de derechos políticos, sociales, culturales y territoriales.

Pero, a pesar de esto, no se cree que los pueblos y organizaciones indígenas, pero, además, otros sectores subalternos históricamente silenciados, como las mujeres, los jóvenes, los negros, la comunidad LGTBI, entre otros, fuesen ajenos a las inquietudes que atañen a la proliferación de la memoria y su uso político hoy en día. Algunas de estas inquietudes se han manifestado desde la Historia, donde la apertura al reconocimiento y valoración de la memoria, no solo como medio para la reconstrucción del pasado, sino como tema de análisis, ha tenido diversos grados de apertura y ha sido fuente de controversia. El historiador francés Pierre Nora (citado por Corradini, 2006), a propósito del papel de la memoria en el marco de procesos de rememoración de episodios de violencia, señala:

Lo que vivimos desde hace 20 años es el paso de una memoria modesta, que quería hacerse reconocer, de una cantidad de víctimas que querían que sus penas y sufrimientos fueran tenidos en cuenta, a una memoria que se pretende dueña de la verdad histórica, más que toda otra forma de historia, y que está dispuesta incluso a querer cerrarles la boca a los mismos historiadores. En 20 años, hemos pasado de la defensa del derecho a la

memoria a la defensa del derecho a la historia (...) La memoria depende en gran parte de lo mágico y sólo acepta las informaciones que le convienen. La historia, por el contrario, es una operación puramente intelectual, laica, que exige un análisis y un discurso críticos. La historia permanece; la memoria va demasiado rápido. La historia reúne; la memoria divide. (p. 4-5)

Las palabras del académico francés sugieren las transformaciones en la forma cómo cada uno se acerca y valora el pasado, pero, así mismo, permite percibir la incertidumbre generada por los alcances que “una memoria que se pretende dueña de la verdad histórica” pudiera tener, no solo en cuanto a la legitimación de reivindicaciones sociales y políticas, sino, también, dentro de las Ciencias Sociales, en especial en la Historia. Pudiera argumentarse en contra de una visión pesimista sobre el efecto divisor de la memoria, como la de Nora, que la apertura de otras voces, frecuentemente olvidadas y silenciadas, lleva a

entender y aceptar que el pasado, ese candente campo en el cual se debaten las historias y las vueltas de la rememoración, más imbricadas entre sí de lo que muchos académicos están dispuestos a reconocer, no ha pasado (...) [y que] Tampoco se terminará de escribir o recordar, porque las sacudidas y preocupaciones del presente la transforman, obligándonos a conjugarla en tiempos imperfectos entrelazando pretéritos complejos, presentes discontinuos y futuros utópicos (Zambrano, 2008, p. 211).

Sin embargo, también es cierto que una proliferación acrítica de versiones y visiones del pasado pudiera conducir a un escenario de incomunicación o, peor aún, al aumento de prácticas y discursos excluyentes y discriminatorios. En este sentido, surge la pregunta sobre cómo lograr una polifonía de voces, miradas y perspectivas del pasado, sin que se diese lugar a un “revuelto” sin sentido que, en vez de unificar luchas y aspiraciones comunes, terminase por separarlas e incomunicarlas. En particular, para el contexto del suroccidente colombiano y la Panamazonía, esta pregunta adquiere total relevancia, cuando se ve cómo a la configuración histórica de poblamiento, si bien la signa una diversidad de experiencias: indígenas, mestizas, afros, comparten orígenes y tradiciones comunes y las amenazas que se ciernen contra su existencia son similares.

Esta inquietud, que fue un eje de buena parte de las discusiones del módulo de “Investigación y pedagogía propia en Historia y memoria”, llevó a efectuar una reflexión crítica frente a la manera cómo se recuerda y, más aún,

cómo se enseña e investiga sobre aquello que se recuerda dentro de los Resguardos y territorios indígenas. Los resultados de este ejercicio no fueron muy alentadores. Si bien existe un reconocimiento del papel que la memoria y la Historia propia tuvieron en el marco de los procesos de movilización, en particular en la lucha por la tierra y la lucha por el reconocimiento de los derechos por parte del Movimiento indígena del suroccidente, hay cierto consenso en que la lucha y, por ende, la memoria, terminó por servir a intereses particulares, lo que legitima prácticas controversiales hoy en día en las comunidades y organizaciones, como el clientelismo, la corrupción y el autoritarismo.

Algunos de los participantes del Diplomado también reconocieron que, si bien hay un camino de aprendizajes en la construcción de un proyecto educativo propio, ha habido una pérdida de su autonomía y de otros escenarios de la vida comunitaria frente al Estado, ONG's e instituciones de diversa índole, hecho que ha coartado procesos autónomos y originales, al estandarizar discursos y prácticas que no corresponden al contexto social y cultural donde se desenvuelven las instituciones educativas indígenas. Se cuestionó, por ejemplo, cómo la enseñanza de la Historia propia, que no necesariamente debería atañer al salón de clases, se ha convertido en la diatriba de discursos: mitos, historias y leyendas, o la reproducción sistemática de prácticas culturales, como fiestas, ritos (muchos de estos retomados de otros pueblos), sin ninguna correspondencia con la vida cotidiana y, en especial, con el territorio.

Esto tiene impactos en distintos niveles. A nivel de la pedagogía e investigación en Historia y memoria propia, implica preguntarse sobre cuál o cuáles historias y memorias se privilegian en la enseñanza, cómo se difunden y qué efectos de poder tienen estas decisiones. En otro nivel, implica adoptar una posición crítica frente a una memoria acrítica, monolítica, homogenizante, autoritaria y excluyente, que se reproduce en las comunidades y organizaciones. También, vale la pena indagar por los resultados que estas prácticas y discursos de rememoración han tenido en dos frentes: por un lado, en las relaciones interculturales entre pueblos que, más allá de su condición indígena, mestiza o afro, en muchos casos tienen un origen común, formas similares de relación con la tierra y, primordialmente, comparten escenarios de vida locales y regionales. Contraria a esta idea, sobresalen actualmente discursos sobre-eticistas, que pretenden superponer a cualquier precio las diferencias. Y, por otro lado, dentro de las comunidades, una memoria homogenizante ha

sido en buena parte responsable del silenciamiento y negación de distintas voces, perspectivas y miradas sobre el pasado, en especial aquellas provenientes de sectores como las mujeres, los niños, las niñas y los jóvenes.

Se plantea acercarse a esto último, al retomar el caso de Jenoy y el fenómeno de rememoración y construcción de la Historia propia que ha tenido lugar allí, debido a los episodios recientes a los que se han visto sometidos sus habitantes. Después, se van a proponer algunas reflexiones que podrían contribuir a una pedagogía en Historia y memoria propia y territorializada, sustentada en lenguajes sobre el pasado, críticos, incluyentes y vitales.

La memoria como un campo de poder

Doña Tulia Criollo nació en 1947, en Jenoy; vive sola, en una casa esquinera de un solo piso, en un cruce de caminos que conducen a la zona del páramo y las bocas del Volcán Galeras, en la vereda Aguapamba; ha sido una de las pocas mujeres que ha participado activamente en las diferentes organizaciones comunitarias que se han opuesto al reasentamiento de los habitantes de Jenoy. En el pasado, participó de otras movilizaciones; junto con otras mujeres y hombres, se opuso a la llegada de los buses urbanos de Pasto y, aún, es de las pocas personas en el pueblo que no utiliza este medio de transporte desde que se puso en funcionamiento en el año 2000.

Cuando se reconstituyó el Cabildo de Jenoy, después de 57 años, en diciembre de 2007, a doña Tulia la eligieron alguacil. Durante 2008 y 2009, fue única mujer en el pueblo en ocupar un cargo en el Cabildo; por último, se retiró de él a finales de 2011; los motivos de esa salida se debieron, principalmente, a las confrontaciones que tuvo con otros miembros del Cabildo, en particular con el gobernador de aquel entonces.

Por su participación en escenarios públicos, pero, principalmente, por su fuerza y altivez al expresarse, a doña Tulia la han calificado muchas y muchos de “escandalosa”. Es más, uno de los argumentos que utilizaban las autoridades del Cabildo para apartarla de reuniones con representantes gubernamentales es que ella es “muy brava” y, en ocasiones, mencionaban, grosera. Sin embargo, este tipo de calificativos contras las mujeres es común en Jenoy. En distintos escenarios públicos, pero también privados, se oye, sobre todo de hombres, referirse a las mujeres del pueblo como “bravas”, “peleonas” y “escandalosas”, pero estos epítetos y estereotipos tienen una larga historia.



Figura 1: Doña Tulia Criollo comparte sus conocimientos sobre la botánica local.

Foto: Jorge Perugache, 10 de octubre de 2008.

En la variedad de relatos que los hombres y mujeres de este pueblo narran sobre los enfrentamientos que han sostenido en distintas épocas del pasado, las mujeres han tenido un rol protagónico. En la Batalla de Jenoy en 1821, por ejemplo, las versiones más difundidas mencionan que el triunfo de los indios y pastusos realistas se debió al accionar valiente de una chichera que, desde lo alto de El Trinque, un bordo al pie del camino que va de Pasto a Sandoná, lanzó una piedra que hirió de muerte al general Valdéz, lugarteniente de Simón Bolívar. A propósito, narra lo siguiente el profesor Romualdo Criollo, habitante de la vereda Jenoy Centro:

En junio de 1821, la que hizo esa proeza fue una señora. Porque iba el explorador adelante, que se llama Valdéz y, en el punto que llaman El Trinque, en Jenoy Huayco, ella se había ubicado de arriba de un bordo y que logra darle en la cabeza hasta desmayarlo (...) dicen que aquí en la encrucijada de Jenoy perdieron como 600 hombres, por eso dicen que son bravos aquí (Romualdo Criollo, 21 de agosto de 2007. Grabación).

Sobre la masacre de 1947, la que, como se traía algunos testimonios al inicio de este artículo, se cuenta que se originó porque un grupo de mujeres derrumbó una volqueta en la que la policía conservadora se llevaba presos a los hombres del pueblo, se relatan también varias historias. A propósito de este hecho y las confrontaciones entre liberales y conservadores, evocaba don Mesías Luna:

y la gente era muy unida, hasta en la política, todo era como hasta hoy, todos éramos liberales y de Nariño vuelta eran conservadores y, como en tiempos de elecciones todo el mundo tenía que ir a dar el voto a Pasto, entonces eran tumultos aquí (...) una vez los derrotaron en la mina de arena, allá en el Cuscungo. Del bordo les dieron una pedrada y las mujeres salen encontrado al grupo que iba de Nariño, por aquí en la mina y los cogen a piedra (...) las mujeres de Jenoy son bien bravas, eso se enojaban y los hacían correr (...) En el 47, las mujeres les echaron piedra a los soldados que se escondieron en la escuela, que se iban a llevar a unos de aquí. Unos [soldados] salieron corriendo y los otros echaron bala y mataron a una señora: y ella que se agacha así, para coger una piedra, y le dieron el balazo. Y que venían arrinconando a la gente, ¿no?, y una muchacha jovencita, recién casada, puesto un saco rojo y, pues, que venía gritando, esa era de las Chapales, esas son gentes alborotadas, y que venía echando piedra y todo y, de acá, de la escuela le echaron el tiro; ahí la habían pasado, pues. (Mesías Luna, 29 de agosto de 2007. Grabación).

En estas historias, el accionar de las mujeres se asocia con la “bravura”, una imagen que los líderes del pueblo, que casi siempre son hombres, utilizan para evocar la resistencia histórica de todos los jenoyes y que se ha utilizado para legitimar la permanencia ancestral en el territorio y la reivindicación de identidades étnicas.

La construcción del estereotipo de “bravura”, basada en la apropiación de la agencia histórica de las mujeres por parte de los líderes hombres, conlleva procesos de naturalización y fijación de atributos que, ahora, tienen un doble fin: por un lado, la “bravura” se apropia positivamente, no con el fin de legitimar la lucha de las mujeres ahora, sino unas reclamaciones políticas de diversa índole. En este caso, existe una apropiación tanto de la agencia histórica de las mujeres, de su participación en eventos críticos de la vida en Jenoy, pero, también, de su significado hoy en día, para reforzar un sentido de comunidad, de cohesión y pertenencia respecto a un presente crítico.

Con este sistema de representaciones, la mujer aparece como aquella que contiene las características más esenciales del ser Jenoy: “la indomable fiereza de los jenoyes”. De esta forma, se reproduce un imaginario de la mujer como “guardiana de los valores tradicionales” (Wills Obregón, 2009, p. 54). La mujer aparece como receptáculo y reproductora de la tradición. Sin embargo, la asignación de esta imagen es esencialmente un ejercicio masculino, en el que, a pesar de la asignación a la mujer de un papel primordial en la Historia, termina por apropiarse como un mecanismo para reforzar la lucha actual, pero, paradójicamente, esta imagen tiene otro fin: sirve para reproducir estereotipos negativos, que operan como mecanismos de exclusión y silenciamiento de las voces de las mujeres. Así, se equipara la “bravura” a escándalo, grosería, impertinencia y hasta irracionalidad, y, de este modo, se deslegitima, subvalora y hasta niega la participación política de las mujeres en escenarios públicos, como en el caso de doña Tulia.

En este sentido, la producción y circulación de relatos sobre el pasado se enmarca en un campo de poder, en el que se legitima qué tipo de historias circulan como memorias hegemónicas sobre el pasado, qué versiones permanecen excluidas o se quedan en el silencio y el tipo de representaciones que se naturalizan con estos relatos. En estas relaciones, la perspectiva de género ilumina cómo, en el ejercicio de la rememoración, se reconocen, validan y utilizan las historias de ciertos cuerpos, mientras otras se destinan al anonimato.

Así, preguntarse sobre quién cuenta la historia y cómo la cuenta acerca a las relaciones de poder que se tejen en torno a la apropiación del pasado y, del mismo modo, interpela sobre el tipo de imágenes en estos relatos y su accionar ahora. Como señala Wills Obregón:

el campo de la memoria no es ajeno al poder. Desde él, las personas construyen hilos narrativos donde asignan, a los actores principales, distintos grados de responsabilidad frente a los hechos y valoran moral y éticamente sus decisiones (...) [así] sitúan al individuo o a una colectividad frente a otras identidades y naturalizan su posición en un mapa imaginario en términos de relaciones de jerarquía, sean ellas simétricas o subordinantes, de exclusión o de inclusión y pertenencia, y de cooperación o antagonismo. (2009, pp. 59-60)

En este sentido, las narraciones de los hombres y mujeres de Jenoy aparecen como versiones subalternas y disidentes de la Historia oficial, a la que

confrontan hoy en el campo de reclamaciones y definiciones étnicas y políticas, pero, además, en las historias subalternas se subalternizan otras historias: esta vez las voces de las mujeres, ya fuese mediante el silenciamiento de su voz ahora o el uso instrumental de su agencia histórica en la actualidad.

Se trajo esta experiencia con el fin de mostrar cómo el ejercicio de la memoria dentro de las comunidades no es ajeno al poder. Ser conscientes de esto implica asumir una actitud crítica respecto a las versiones del pasado que circulan en las comunidades, por quiénes enuncian la Historia y cuáles son los fines detrás de ello, actitud que se considera necesaria si se está en la búsqueda de memorias incluyentes, aunque no por ello ajenas a la controversia. Implica esto, aquí, un reto en la forma cómo se conciben una pedagogía y una investigación propia y territorializada en Historia y memoria; supone la búsqueda de epistemologías y herramientas que permitieran la exploración de memorias relacionadas con los sentidos de la vida comunitaria y el territorio y no con discursos petrificados y homogenizantes que, además de silenciar, niegan otras posibilidades de pasado, pero también de presente y futuro.

Para concluir, ahora se trata de adentrarse en posibles caminos ante estas inquietudes.

De la memoria como instrumento a la memoria como sentido de vida

¿Cómo sopesar los efectos de una memoria fuerte y ampliamente compartida, necesaria para un proceso de cohesión y legitimidad social, frente a la necesidad por la emergencia de memorias diversas, multivocales y refrescantes?

Esta es una inquietud que ha aparecido de forma recurrente en distintos escenarios en los que la memoria es un tema de atención social y política. El caso de la Argentina, que ha sido ejemplo en los procesos de reconstrucción de memoria histórica sobre la violencia política, como la que azotó a ese país en la segunda mitad del siglo XX con las dictaduras militares, ofrece algunas puntadas importantes respecto a este cuestionamiento.

Estela Schindel (2011), del Grupo de investigación Narrativas del Terror y la Desaparición, en un interesante documento de reflexión, pone sobre la

mesa cómo la consolidación de un “campo” en los estudios sobre la memoria social, conlleva el riesgo de su abuso y banalización. Ella muestra cómo en la Argentina la necesidad de sedimentar e institucionalizar espacios memoriales en las ciudades ha implicado el riesgo de la petrificación de las prácticas y los discursos, lo que obvia, además, expresiones de exclusión e injusticia en el presente.

Schindel encuentra que con el quiebre civilizatorio que originó la preocupación por la memoria en Occidente en las primeras décadas del siglo XX, cuyo sello más distintivo fue la emergencia de la noción de “memoria colectiva”, definida y objetivada en 1925 por Maurice Halbwachs, la memoria se desacopla de los marcos de la experiencia cotidiana, “de horizontes de relación vital, orgánica, entre el pasado y el presente” (p. 2), lo que da paso de una “memoria orgánica”, en la que el pasado informa al presente, a una “memoria archivística”, que se obtiene en artefactos repositorios (p. 3); señala la autora que con anterioridad a esta ruptura la memoria:

No era un “tema” sino un elemento que informaba secretamente todos los asuntos de la vida: la memoria no dependía tanto de su fijación a soportes externos puesto que se vivía al calor de su sentido. Una continuidad orgánica entretejea de manera imperceptible pero efectiva el pasado y el presente, sin precisar de emprendimientos, vehículos o instrumentos para su transporte y comunicación. Si se apoyaba en rituales u objetos no era en forma instrumental puesto que en éstos la función y el uso no se hallaban escindidos de su existencia: ellos no “representaban” o “transmitían” sino que encarnaban en sí mismos, eran la memoria (p. 2).

Lo que esto muestra es que una pedagogía e investigación propia en Historia y memoria debiera preocuparse menos por la estandarización de prácticas pedagógicas, y aún menos por la repetición de discursos y prácticas, que por un ejercicio crítico permanente sobre las versiones y visiones del pasado, que se elaboran y circulan entre las organizaciones y comunidades.

Al retomar el concepto de “memoria justa” que Schindel trae de Adrián Gorelik, se trata de la necesidad de “una manifestación del recuerdo compensada y consensuada, resultado de un balance entre los diversos relatos en disputa, y puede o debe hallar soportes permanentes donde fijarse y cumplir su rol cívico orientador” (p. 5). Sin embargo, que esa memoria debiera fijarse a soportes discursivos y prácticos, sin correr el riesgo de instrumentalizarse y, por ende, perder su vitalidad, es un debate que trasciende el ámbito edu-

cativo, para ser un asunto que convoca a los distintos sectores y actores que forman parte de una colectividad.

En el caso del suroccidente indígena colombiano, en particular nariñense, se encuentra que una parte del sentir de los docentes que participaron en el Diplomado en Etnoeducación Panamazónica, pero, también, en los testimonios de antiguos líderes, existe una opinión generalizada respecto a que entre las organizaciones y comunidades indígenas ha habido una ruptura, en la que la memoria pasó de ser elemento vital y esencial de la lucha a convertirse solo en un instrumento de uso político. Una parte de este quiebre se atribuye a los sucesos posteriores a la Constitución de 1991, cuando la lucha por los derechos dio un vuelco hacia las batallas electorales y presupuestales. De este modo, las historias que forjó el calor de la lucha entre Comuneros y Solidarios terminaron por ser simples diatribas, repetidas sin sentido entre nuevos líderes, que buscaban formas de legitimar su herencia ancestral y, de paso, garantizar los derechos y beneficios adquiridos con la Constitución.

En este espectro, la pregunta sobre la forma cómo se está educando al interior de las comunidades y, en particular, en el caso de este artículo, cuáles son las motivaciones, intereses y necesidades frente a la pedagogía e investigación en Historia y memoria, cobran enorme relevancia. En esta discusión, tiene que ver no solo hasta qué grado un tipo de educación propia o territorializada se diferencia o no de los currículos oficiales, sino hasta qué punto lo que se podría llamar Historia y memoria propia se sustenta en sentidos vitales, recientes y pasados, que convocan la vida en su conjunto y se abre a la inclusión y la valoración de distintas voces, que surgen dentro y fuera de las comunidades.

Ante estas inquietudes, a lo largo del Diplomado se destacan posibles caminos, que podrían conducir, de vuelta, a la construcción de una relación vital entre el pasado y el presente. El primer paso, consistió en reflexionar respecto a aquellos escenarios potenciales que podrían orientar ese objetivo. Al respecto, se coincide en que el territorio, en sus múltiples manifestaciones, es un ámbito esencial. Como propone Herinaldy Gómez (2000), desde su experiencia de trabajo con el pueblo nasa, el territorio, como un espacio en que se construyen y escenifican los referentes históricos de colectivos, “es el texto donde se produce y lee la historia, el lugar donde se construye la memoria y el punto de partida y de llegada de las acciones políticas” (p. 28).

En este sentido, en los rastros de los caminos, petroglifos, pictogramas, montañas y ríos que se recorren y caminan a diario, existen importantes vestigios y huellas que hablan de tiempos pasados, de eventos infortunados y dolorosos, pero, también, de orígenes, luchas y resistencias. Lamentablemente, hoy en día se ha ido perdiendo la capacidad para observar el territorio y el comportamiento de los seres que habitan en él. Se destaca que recuperar esa capacidad de observación es esencial para recrear la cultura y reconstruir el pasado desde una perspectiva más cercana y vital.

De igual forma, se reflexionó con los docentes en torno a que la comprensión del territorio donde se habita y se comparte con otros seres materiales e inmateriales, si bien es un aporte básico para conocer el pasado, lo es también para reconocer los puntos en común que atan las experiencias de distintas sociedades y pueblos que comparten escenarios de vida. En este sentido, se destaca la importancia de pensar el lugar donde estudiantes y docentes viven no solo en el ámbito concreto de los Resguardos o localidades, sino en el conjunto de la Panamazonía.



Figura 2: Docentes indígenas de Cumbal en el desarrollo de un ejercicio de observación territorial, en el Módulo de Investigación y pedagogía propia en Historia y memoria. Foto: Jorge Perugache, 14 de noviembre de 2015.

A partir de ejercicios prácticos, se discutieron herramientas que acercasen a la relación del pasado con el territorio. Se destacaron varias de ellas, como los recorridos. Para ello, se organizaron itinerarios por las locaciones donde se desarrolló el Diplomado, con el fin de indagar por lo que “cuentan” los lugares. Se vio que caminar y conversar el territorio, además de una metodología para acercarse al pasado, es una fuente valiosa de conocimiento. La particularidad de este método es que el reconocimiento de los lugares, así como la reconstrucción de las memorias, se efectúa en “movimiento”, con el recorrido y mientras se comparten recuerdos y relatos.

Otra de las herramientas que se destaca, para acercarse a la relación entre pasado, memoria y territorio, fue la elaboración de “mapas parlantes”, una metodología pedagógica y organizativa empleada hace varias décadas entre Solidarios del movimiento indígena y las comunidades para la reconstrucción de la Historia de los Resguardos y territorios indígenas, con el fin de aportar insumos para las luchas por su recuperación (cf. Bonilla y Findji, 1986). Se vio cómo este método permite, a partir de una representación gráfica del territorio, ir narrando eventos, lugares o procesos que han tenido lugar allí, ya fuese en el pasado, en el presente o lo que se espera fuese el futuro.

Además del territorio, se exploraron otros escenarios de la vida cotidiana y ritual, donde se puede leer y reconstruir el pasado. Allí se adentró en la experiencia del pueblo Pasto, pero, además, de otros pueblos indígenas del suroccidente, como los misak. Se apreció cómo no solo existen formas peculiares de reconstruir el pasado, sino incluso aún sobreviven nociones y significados en relación con el tiempo y la Historia diferentes al modelo lineal, que ha establecido la historiografía en Occidente.

Se reflexionó respecto a cómo otro escenario clave en la lectura del pasado es la oralidad, que se plasma en diferentes expresiones, como los relatos, las canciones, las historias de vida, los cuentos, los mitos, las coplas, etc. Se destacó cómo, entre los pueblos indígenas, la oralidad es una fuente importante, porque, a pesar de que desde hace siglos muchos líderes han dejado sus testimonios y han hecho resistencia desde la escritura y el uso de la Ley, muchos saberes y vivencias perduran en el pensamiento y se difunden oralmente.



Figura 3: Mapa elaborado por los docentes indígenas del Resguardo de Túquerres, en el Módulo de Investigación y pedagogía propia en Historia y memoria. 22 de noviembre de 2015.

Algunos de los participantes en el Diplomado expresaron sus inquietudes respecto a cómo la oralidad se ha ido diluyendo en las comunidades debido a la aparición de nuevas tecnologías y la pérdida de espacios cotidianos donde se expresaba, como la tulpa. En este sentido, se propuso encontrar medios que, sin obviar las transformaciones sociales y culturales dentro de las comunidades, en especial de los más jóvenes, permitieran generar espacios creativos para la promoción de la oralidad, sin que esto se convirtiera tampoco en la reproducción inconsciente de discursos, sino tuvieran un asidero en el territorio y otros ámbitos de la vida cotidiana.

A propósito, se destaca que algunos de estos escenarios creativos y que convocan a distintos miembros de la comunidad son el tejido, la danza, las conmemoraciones, las fiestas, la escritura gráfica o textual, como los calendarios, los dibujos, las fotos antiguas, los documentos procedentes de archivos y,

en general, los objetos de uso cotidiano, como herramientas agrícolas, utensilios de cocina, etc. Estos son espacios y objetos en los que confluyen saberes, símbolos y tradiciones que pueden ayudar a reconstruir el pasado. Se concluyó que preguntarles a estos objetos, así como al territorio, por el pasado es un aprendizaje que se obtiene a través de la observación, lo cual implica desligar la investigación y la pedagogía del salón de clase.

Igualmente, dentro del Módulo, se discutió cómo la reconstrucción del pasado no se completa cuando no se es capaz de congregar distintas voces, provenientes de los diferentes sectores y actores que viven en las comunidades. En este sentido, se efectuó un adentramiento para ver cómo el silencio y el olvido son dos aspectos claves en una pedagogía e investigación propia y territorializada en Historia y memoria. Se pensó en cómo el olvido es una parte importante en los procesos de la memoria, ya que difícilmente se puede recordar todo lo que se ha vivido, debido a que la memoria es selectiva. Sin embargo, el silencio en la memoria, en muchas ocasiones, es resultado de poderes externos, que obligan a recordar de una forma en particular, casi siempre ajena a la Historia y tradición local. Es lo que ha sucedido con la Historia oficial que comúnmente se refiere en los libros de texto tradicionales en las escuelas y colegios. Además, la imposición de una versión de la Historia se encamina a reforzar y mantener el orden social en el presente, en el que, por lo general, unos sectores han impuesto su cultura y forma de ver el mundo sobre otros. De ahí que la investigación y pedagogía propia en Historia y memoria implicase remitirse a los escenarios más próximos de las comunidades, como el territorio, la chagra, el tejido o la tulpá, sin que esto quisiera decir que un acercamiento crítico a las fuentes escritas no pudiera ser útil para reconstruir el pasado de las comunidades.

Pero, además, se discutió cómo el tema del poder y el silencio en la memoria implica indagar por las prácticas de exclusión que se generan dentro de las mismas comunidades. Allí también predomina una “Historia oficial” que, aunque propia, a veces excluye a otras voces, por lo general de sectores tradicionalmente relegados, como las mujeres o los jóvenes. Se concluyó que se debe ser conscientes y críticos ante esto, pero, además, reconocer que la forma cómo recuerdan unos y otros, mujeres y hombres, no es la misma.

A propósito, se trajeron a cuento las experiencias de otros pueblos indígenas, como el caso que se mencionó antes, de Jenoy. También, se mostró cómo, en el caso del norte del Cauca, la violencia que se ha ensañado contra los pueblos indígenas no ha sido la misma para hombres y mujeres; la violencia sexual, por ejemplo, ha dejado hondas marcas en los cuerpos y mentes de las mujeres. Por eso, se discutió que la forma cómo los hombres y las mujeres recuerdan y reconstruyen estos hechos no es la misma. De ahí que una perspectiva de género, pero, además, una perspectiva generacional, referida a la forma cómo recuerdan las niñas y niños, los jóvenes, los adultos y mayores, fuesen de suma importancia en la construcción de una pedagogía e investigación propia en Historia y memoria.

Al final del Módulo, se reflexionó respecto a que estas herramientas, preguntas y retos deben llevar a ser más conscientes de la forma cómo se enseña e investiga sobre el pasado; a repensar el papel de la escuela, como un espacio crítico, abierto y en interlocución constante con la sociedad y el contexto en la que se encuentra inmerso y a reflexionar respecto a que las preguntas por el pasado, por su relevancia social y política en el presente convocan al conjunto de quienes forman parte de la comunidad.

En este sentido, la escuela, como espacio cerrado, se abre a la vida diaria, al encuentro de la multiplicidad de voces que circulan, a veces en bajo tono, otras veces en silencio o con gran volumen en las relaciones entre los hombres y mujeres dentro de las comunidades, lo que implica, como se ha mostrado, la búsqueda de metodologías incluyentes y creativas que ligan los procesos de enseñanza con el contexto social, para adentrarse en la riqueza de la oralidad, de la grafía, en la vida cotidiana y, sobre todo, en el territorio.

REFERENCIAS

Referencias orales

Perugache, J. (2007-2011). Registros de audio de reuniones, asambleas y conversaciones con los habitantes de Jenoy.

Referencias bibliográficas

Bonilla, V. D. (1982). *Historia Política de los Paeces*. Bogotá: Colombia Nuestra ediciones.

Bonilla, V. D. y Findji, M. (1986). *La invención de los mapas parlantes y su utilización como herramienta de educación*. Bogotá: Colombia Nuestra ediciones.

Casa de Pensamiento de la Cxhab Wala Kiwe-acin/Umenza, C. y Perugache, J. (Eds.). (2014). *Reconstrucción de la Memoria Histórica del Pueblo Nasa del norte del Cauca en el marco del conflicto armado colombiano*. Revista Señas, (2).

Casa de Pensamiento de la Cxhab Wala Kiwe-acin/Corporación Ensayos para la Promoción de la Cultura Política/ Umenza, C. y Perugache, J. (Eds. y texto)/. (2014). *Plan de Formación en Memoria Histórica para el Pueblo Nasa del Norte del Cauca*.

Dagua, A., Aranda, M. y Vasco, L. (1998). *Guambianos. Hijos del arco iris y del agua*. Bogotá: Los Cuatro Elementos/Fondo Promoción de la Cultura/Fundación Alejandro Ángel Escobar/Cerec.

Gnecco, C. (2000). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: la domesticación de la memoria social*. En C. Gnecco y M. Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: El pasado como política de la historia*. Bogotá: Icanh/Universidad del Cauca.

Gómez, H. (2000). *Lugares y sentidos de la memoria indígena Paez*. Revista Convergencia (21), pp. 167-202.

Mamián, D. (2004). *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: Unariño.

Perugache, J. (2015). *Voltear la tierra para despertar la vida: el resurgimiento de los pueblos del valle de Atriz en el municipio de Pasto* (Tesis de Maestría en Antropología Social). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Velasco, Á. (2012). *Poligrafía social: una manera de producir conocimiento a partir del reconocimiento*. En D. Mamián. (Coord.). *Memorias en Movimiento* (pp. 180-191). Pasto: ladap/Universidad de Nariño.

Wachtel, N. (1999). *Memoria e historia*. Revista Colombiana de Antropología (35), pp. 70-90.

Wills, M. (2009). *Historia, memoria, género: trayectoria de una iniciativa y aprendizajes*. En M. Giraldo (Ed.), *¿Justicia desigual?: género y derecho de las víctimas en Colombia* (pp. 41-81). Bogotá: Unifem.

Zambrano, M. (2008). *Trabajadores, villanos y amantes: encuentro entre indígenas y españoles en la ciudad letrada. Santa Fe de Bogotá (1550–1650)*. Bogotá: Icanh.

Referencias electrónicas

- Corradini, L. "No hay que confundir memoria con historia", dijo Pierre Nora. La visión del filósofo y académico francés. (15 de marzo de 2006). La Nación. Recuperado de <http://www.lanacion.com.ar/788817-no-hay-que-confundir-memoria-con-historia-dijo-pierre-nora>
- Esteva, G. (1985). En la senda de Juan Chiles. Recuperado de <file:///C:/Users/MiPc/Downloads/LA.pdf>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2008-2016). Informes. Recuperado de <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/informes>.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2010). La masacre de Bahía Portete. Mujeres Wayuu en la mira. Recuperado de <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/informes/informes-2010/bahia-portete>.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). Quintín Lame: la primera guerrilla indígena de América Latina. Recuperado de <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/informes/informes-2015-1/quintin-lame-la-prime-ra-guerrilla-indigena-de-latinoamerica>.
- Schindel, E. (2011). ¿Hay una "moda" académica de la memoria? Problemas y desafíos en torno del campo. En *Aletheia* 2 (3), pp. 1-11. Recuperado de <http://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/numero-3/bfhay-una-201cmoda201d-academica-de-la-memoria-.-problemas-y-desafios-en-torno-del-campo>