

Devenir de la escritura femenina en la narrativa testimonial

Olga Lucía Carmona Marín¹

*¿ Quién puede medir el calor y la
violencia de un corazón de poeta apretado
y embrollado en un cuerpo de mujer?
Virginia Woolf*

En el mundo que habitamos ser mujer no ha sido ni es fácil y ser mujer, además decidida a asumir un rol protagónico o de liderazgo, ofreciendo su voz a favor de una causa, expresando su opinión, manifestando su pensamiento o dando a conocer su experiencia de vida por escrito, lo ha sido mucho más difícil y complejo.

Como se sabe, la historia ha sido narrada desde discursos predominantemente patriarcales y oficiales que la han menospreciado y excluido, así desde tiempos inmemoriales, se han generado sobre ella gran cantidad de imaginarios y narrativas que la han invisibilizado, negándole además de sus derechos, su subjetividad política y su personalidad jurídica.

A la ausencia de la mujer de la vida pública, y sobre todo de la política, se sumó una proliferación de todo tipo de discursos: filosóficos, políticos, médicos, etc. amén de una superabundancia de representaciones femeninas. La mujer fue descrita por los novelistas, cantada por los poetas, pintada por los artistas, modelada por los escultores, etc. Lo imaginario se tomó la revancha de lo real, convirtiéndose en una imagen invertida (Perrot, M. 1989, p.122).

Esta mirada que ha reducido e invisibilizado a la mujer procede de imaginarios y narrativas permeadas por un saber androcéntrico que ha auspiciado una serie de discursos

¹ Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Tecnológica de Pereira
Este trabajo corresponde a uno de los avances del proceso de investigación: “Narradoras, víctimas y excombatientes. La voz femenina en la narrativa testimonial sobre el conflicto armado”, que la autora actualmente desarrolla en el Doctorado en Humanidades de la Universidad EAFIT de Medellín.

misóginos que la han despreciado y descrito como un ser débil e inferior carente de toda capacidad intelectual, por ello, ha sido recurrente en la historia que las mujeres no hayan podido hablar o expresar sus posiciones, deseos o emociones con libertad, tampoco decidir sobre su vida o sobre su cuerpo; la realidad es que el camino que les ha tocado transitar ha sido largo y escabroso y aún sigue presentando frenos y obstáculos.

Vidas silenciadas

Fue desde un discurso misógino que se gestionó sobremanera en el siglo XIV y que por la influencia del cristianismo se robusteció, dando lugar a una satanización o estigma contra la mujer, que como lo advierte Jean Delameau (2012), pudo haber tenido su origen, entre otras, en una mala lectura del Evangelio. En los textos que dan a conocer las enseñanzas de Jesús se encuentra que frente a las mujeres éste tenía una posición que en lugar de oprimirlas, las cobijaba e incluía. Señala Delameau que a los fariseos que le preguntaban a Jesús si estaba permitido repudiar a la mujer por cualquier motivo, este respondía: “¿ Acaso no leísteis que el que los creó desde el principio los hizo varón y hembra ?” La actitud de Jesús frente a las mujeres fue de reconocimiento, sin embargo algunos de sus discípulos al parecer no compartían esta posición y fue a San Pablo a quien se le atribuyó haber puesto a la mujer en un estado de subordinación. (Delameau,2012, p. 384). “Las mujeres sométanse a sus propios maridos, como al Señor; pues el varón es cabeza de la mujer, como también Cristo es cabeza de la iglesia, cuerpo suyo del cual él es el Salvador. Más así como la iglesia se somete a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo” (Efesios V, 22-24).

Pero también la imaginación antifeminista que marginó a la mujer fue provocada por una doble alegoría que se difundió sobre ella para repudiarla o admirarla: diosa o bruja, da la vida y anuncia la muerte, crea pero destruye, en ella reside el principio y el fin; así también lo referencia Simone de Beauvoir:

Alternativamente aliada y enemiga, se presenta como el tenebroso caos de donde brota la vida, como esa vida misma y como el más allá hacia el cual tiende: la mujer resume la Naturaleza en tanto que Madre, esposa e idea; estas figuras tan pronto se confunden como se oponen; y cada una de ellas tiene una doble faz (Beauvoir, 2013,p.143).

Toda una suerte de antinomia se tejió sobre su ser. De adorarla y admirarla porque en ella se origina la vida, es la Madre Tierra o la Madre Patria, es la Madre de Cristo, pura y casta, hasta temerle y repudiarla, porque de ella emergen las pestes, el hambre y todas las desgracias. Así se reconoce a Kali como la diosa hindú sedienta de sangre, es la diosa peligrosa a la que hay que sacrificar millares de animales; las amazonas, devoradoras de carne humana; las parcas que cortaban el hilo de la vida; las erinias, espantosas, locas y vengadoras, tan terribles que los griegos no se atrevían a pronunciar su nombre (Delameau, p. 382).

Se construyó pues todo un discurso de odio, doble e incoherente, por demás injusto y violento, fundado como se dijo, en una concepción androcéntrica que bajo el argumento de la diferencia, satanizó y situó a las mujeres en una condición de inferioridad.

Era debilitador ser una mujer en una sociedad donde se advertía a las mujeres que si no se comportaban como ángeles es que eran monstruos (Gilbert y Gubar, 1998, p.67). Y es que la construcción de esos discursos enteramente patriarcales logró generar toda una suerte de imaginarios que terminaron afectando física y mentalmente a las mujeres. Según lo señalan Sandra Gilbert y Susan Gubar (1998), en el siglo XIX las mujeres fueron impulsadas a pensarse de una manera afligida que las llevaba a caer en enfermedades como la histeria, la ansiedad, la anorexia, entre otras. No solamente se les estigmatizaba y negaba todo tipo de derechos, asimismo se les “educaba” para que aceptaran la minusvalidez o enfermedad como propia de su sexo. El psicoanalista Sigmund Freud pensaba que la histeria, una clase de enfermedad mental, era marcadamente femenina, dado que se originaba a causa de una “deformidad” que según su análisis, estaba en el sistema reproductivo femenino; por ello, la histeria debe su nombre a la expresión griega *hyster* que designa el útero. Al fin de cuentas, todo ese complejo de prescripciones sociales impulsó a las mujeres a actuar desde la docilidad, el sometimiento y la abnegación porque “ser entrenada en la renuncia es casi por necesidad ser entrenada para una mala salud, ya que el primer y el más fuerte impulso del animal humano, es su propia supervivencia, placer y afirmación”(p.68).

Según el estudio de Gilbert y Gubar “ las mujeres de clase alta y clase media alta eran definidas como “enfermas” frágiles, enfermizas, y las mujeres de la clase obrera eran definidas como “enfermadas” contagiosas, afectadas ” (p.69). Para la época victoriana la sociedad estaba convenientemente de acuerdo en que una mujer era frágil y enfermiza y en

consecuencia, una inválida femenina, más si se trataba de una mujer que se atrevía a pensar y a llevar a un escrito su pensamiento; a las que se atrevían a expresarse por escrito se les consideraba monstruos activos.

En 1645, Jhon Winthrop, gobernador de la Colonia de la Bahía de Massachusetts señalaba en su periódico que Anne Hopkins había caído en una triste debilidad, la pérdida de su entendimiento y razón, que había aumentando durante varios años, debido a su entrega por completo a la lectura y la escritura, dado que había escrito muchos libros; añadió que: “si hubiera atendido a los asuntos de su casa y a las cosas propias de mujeres, habría conservado su juicio”. Era tanto el temor a la mujer intelectual y se hizo tan intenso, que fue recogido por los anales médicos. Una mujer pensante era considerada quebrantación de la naturaleza (Gilbert y Guber, 1998, p.70).

Por ello, cuando una mujer decidía enfrentar el destino que le había sido demarcado, se daba por hecho que al renunciar a la pureza contemplativa a la que estaba destinada y al asumir otro camino, la mujer adquiriría un carácter monstruoso, demoníaco, antinatural y si se atrevía además a desafiar el silencio al que había sido confinada y sacaba su voz exponiéndola en un escrito, era considerada una intrusa: “una mujer que prueba la pluma no es solo una criatura presuntuosa sino que es absolutamente irredimible, ninguna virtud puede contrarestar la falta de su presunción porque ha cruzado grotescamente los límites dictados por la naturaleza (Anne Finch citado por Gilber y Guber, p.23).

Recuérdese la metáfora que sobre la paternidad literaria hizo eco también en la época victoriana la cual vinculaba la actividad intelectual y la autoría intelectual al hombre como una condición y habilidad connatural de su esencia. Dice Gilber y Guber, “ La pluma del poeta en sentido figurado es un pene, tiene que ver con la idea de que el escritor patriarcal engendra su texto del mismo modo que Dios engendró al mundo” (p. 23). “ En la cultura patriarcal occidental el autor del texto es un padre, un progenitor, un procreador, un patriarca estético cuya pluma es un instrumento de poder generativo igual que su pene” (p.21).

Así, según las autoras se consideraba que si el autor/padre es el dueño de su texto y de la atención de su lector, también es dueño poseedor de los sujetos de sus texto, es decir de esas figuras, escenas y hechos- esas criaturas de la mente- que ha encarnado en blanco y negro y encuadrado en tela de cuero” (p.21). En esa medida, la mujer estaba encerrada, confinada, literal y figuradamente en la poética patriarcal. Por ello se preguntan: ¿ dónde deja una teoría explícitamente patriarcal a la mujer literata, si la pluma es un pene metafórico, con qué órgano generarán los textos las mujeres? (p. 22). Destinada a habitar un espacio poseido

y diseñado por los hombres, también lo estaba en los espacios de ficción y arte en los que ellos eran los autores, pero era entonces desde esos espacios ya previstos y determinados, de donde devendrían la escritura femenina y las narrativas testimoniales.

¿Cómo lograron llevar a la página en blanco el producto de sus ideas y reflexiones?
¿ Quiénes se arriesgaron? La historia sobre el devenir de la escritura femenina devela que no fueron muchas las mujeres que se atrevieron, debían tener un interés además de unas condiciones, contar como mínimo con una educación básica o elemental, es decir debían ser letradas y para el siglo XIX la ilustración de las mujeres seguía sin ser una prioridad, pero también era necesario que emergiera en ellas la decisión de expresar su pensamiento, por lo que las mujeres que se instruían lo hacían gracias a una posición social privilegiada, por supuesto, eran de clase alta, y desafiando los órdenes establecidos, buscando su independencia, un propio espacio y una propia voz, algunas mujeres encontraron en la escritura, sobre todo de novelas y autobiografías, la posibilidad de afirmación de su propio yo. “El Yo en la escritura intenta afirmarse como un eslabón más de la presencia de un individuo en la historia social que le toca vivir, entendida dicha presencia, como presencia consigo y ante sí, como voz y conciencia de sí (Aristizabal, 2004, p.12).

Recordemos a la inglesa Virginia Woolf, mujer letrada y proveniente de una familia acomodada, muy crítica de la situación que vivían las mujeres, sobre todo si querían destacarse como escritoras, en una de las conferencias que pronunció en la Universidad de Cambridge el 20 de octubre de 1928 manifestó su posición sobre la condición femenina y sobre la necesidad de emancipación de la mujer: “Si tiene dinero puede decidir no tener que vivir como dependiente de un padre o un marido y esa misma independencia le genera, por lo menos, la liberación de su pensamiento” (Woolf, 2021, p.64).

Decía Virginia Woolf que era una gran preocupación para los hombres el hecho de que las mujeres asumieran su propia voz, una autoría, independencia y libertad; lo que les agobiaba a los hombres -decía ella- era ver amenazada su superioridad.

Y por eso quizás a algunas de las mujeres a las cuales se les reconoce haberse atrevido a desafiar estas imposiciones, escribieron pero velaron la autoría de sus obras utilizando seudónimos: George Elliot, George Sand o Currer Bell en realidad eran Mary Ann Evans,

Aurore Lucile Dupin y Charlotte Brontë, escritoras destacadas del siglo XIX que lograron imponerse y marcar un precedente el cual serviría de ruta para las que vendrían después.

Para estas mujeres la capa de la masculinidad era sin duda, un refugio práctico para los dobles breves claustrofóbicos de la femineidad, después de todo, disfrazada de hombre una escritora podía apartarse de los temas menores y de las vidas menores y caminar más libremente por los ámbitos de la literatura prohibidos para ellas” (Woolf, 2021 p.79).

Fue el camino que escogieron algunas para iniciar su andadura, pero del cual poco a poco se irían apartando al hallar modos viables para superar la modestia femenina y la imitación masculina, logrando entonces una autoridad literaria, adaptándose a las normas literarias patriarcales y trastocándolas a la vez; haciendo lo que sugirió Emily Dickinson: “Dí toda la verdad, pero dila de soslayo”. (Dickinson, 2013, p.1129). De esa manera pudieron crear personajes y tramas buscando representar el relato de su propia definición y reconfigurar la identidad que les había sido demarcada.

Dicen Gilbert y Gubar que las novelas de las mujeres de esta época están marcadas por desafíos subterráneos a las verdades que las escritoras de dichas obras parecían aceptar en superficie, porque eran relatos disfrazados que registraban sus sueños y frustraciones. (Gilbert, p.89).

Piénsese por ejemplo en el caso de Charlotte Bronte, cuando escribió *Jane Fyre* (1847). En esta novela la escritora presenta el retrato de una mujer que se niega a aceptar las imposiciones de la época y lucha por el reconocimiento de su personalidad, de su autonomía e identidad. O en el caso de Jane Austen con “*Orgullo y prejuicio* (1813) novela romántica cuya personaje principal es Elizabeth Bennett, una joven de 20 años que destacaba en su manera de ser desafiante y atónoma, un sentido y afán de independencia, que no era lo usual. En ambas novelas podemos decir, que las autoras se representan a través de sus protagonistas, tanto Jane Fyre como Elizabeth Bennet son los alter egos de unas escritoras que desafiaron las imposiciones y los patrones establecidos para las mujeres. A través de sus testimonios velados en novelas, encontramos las denuncias sobre los atropellos de que eran objeto y los inicios de una lucha por su emancipación y su libertad de expresión.

Volviendo al estudio de Gilbert y Gubar (1998) destaquemos a las mujeres que tenían menos opciones de educarse, que no contaban con una posición social, económica y la

suficiente tranquilidad mental y psicológica que posibilitara el surgimiento de la creatividad, entonces, nos dicen Gilbert y Gubar que algunas se internaban en claustros o conventos y optaban por escribir en “géneros menores”, ya fuera por recomendación de los clérigos o como manera de escape o desahogo. Estos géneros menores definidos por Gilbert y Gubar como los libros para niños, las cartas, los diarios o los textos autobiográficos, tenían una mejor recepción entre el público lector de la época, dado que convalidaban los espacios y temas de reflexión asignados a las mujeres y sus relatos se circunscribían a la vida cotidiana, el mundo afectivo, familiar e íntimo, así como al registro de acontecimientos religiosos y de fé.

De esta manera vamos viendo que es entonces a través de “géneros menores” como eran consideradas las autobiografías, donde la mujer va encontrando el lugar de expresión; así la voz femenina va irrumpiendo en el orden fálico impuesto, quebrando tradiciones y demarcando otras rutas y otros horizontes de representación; Patricia Aristizabal (2004) lo señala así, cuando afirma que es en los relatos autobiográficos donde las mujeres encuentran la posibilidad de retratarse en cuerpo y alma, ubicándose en el mundo de la escritura con su propio lenguaje y su propia visión de mundo: “El Yo en la escritura intenta afirmarse como un eslabón más de la presencia de la mujer en la historia social que le toca vivir, entendida dicha presencia, como presencia consigo y ante sí, como voz y conciencia de sí (Aristizabal, 2004, p.12).

Los relatos autobiográficos y las narrativas testimoniales

La escritura de los relatos sobre la propia vida, como expresión de la interioridad que afirman la identidad y objetivan la experiencia se remonta a los siglos XVIII y XIX cuando el individuo moderno se proyecta hacia un nuevo reconocimiento de sí mismo. Comprende los géneros codificados por la tradición literaria como memorias, biografías, autobiografías y confesiones y otros que han tenido menor consideración como las cartas y los diarios, todo un abanico de relatos a los que también se le ha reconocido como literaturas autógrafas.²

² Al respecto Leonor Arfuch señala que la literatura autógrafa es el ancestro de los géneros autobiográficos contemporáneos, dichas literaturas fueron alentadas por la alfabetización y las nuevas formas de religiosidad, se diseñaron en el espacio interior del pensamiento y la afectividad, surgieron como respuesta a estados inhabituales para entonces, la soledad, la lectura silenciosa y la meditación. (Arfuch, 2007, p.37).

Relatos heterogéneos en cuyo umbral se asienta la voz narrativa en primera persona de identidad menor, cuya diferencia fundamental con otros géneros se establece con respecto a las características que definen la escritura novelesca.

Son pues estos relatos, los autobiográficos, el medio a través del cual la voz femenina encuentra un camino para transitar.

Históricamente el género autobiográfico da inicio a un tipo de identidad con minúsculas. En contraposición a las figuras ilustres que las biografías presentaban, la autobiografía presenta figuras cuya vida es irrelevante, o ilegible, por parte de otros géneros literarios. Se trata de una identidad que no pertenece al modelo que imitar pero que se encuentra recortada sobre el modelo de vida masculino, modelo de vida heroico y aventurero (Arriaga, 2001, p.21).

Así, la escritura autobiográfica tendía a referenciar los ámbitos privados, revalorizando a la gente del común cuyo destino no era precisamente el del heroísmo sino el de la normalidad, si se quiere, el ámbito doméstico y familiar; espacios privados y de intimidad donde ubicamos la génesis de las narrativas testimoniales femeninas, que se mueven y cambian vertiginosamente, como lo veremos más adelante en nuestra investigación, adaptándose a la época y a los diferentes contextos donde se producen; porque como lo señala Baquero (2012) no pertenecen a un género literario específico “su carácter fronterizo y poroso deviene de su relación con otros géneros literarios y no literarios, y muchas de ellas, sobre todo las escritas por mujeres, presentan una multiplicidad de estilos que las hacen géneros descentrados y dispersos (Baquero, 2012, p.30).

Por ello y para reconocer esos tránsitos y transformaciones, vayámonos un poco a la época de la Colonia, para ubicar allí algunos ejemplos claros de testimonios femeninos desde donde la voz de las mujeres empieza a ser relevante a través de diarios, memorias, autobiografías o escritos espirituales de monjas. Recuérdese por ejemplo la autobiografía de la Madre Francisca Josefa del Castillo, quien atendió la “sugerencia” que le hiciera del Padre Diego de Tapia en 1713 de “escribir sobre los sucesos reales de su existencia”, así ofreció en “Vida”, su testimonio sobre su experiencia mística en el encierro, sus relaciones con confesores, predicadores, con la sociedad neogranadina, pero sobre todo con Dios: “Empiezo en su nombre a hacer lo que vuestra paternidad me manda y a pensar y considerar delante del Señor todos los años de mi vida en amargura de mi alma, pues todos los hallo gastados mal y así me aterro de hacer memoria de ellos”(Castillo, 2007, p.10).

Y es que es importante anotar que para la época colonial había cuatro sub-estados para las mujeres: doncella, casada, viuda y monja; en esa jerarquía las religiosas ocupaban una posición social superior a la de la soltera y equiparable a la de la casada. (Toquica, (1999, p.38). De manera que las condiciones que se daban en esta época privilegiaban la condición de las monjas y así era más probable que las narrativas testimoniales se produjeran desde textos autobiográficos, donde el relato de la propia vida generaba para su autora un proceso de terapia, sanación y desahogo de la voz interior.

Por distingo social se consideraba que los claustros eran los lugares ideales para que las hijas de familias que contaban con algún poder económico se dedicaran además de la oración y la función contemplativa a la instrucción académica, la cual fortalecía las habilidades del lenguaje que serían claves para incentivar el ánimo por la escritura poética y narrativa. En una cultura cimentada en la idea de que lo femenino estaba devaluado y se consideraba pecaminoso, las monjas cuyo estado supone una negación de la sexualidad, eran las únicas que adquirirían el privilegio de lidiar con asuntos espirituales e intelectuales (Robledo, 2007, p.23); y fue ese espacio de encierro, soledad y abnegación lo que llevaría a algunas mujeres a ofrecer su testimonio a través de autobiografías adquiriendo el dominio del monólogo interior.

La voz de la mediadora en la narrativa testimonial femenina

Si bien el género testimonial se desarrolló ampliamente en el siglo XX bajo la égida del optimismo revolucionario, es a finales de este siglo XX y comienzos del siglo XXI donde la producción femenina del testimonio empieza a robustecerse más que cualquier otro género literario y a adquirir otras características que tienen que ver menos con las luchas guerrilleras y más con el descubrimiento y visibilización de nuevas identidades y subjetividades.

Mantener el género dentro de los marcos propiciados por las teorías clásicas se hace insostenible, primero por la rapidez con que se han dado importantes cambios sociopolíticos en Latinoamérica, y luego, porque la nueva narrativa testimonial tiene menos que ver con legitimar las luchas guerrilleras, que con mirar hacia atrás, analizar el contenido de esa lucha y hacer memoria, asimismo se empieza a resaltar el punto de vista femenino y se analizan los espacios en los que la

mujer se descubre como ser político, define su identidad y visibiliza otras identidades (Baquero, 2012, p.31).

En esta medida, los análisis desde un enfoque tradicional sobre las narrativas testimoniales, no son suficientes para interpretar las voces de las mujeres en una época en que estas empiezan a emerger en otras perspectivas y asumiendo diversas particularidades, por lo que estos deben abrirse de manera que puedan considerar escenarios más amplios de representación y de expresión formal e informal, con o sin pretensiones literarias y donde la voz femenina, pueda caber y ser reconocida (Baquero, p.32). Asimismo, se puedan contemplar otros ámbitos de reflexión que interpreten de manera independiente al sujeto (a) enunciador del testimonio desde las funciones que emergen y que se dejan ver como necesarias e intrínsecas al testimonio, esto es, la función compiladora y función denunciante o informante, vinculadas ambas dentro de una relación de dependencia que más que utilitaria debe considerarse como empática y solidaria.

De allí que se haga necesario singularizar y mirar con otros ojos los ejercicio de escritura femenina que algunas mujeres empiezan a desplegar a través de la producción de relatos testimoniales que muestran cómo estas van descubriendo su identidad de escritoras a la vez que van asumiendo también un rol de mediadoras en un acto de solidaridad y despliegue de sororidad, para que otras mujeres, menos letradas o alfabetizadas puedan también sacar su voz y ofrecer su experiencia; porque como lo señala Beverley, en la producción del testimonio la colaboración entre informante y compilador es necesaria. Se trata de contradicciones reales que necesitan ser resueltas al nivel de un cambio social general, revolucionario(1987, p.15). “De ahí que la relación, narrador/compilador pueda servir como una figura ideológica de la alianza entre fuerzas populares e intelectualidad progresiva que ha sido en la práctica tan decisiva en la formación de movimientos de liberación” (Beverley, p.15).

O ¿de qué manera hubiera sido posible que el mundo se enterara de los atropellos contra la etnia Quiché, una de las más importantes comunidades de Guatemala o de la existencia de la indígena Rigoberta Menchú y su lucha, sino fue por la escucha atenta y el interés de Elizabet Burgos por servir de mediadora para que el mundo supiera sobre el genocidio, los maltratos y humillaciones de que fueron víctimas ella, su familia y su pueblo?

En nuestra reflexión hemos expuesto lo difícil que ha sido para la mujer ser, pero aún más, lo complicado que para la mujer ha sido sacar su voz, expresar su opinión y hacerlo articulando un lenguaje escrito, elaborado; las prohibiciones para su alfabetización y acceso a un proceso formal de educación han sido la regla general y en ese contexto muchas mujeres se han quedado por fuera de los procesos de ilustración; las que lo han alcanzado lo lograron a sus posiciones sociales altas y acomodadas; entonces, bajo esas circunstancias ¿de qué manera una mujer pobre, analfabeta, completamente marginada podría sacar su voz, exponer su experiencia u ofrecer su testimonio y que este tuviera la opción de difusión si no hubiera sido a través de escritoras mediadoras, que en un acto de alianza existencial y política contribuyeron también a visibilizar esas voces? a ¿“ser la voz de las que no tienen voz”?

De esta manera y no de otra, es que el mundo se ha enterado de la existencia de mujeres guerreras y luchadoras como Rigoberta Menchú, Domitila Barrios de Chungara o Josefina Bórquez; el hecho de ser iletradas o pobres no ha sido obstáculo para que ellas puedan sacar la voz y ofrecer su testimonio, han encontrado en las mediadoras, periodistas y escritoras un reconocimiento y oportunidad para dejar de ser seres anónimos; con el apoyo fraterno y solidario brindado por las mediadoras, estas mujeres han logrado visibilizar y denunciar los atropellos y vulneraciones a los derechos a los que han sido sometidas ellas y sus pueblos, es por lo tanto, por el papel que han asumido las mediadoras que el mundo se ha enterado de su existencia:

Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar. Me cuesta mucho recordarme toda una vida que he vivido, pues muchas veces hay tiempos muy negros y hay tiempos que si se goza también, pero lo importante es, yo creo, que quiero hacer un enfoque que yo no soy la única, pues ha vivido mucha gente y es la vida de todos. Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo (Burgos, 1992, p.29).

Sin embargo la lectura e interpretación que hasta el momento se ha hecho del proceso de mediación en los relatos testimoniales se ha orientado desde análisis un tanto paramétricos como es lo habitual dentro de los estudios académicos tradicionales, dejando por fuera el fondo del asunto que tiene que ver más con la contribución que este acto de solidaridad y

sororidad femenina ha hecho a los estudios sobre la construcción de la memoria, y la comprensión de una nueva historia, más acorde y necesaria con el acogimiento y reconocimiento de las voces de los marginados y de los silenciados por la tradición oficial.

En esa medida es que la mayoría de los análisis sobre los testimonios de Rigoberta Menchú se hacen desde cuestionamientos sobre su veracidad, aduciendo que se trata de testimonios etnográficos mediatizados, que en la representación de un encuentro intercultural demuestran cómo la tensión entre informante e investigador se resuelve por una lucha de dominio del relato donde el narrador-investigador. En este caso Elizabeth Burgos, representa la voz que ordena. Así lo señala por ejemplo Sklodowska quien afirma que por “razones prácticas” habrá que suponer -con buena fe- que la voz que se oye en el relato testimonial es esencialmente la del testigo (Sklodowska ,1992, p.123). Pero claro, creemos nosotros, se trata precisamente de eso- de creer- y en lo que respecta a la teoría sobre el testimonio, el principio de la buena fe es el que se debe presumir; si Elizabeth Burgos dice a los lectores que: “Resolví pues suprimir todas mis preguntas. Situarme en el lugar que me correspondía: primero escuchando y dejando hablar a Rigoberta y luego convirtiéndome en una especie de doble suyo, en el instrumento que operaría el paso de lo oral a lo escrito”(Burgos, 1992, p.25), es necesario creerle.

No se puede menospreciar ni malinterpretar el relato de Elizabeth Burgos cuando alude en el prólogo del libro a la forma como se relacionó con Rigoberta Menchú. Dice que, entre otros espacios compartidos en la convivencia con Rigoberta por más de ocho días, además de los diálogos, la preparación de las comidas las había acercado como mujeres: “ Nosotros no confiamos más que en los que comen lo mismo que nosotros...las tortillas y las judías negras nos habían unido, ya que estos alimentos despertaban el mismo placer en nosotras, movilizaban las mismas pulsiones”(Burgos, p.21).

Y es que no se puede tampoco olvidar que la práctica de cocinar es eje central para la mayoría de las culturas del mundo y como lo afirma Priscilla Gac-Artigas (2002) cuando las mujeres cocinan lo hacen con pasión, con poder y sabiduría y las cocinas son también espacios de encuentro que les permiten a las mujeres resignificar las experiencias vitales y formar fuertes lazos de apoyo y solidaridad femeninos (p.14). Y fue lo que se dio entre

Burgos y Menchú. Sin embargo, insiste Sklodowska que el testimonio que ofrece Burgos podría tratarse de un texto monologizado, que niega ser producto de resistencias y acomodaciones que pretende sustentar la ilusión de una fusión de identidades, soslayando el problema en la traducción de la voz del otro. (Skłodowska, p.117). No obstante, Achugar (1992, p.65) con quien coincidimos, afirma que el mediador distingue su voz de la del testimoniante para reconocerla y preservarla, la voz del mediador preserva la voz del otro. La voz del otro aparece como una voz distinta de la del mediador que se muestra diferente en notas al pie de página y en paratextos, como ocurre en el libro de Rigoberta Menchú.

Está bien que en los primeros años de la historia del género, la crítica mantuviera la idea de la creencia en la autenticidad de la voz narrativa del sujeto testimoniante y en el carácter subalterno del mismo, sin embargo, las nuevas aproximaciones críticas al género sobre todo a las narrativas que han emergido a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI han establecido que estas narrativas, sobre todo las escritas por mujeres, se han permeado por otros géneros presentando una multiplicidad de estilos y discursos que las ha dotado de un carácter y de unos rasgos particulares.

Asimismo la experiencia del sujeto o la sujeta subalterna como narradora única del testimonio que ha tendido más a la universalización y homogenización de los sujetos, empieza a optar por desplazarse de esos marcos de referencia apretados en los que se han desarrollado las teorías críticas, para abrirse a espacios y lecturas más coherentes con las nuevas dinámicas sociales, históricas y culturales desde donde los sujetos enunciantes empiezan a caber sin anteponer restricciones ni etiquetas.

Por ello, ahora podemos interpretar el papel de la mediadora desde otra perspectiva y reconocer su lugar relevante en lo que respecta a la emergencia del testimonio y el devenir de la narrativa testimonial femenina. Son clave y necesarias la función que ambas interlocutoras desarrollan a la hora de gestionar el testimonio, tanto mediadora como informante, o si se quiere denunciante, desde diferentes escenarios y condiciones, se articulan en torno a un objetivo común, la expresión del testimonio.

Así también lo podemos observar en otro caso emblemático de narrativa testimonial femenina como lo es el del testimonio que ofrece Domitila Barrios de Chungara a través de la mediadora, la periodista Moema Viezzer en “Si me permiten hablar” (1978):

La historia que voy a relatar, no quiero en ningún momento que la interpreten solamente como un problema personal. Porque pienso que mi vida está relacionada con mi pueblo. Lo que me pasó a mí le puede haber pasado a cientos de personas en mi país. Esto quiero esclarecer, porque reconozco que ha habido seres que han hecho mucho más que yo por el pueblo, pero que han muerto o no han tenido la oportunidad de ser conocidos. Por eso digo que no quiero hacer no más una historia personal. Quiero hablar de mi pueblo. Quiero dejar testimonio de toda la experiencia que hemos adquirido a través de tantos años de lucha en Bolivia, y aportar un granito de arena con la esperanza de que nuestra experiencia sirva de alguna manera para la generación nueva, para la gente nueva (Viezzer, 1980, p.9)

¿ Por qué es tan relevante el papel de la mediadora aquí? ¿Se trata de una relación de mera utilidad? ¿ Es Moema Viezzer una periodista que sólo busca publicar la historia sobre una mujer indígena, como la publicaría sobre cualquier otro tema?

No hay que olvidar cuáles fueron las circunstancias que posibilitaron el encuentro entre Moema Viezzer y Domitila Barrios, las cuales demuestran que se trató más de una alianza con la mujer boliviana que Domitila representaba. Recuérdese que Moema gran parte de su vida la ha dedicado a la promoción de la educación popular en el Brasil y como mujer activista y educadora, entre sus intereses siempre han estado presentes la promoción de la alfabetización y de redes de diálogo e interconexión entre mujeres del Brasil y del Cono sur, de manera que su relación con Domitila se gestionó desde un interés fundado en ese activismo y en la promoción de la causa de las mujeres, así como en la oportunidad de solidarizarse con sus hermanas bolivianas, tal como ella mismo lo expresó en una entrevista que al respecto le hicieran desde el Instituto Humanitas:

Para mí fue muy gratificante ver que el trabajo que hice junto a Domitila, dando a conocer al mundo su testimonio de vida, fue también una oportunidad para solidarizarnos con nuestros hermanos y hermanas de Bolivia. Esto se debe a que la forma en que organicé el testimonio de Domitila permitió que muchas personas, de todo el mundo, pudieran entrar un poco en el corazón de Bolivia, escuchar su voz y ver su fuerza. Y en relación a la causa de las mujeres, esta “revolución más larga”, como la llamó Juliet Mitchell , terminó siendo mi boleto de entrada al movimiento de mujeres al que dediqué muchos años de mi vida y en el que todavía estoy, uniendo esta causa con otras causas socioambientales (Viezzer, 2012).

No obstante en “Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo” Jean Franco (1992) hace su lectura del testimonio de Domitila partiendo de una posición dicotómica entre la mediadora y la testimoniante y fundando su interpretación en la distancia que también puede darse entre mujeres de clases sociales diferentes, lo cual para ella desafía e impide la sororidad. Parte del comentario que hace Domitila Barrios, cuando cuestiona el discurso de Betty Friedan: “¿De qué igualdad vamos a hablar entre nosotras, si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes? Olvida Franco para su análisis observar la relación que se tejió entre Domitila y Moema y sus conclusiones quizás apresuradas parten del comentario que hace Domitila en otro contexto a Friedan. Sin embargo Franco no se queda allí, y también alude al problema de la universalización de la experiencia femenina y lo que supone la relación que se establece entre la mediadora y la testimoniante, ya sea por sus diferencias de raza, de clase o de educación, advirtiendo que es un problema que puede tener que ver más con lo ético. Para Franco toda obra escrita desde una posición diferente a la del hablante implica una lucha por la interpretación sobre todo en lo que se refiere a la explicitación de la superioridad técnica del experto y en testimonios como el de Domitila, el hecho de que tanto mediadora como testimoniante sean mujeres y haya simpatía política entre ellas, no excluye que se mantengan otras diferencias, que según Franco persisten, porque la relación que tejen está marcada por la utilidad (p.116).

Esta posición contrasta con lo planteado por Loureiro (2010) cuando afirma que toda escritura que se ocupe de dar cuenta de las desgracias del otro y más aún del otro cuyo sufrimiento no se ve o se prefiere ignorar está permeada por lo ético y por lo político que es lo que en esencia constituye al ser humano. Así, lo ético tiene la capacidad de irrumpir en lo político, incluso en las situaciones de gran opresión política o de mayor falta de libertad. De acuerdo con esto, una nueva teoría de las narrativas testimoniales supondría no otorgar la primacía al yo, sino al sujeto como alteridad, de eso trata el mirar éticamente al testimonio, como un acto de responsabilidad constituido desde la otredad. (Loureiro, 2010, p.29).

Ese acto de responsabilidad también se ve reflejado en otra perspectiva y se refiere al sentido ético que debe tener el autor o autora del texto, es decir la mediadora a la hora de hacer la transcripción del testimonio. Elizabeth Burgos lo entendió así cuando al transcribir

el testimonio de Rigoberta Menchú optó por “ pulir su español con el fin de no ridiculizarlo” Burgos, (p.26). Esta misma postura la defendió Margaret Randall (1983) cuando aludió a la actuación ética con que había que trabajar. “ Siempre debemos tomar en cuenta los deseos del informante”(p.24) y señaló además que Walter Benjamín defendía esa idea: “hay que evitar retratar la miseria o la pobreza como algo bello o exótico”(p.12). En similar sentido lo señala Dupláa (2006) cuando afirma que el valor estético de una obra testimonial es determinante para su perdurabilidad, de allí la diferencia entre una obra que queda y sobrevive los años y los hechos, de la de un simple trabajo periodístico que trate el mismo tema (Dupláa, 2006, p.35).

En esta misma perspectiva de la voz de la mediadora que estamos proponiendo analizar, tenemos el caso de la mexicana Elena Poniatoska (1933) a quien se le ha reconocido en su trabajo de escritura un interés por la denuncia y una posición ideológica clara tendiente a mostrar las injusticias y los atropellos contra los más desprotegidos y vulnerables. Por ejemplo en textos como “La noche de Tlatelolco”(1971) su interés se centró en mostrar desde las voces de los testigos que entrevistó, lo ocurrido con el movimiento estudiantil, el enfrentamiento con la policía y la masacre que se desató bajo el gobierno del Presidente Gustavo Díaz Ordaz, la cual dejó un gran número de estudiantes asesinados y malheridos.

Pero es en “Hasta no verte Jesús mío” (1969) la narrativa testimonial en la que queremos enfocarnos. Es a través del testimonio que ofrece Josefina Borquez (Jesusa Palancares) que la mediadora logra visibilizar a las mujeres guerreras y luchadoras, las “Adelitas” o las “Soldaderas”-, que fueron olvidadas por la historia patriarcal. Mujeres anónimas, oprimidas y martirizadas que participaron en la Revolución Mexicana pero que no pudieron expresar nunca su voz. El testimonio que Jesusa le confiere a Elena Poniatowska les otorga a esas mujeres, guerreras y anónimas la posibilidad del reconocimiento de una voz y les concede una identidad.

Sin embargo lo que más nos interesa destacar de Elena Poniatowska y de Jesusa Palancares (mediadora e informante) además del testimonio notable que producen, por supuesto, es la relación fraternal que surge entre ellas, que se mantiene hasta la muerte de Jesusa. Relación que estuvo ajena a intereses contractuales vinculados a la obtención de

información; porque lo que entre ellas se estableció fue una amistad solidaria y sincera, sustentada en la admiración mutua, el diálogo desprevenido y la complicidad femenina.

Entre Jesusa y yo, poco a poco nació el cariño prudente, temeroso. Llegaba yo con mi costal de quejumbres de bestezuela mimada y ella me echaba la viga: “ Hombre, de qué se apura? Tanto cargador que anda por allí”... Minimizar el problema más viejo del mundo: el del amor y el desamor, fue un saludable golpe a mi amor propio. Allí estábamos las dos, temerosas de hacernos daño... poco a poco fue naciendo la confianza, la querencia, como ella la llamaba, esa que nunca nos hemos dicho en voz alta, que nunca hemos nombrado siquiera. Creo que Jesusa es a quien más respeto después de mi hijo Mane. Nunca, ningún ser humano hizo tanto por otro como Jesusa por mí (Poniatowska, 1978, p. 20).

Advertimos entonces entre la mediadora e informante una serie de afinidades e intereses que las acerca y las afianza como mujeres, que les genera el ímpetu y la entereza necesarios para que sus voces transgresoras sean escuchadas. Porque como lo señala Berveley (1987) el testimonio es la manera de dar voz y nombre a un pueblo anónimo, pero también de interpelar en la función del interlocutor al trabajador intelectual como parte dependiente también de esa colectividad (Berveley, 1987, p.15)

El punto es que en la crítica tradicional del género testimonial, lo que más se ha problematizado es la verosimilitud en el relato que emerge mediado, sin embargo, en la ruta del análisis que proponemos nos interesa valorar el rol de la compiladora, que como mujer e intelectual, ofrece su mediación para que la voz de la mujer marginada o iletrada pueda ser escuchada y pueda ser portavoz de una colectividad silenciada.

Asimismo, de las narrativas testimoniales femeninas debemos destacar la proyección de la voz en doble vía, el recurso de la intimidad y de los lenguajes afectivos que le son propios, lo personal, la experiencia de lo que una mujer hace cuando resiste o combate.

“El recurso de primera persona sirve como el modo más apropiado para la indagación psicológica. Lo que se propone como el discurso -liberado-, cumple dos propósitos: expresa la reacción a la represión social de los tiempos pasados y lleva hacia el autoconocimiento” (Ciplijauskaitė (1988, p. 17).

Mientras ella hablaba surgían las imágenes y me producían una gran alegría. Me sentía fuerte de todo lo que no he vivido. Llegaba a mi casa y les decía: “Sabén, algo está naciendo en mí, algo nuevo que antes no existía, pero no contestaban nada. Yo les quería decir: Tengo cada vez más fuerza, estoy creciendo ahora sí, voy a ser una mujer”. Lo que crecía o a lo mejor estaba allí desde hace años era el ser mexicana, el hacerme mexicana; sentir que México

estaba dentro de mí y que era el mismo que el de la Jesussa y que con solo abrir la rendija entraría (Poniatowska, 2018 p.19).

Como lo dijimos líneas atrás, a Elena Poniatowska se le ha reconocido la forma de presentar el género testimonial desde el ámbito del periodismo de denuncia y de investigación. Los intelectuales que lo han practicado han sido conocedores de una realidad histórica y de lagunas informativas que vive la opinión pública ante regímenes políticos que niegan la libertad de expresión y se presentan por su propia militancia como verdaderos compromisarios de la verdad, así que desde esa capacidad detectivesca y de denuncia que asume la periodista y conocedora de la limitación temporal del reportaje periodístico, opta por metodologías y narrativas que le permitan dejar huella (Duplúa, 2006, p.65).

En ese sentido se hace necesario destacar que además de la función mediadora que fundada en la empatía y la sororidad fue y sigue siendo importante en el devenir de las narrativas testimoniales femeninas, los testimonios que se han producido en Latinoamérica y países del Cono Sur, muchos se han originado motivados por planteamientos ideológicos y metodológicos del periodismo de investigación, demostrándose con ello que el compromiso de la escritora va más allá de la escritura del relato y su testimonio no solo pretende contribuir a hacer otra lectura de la historia, también a favorecer la denuncia y la verdad probatoria.

Tampoco podemos pasar de soslayo como algunas de las narrativas testimoniales que se han producido en Latinoamérica han sido escritas por las propias víctimas, escritoras o periodistas comprometidas con un objetivo de develamiento o con una causa política que sufren en su propio cuerpo las opresiones y los atropellos y luego ofrecen la narrativa de esa experiencia atroz, a través de diarios y autobiografías.

En esa vía se pueden destacar autobiografías testimoniales como la de la escritora y poeta Alicia Partnoy, con *La Escuelita* (1998). En esta narrativa la autora ofrece su experiencia de sufrimiento y dolor y el relato sobre lo que vivió cuando estuvo encerrada por más de un año en una cárcel llamada La escuelita, bajo el régimen de la dictadura militar argentina; *La Escuelita* como relato ha sido admitida como prueba en los juicios de verdad donde la autora ha testificado (Lopez-Garay, 2020, p.286). Así también está la narrativa de Martha Elena Montoya, *Rompiendo el silencio. Yo te acuso Pinochet* (1999) a través de la

cual la autora, en un proceso terapéutico y de sanación rememora para ofrecer su versión sobre lo que le aconteció y también para que lo que durante tanto tiempo calló, tenga un efecto y se traduzca en acción: “Siento que más que un acto terapéutico esa escritura se ha ido convirtiendo en un acto político porque no es solamente romper el silencio, sino que es volver ese silencio acción.” (Kenderian, 2010, p.139).

Hasta aquí podemos decir entonces que las narrativas testimoniales femeninas han emergido permeadas por los ámbitos y las condiciones donde se sitúan esos cuerpos que se empeñan en sacar su voz para ofrecer su experiencia sobre las circunstancias de su existencia. Son relatos impregnados por tintes, colores y matices de todo tipo que demuestran como factores de índole política, económica, social y cultural afectan e impactan la condición humana, pero también la dotan de nuevos sentidos y nuevas condiciones de expresividad.

La narrativa testimonial femenina en Colombiana

En un país donde el ejercicio de la escritura de cierto modo ha sido eclipsado por el fenómeno garciamarquiano, la dificultad sobre la escritura femenina se triplica, ya que debe tenerse en cuenta el discurso social, político y literario dominado por la impronta masculina (Osorio, 2005, p.109) que de una u otra manera ha invisibilizado la voz femenina que siempre ha estado allí, presente y desafiante para dar su versión, ofrecer su testimonio, contar su verdad.

Desde diversos ámbitos y narrativas testimoniales las mujeres han ofrecido su opinión sobre asuntos relevantes para la historia del país, porque ellas también han sido sujetos activos y protagónicos de esas historias. Como víctimas o victimarias o como testigos de excepción han brindado su voz con todo el esfuerzo, dolor y temeridad que ello supone, para exponer desde su perspectiva otros aspectos de la realidad, mediados por sus experiencias biológicas y culturales de ser mujeres. Gómez Campos lo plantea así:

La mujer introduce en el mundo la feminidad y con ella se expresa el caos, *la locura del mundo*, el trastocamiento de los valores de la racionalidad y el rendimiento. La mujer subvierte al mundo en la medida de *su banalidad*, exhibe su falta de respeto al orden patriarcal mostrándole otra manera de ver y de vivir el mundo; la otra cara de la tierra (Gómez Campos, 2013, p. 61)

Lo que muestran las mujeres a través de sus narrativas es su visión de mundo permeada por el espacio y las condiciones en las que le ha correspondido ser y habitar; y si este espacio además ha estado también atravesado por la violencia y el conflicto, podemos afirmar que lo que ellas expresan permite leer, desde una perspectiva menos hegemónica y patriarcal, la historia de nuestro país. Siguiendo a Virginia Capote (2016), las narrativas testimoniales como instrumentos de expresión abren perspectivas y ofrecen un espacio en el que es posible la escucha de historias alternativas a la oficial, desde experiencias únicas y particulares, que dan paso a una reescritura de los procesos violentos de la historia de Colombia (p.19). Asimismo lo señala Jelin:

Las voces de las mujeres cuentan historias diferentes a las de los hombres, y de esta manera se introduce una pluralidad de puntos de vista. Esta perspectiva también implica el reconocimiento y legitimación de “otras” experiencias además de las dominantes (en primer lugar masculinas y desde lugares de poder). Entran en circulación narrativas diversas: las centradas en la militancia política, en el sufrimiento de la represión, o las basadas en sentimientos y en subjetividades. Son los otros lados de la historia y de la memoria, lo no dicho que se empieza a contar (Jelin, 2001, p.111)

La complejidad de la realidad social colombiana y la perdurabilidad de un conflicto que no cesa y en lugar de eso se transforma, es de sobra conocida. Los derramamientos de sangre y las infinidades de violencias han sido visibilizados desde diversas narrativas testimoniales donde la autoría femenina también ha tenido representación. A través de autobiografías, testimonios, diarios o memorias personales las mujeres han ofrecido su voz para narrar la experiencia de lo que vieron, vivieron o les contaron, pero también para examinar las crisis de nuestro país, porque como ocurrió en América Latina y Europa, la narrativa testimonial colombiana busca hacer denuncia, que se aclaren los hechos, llamar la atención sobre los abusos de poder o la ocurrencia de violencias y maltratos; así también contribuir a la memoria e incluso, estimular la reflexión sobre la necesidad de comprender nuestra realidad histórica, desde las voces y las experiencias femeninas.

En esa perspectiva en Colombia la preocupación femenina por documentar otras versiones sobre los hechos históricos la encontramos en varias mujeres, algunas de las cuales buscamos destacar, considerando que en su voces impetuosas y aguerridas se resignifican los acontecimientos y se reconocen otras experiencias de resistencia frente a discursos tradicionalmente oficiales.

María Martínez de Nisser la primera de ellas, a quién podríamos considerar la precursora de la narrativa testimonial; recurrió a la forma narrativa del diario para ofrecer su experiencia como testigo partícipe de la historia. En el *Diario de los sucesos de la revolución de la provincia de Antioquia en los años 1840 i 1841* (1843) dice lo siguiente:

Abril. Día 21. Abejorral- Ahora que serán las doce de la noche, he concluido mi blusa i me la he medido, i una de mis hermanas que creía que hasta ahora todo era chanza ha llorado mucho al verme cortar el pelo i ponerme en traje de hombre. Resta decir que esta tarde ha llegado por vía de Aguadas el C. Díaz con ochenta hombres: no le he visto porque era de noche; me aseguran que son iguales a los primeros; á saber todos reclutas; pero no importa, han traído algunos fusiles i esto es lo que se necesita. A las cinco me vestiré de militar con la agradable idea de que cuando me vuelva á poner camisón: estaremos libres, ó si no habré de morir con este traje (Martínez, 1843, p.49)

A través de su diario María Martínez de Nisser dió a conocer la experiencia de lo que le significó haber participado en la Batalla de Salamina defendiendo los intereses de su patria, y mostrando su impresión sobre las vicisitudes de la guerra; por un lado su compromiso con la causa, pero por el otro, su condición de mujer en un mundo planeado por los hombres.

En periodos de guerra las mujeres han dejado su espacio habitual de lo íntimo y privado, -su hogar- para volcarse al ámbito de lo público. Desde la guerra de independencia las mujeres han participado de una u otra manera en el proceso de consolidación de una nueva nación. Así como ocurrió con las “Adelitas” o “Soldaderas” en la revolución mexicana, aunque la historia oficial poco las reconoció. Poniatowska logró también visibilizarlas en *Las Indómitas* (2018) donde cedió la voz a la veterana de guerra Ángela Jiménez para que narrara su experiencia: “Me voy a vestir de hombre a ver si me va mejor”. Muy bravas algunas se cortaban las trenzas y echaban su sombrero para adelante para que no les viera lo mujer en los ojos (p.68). En similar sentido ocurrió en Colombia, desde la Guerra de los Mil días, el papel de las mujeres también ha sido relevante. A las mujeres que participaban en las confrontaciones también se les conocía como las “Juanas”, combatían y además de encargarse del cuidado de los enfermos, transporte de municiones, preparación de alimentos, propagación de rumores falsos y cuidado de los enfermos, ellas iban a la guerra. Sin embargo, una vez resuelto el conflicto, volvían a sus cocinas y a sus labores tradicionales, sin que el partido triunfante les reconociera derechos políticos en la nueva estructura del Estado (Velásquez, 1989, p.38).

Ya para finales del siglo XIX e inicios del siglo XX encontramos que las mujeres pese a que seguían viviendo una fuerte situación de discriminación y exclusión, sometidas al servilismo de las leyes del varón, apoyadas en su integridad por la Iglesia católica, cuyos representantes alegaban que las disposiciones del gobierno rechazaban la educación y la ideología que no fueran en esencia cristianas (Velásquez, 1989, citado por Capte, 2016, p.24), algunas de ellas empiezan a hacer su propia andadura, abriendo espacios en lugares reservados a los hombres, asumiendo cierto activismo y liderazgo, pero sobre todo, ofreciendo su voz; por supuesto, su origen social y posición económica les brindó las herramientas para hacerse a un camino “ más fácil” en el campo de las letras.

Así tenemos a Soledad Acosta de Samper, quien en su diario de juventud, *Diario íntimo* (1853-1855) pese a que se describe como una mujer refugiada en su soledad, en sus narrativas recomienda una serie de pautas de comportamiento entre las que apela a la necesidad de comunicación y movimiento de las sociedades como necesarias y características del progreso, esenciales en la construcción de la nación en la que están comprometidos la escritora y los letrados de su generación (Alzate, 2005, p.25). Señala Acosta:

Si el buen ejemplo es el arma más poderosa para promover la civilización, ¿por qué no se ha de presentar a la mujer hispanoamericana, cuya educación ha sido tan descuidada, excelsos ejemplos de mujeres activas, trabajadoras, que se han abierto por sí mismas camino hacia la fama, unas hacia la virtud activa y útil para la humanidad, otras, haciéndose notables en todas las profesiones, las artes, los oficios y las obras pías? (1855)

Reconoce Carolina Álzate (2005) que Soledad Acosta de Samper crea una red de autorización de la escritura femenina, y que es a partir de la constatación de su existencia, con lectoras y escritoras de la época, que Acosta de Samper convoca al diálogo y a la reflexión sobre lo que significa ser mujer y delinear su propio destino, y como el trabajo colectivo potencia la subjetividad femenina, de eso precisamente se trata su proyecto *Comunicación y Movimiento*. Dice Soledad: “es obedeciendo a esa necesidad de comunicación, que os pido permiso bellas bogotanas, para entablar una serie de conversaciones íntimas adecuadas a las necesidades de nuestro sexo”.(Acosta, 1859,Nro,38, citado por Álzate, p.34)

Asimismo, no podemos dejar de considerar la trayectoria de Emilia Pardo Umaña

(1907-1961) una de las pioneras del periodismo femenino en Colombia quien en 1939 conquistó el espacio del columnismo, que hasta ese momento estaba vedado a las mujeres (Del castillo, 2018,p.16). En *La letra con sangre entra* (1984) -antología- se recogen sus columnas, reportajes y piezas autobiográficas: Su voz se constituyó en todo un desafío para la época, en sus narrativas se presentaba como una mujer de ímpetu, directa que no temía expresarse, inclusive, como lo manifiesta su sobrina, Rosario del Castillo, no escatimaba en hacer partícipe al lector de su propio crecimiento y transformación como mujer de letras. En 1944, en la presidencia de López Pumarejo, se le tilda de conspiradora por lo que debe abandonar el país por un tiempo y buscar exilio en Ecuador. En una de las columnas publicada en el Espectador, el 31 de diciembre de 1943, con respecto a la situación de las mujeres expresa lo siguiente:

¡Y las mujeres pensando en hacer la revolución e imponer sus reivindicaciones! ¡Habrased visto...! ¿Para qué? Los hombres que regresen de la guerra no tendrán qué hacer. Las mujeres no serán condecoradas ni serán heroínas; pero estarán vivas. Váyase lo uno con lo otro. Vivas y con empleo. Ellas saben mucho mejor que ellos lo que es la práctica. Sembrar y vender, manejar sus carreras, defenderse. Ellas tienen para mañana el mundo entre las manos.

Cierta ambivalencia se delata en su reflexión política; aunque su vida y narrativas develaban a una mujer librepensadora, en sus columnas de opinión se manifestaba en contra de la igualdad de derechos políticos para la mujer, posición que compartía también con muchas mujeres, que para una época de pensamiento bastante conservador, estaban de acuerdo con ella, entre otras razones, porque eso implicaría nuevas tareas que atender.

Ahora bien, en lo corrido del siglo XX y XXI durante la época de la Violencia y el narcotráfico, cuando el conflicto se recrudece, las voces de las mujeres se hacen escuchar con mayor ahínco, porque su protagonismo es latente y se despliega desde diferentes ámbitos y roles así como desde distintas narrativas testimoniales: diarios, autobiografías, historias de vida, memorias personales, crónicas y reportajes, novelas testimoniales; modalidades textuales que señalan perspectivas personales, la mayoría de ellas de resistencia a la versión oficial de la historia y con un marcado interés por hacer memoria y visibilizar otras experiencias de ser mujer y otras identidades. Sin embargo, como lo señaló Virginia Capote (2016) estas voces femenina no ha sido lo suficientemente difundidas, la razón puede obedecer a que tanto los trabajos críticos, como el mercado editorial las han silenciado no

incluyéndolas en los programas formativos, en los estudios críticos de alta envergadura y en los cánones oficiales, de la misma manera en que sí lo han hecho con las obras de escritores consagrados (Navia Velasco, 2005,p.13, citado por Capote, p.59).

No obstante, las narrativas femeninas han emergido para testificar sobre lo acontecido en la guerra de manera directa desde las voces de las víctimas y excombatientes o de la mano de periodistas o escritoras, las mujeres han ofrecido su voz, también como forma de desahogo y de liberación personal. Escritoras y periodistas como Elvira Sánchez Blake, Laura Restrepo, Olga Behar, Silvia Galvis, Patricia Lara, Mary Daza, entre otras, a través de sus textos ofrecen otras formas de narrar, otros temáticas a abordar, logrando con ello la emergencia de nuevas representaciones de esa historia nacional y otro tratamiento para las violencias y los conflictos que envuelven al país.

Como víctimas sobrevivientes a sus secuestros Ingrid Betancur, en *No hay silencio que no termine* (2010) o su compañera de secuestro de Clara Rojas en *Cautiva*, (2009) ponen de relieve a través de autobiografías el horror y la crueldad que padecieron, tras años de ser subyugadas y encerradas, desprovistas de toda dignidad.

Así también tenemos a la periodista Azucena Liévano, en su diario “*Una historia que no fue contada*” (1992) la testimoniante ofrece su versión sobre el secuestro del cual fue víctima a manos de los “extraditables”, en un periodo que se reconoció en Colombia como la época del narcoterrorismo.

En mi diario, escrito inicialmente como un testimonio a nuestra situación, pero que después de largos días y de largas horas era para matar y pasar un tiempo que para nosotros parecía no correr. Esos 105 días privada de la libertad al lado de una gran amiga Diana Turbay, permitieron ver otra realidad, la realidad cruel del secuestro y de un país que me dolía en el corazón (Liévano, 1992, p. 18).

Y en lo que respecta a testimonios de excombatientes podemos destacar a dos mujeres participantes directas del conflicto. Vera Grave, exmilitante del M-19 quien ofrece su testimonio en *Razones de vida* (2000) casi desde un -mea culpa, donde se cuestiona haber preferido asumirse con guerrillera en el marco de la revolución, que como madre de una pequeña que acababa de nacer; también como excombatiente María Eugenia Vásquez en *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia*,(2000), considerada por la crítica novela testimonial, además premiada. En ella Vásquez describe su experiencia como militante del grupo M-19 al que se ofrece como activista, guerrera y dirigente, para después de muchos

años reconocer, que quizás ese proyecto al que le entregó su vida tampoco representaba lo que Colombia necesitaba.

Por otra parte, y desde la militancia en otro grupo guerrillero, la narrativa testimonial más actual y por lo tanto, menos referenciada o analizada se llama *Confesiones de una Guerrillera (2009)* de Zenaida Rueda Calderón, exguerrillera del grupo FARC quien expone lo que le significó e implicó como mujer su participación en el grupo por 18 años y las razones que la llevaron a emprender su fuga en el 2008.

Así y considerando lo planteado por Navia Velasco, las mujeres en Colombia se han ido haciendo progresivamente dueñas de sus propias palabras. De ofrecer a otros intelectuales sus voces, pasaron a auto-escucharse, auto-comprenderse y finalmente a hacer suyas sus experiencias (Navia, 2005, p.55-56) y eso es lo que han logrado muchas víctimas del conflicto armado, con la ayuda de periodistas como la antioqueña Patricia Nieto, quien en la última década no solo se ha dedicado a escucharlas, también ha ideado y hecho posible un proyecto de escritura pública denominado: “De su puño y letra”. “Polifonía para la memoria”, que como ella misma lo señala, rompe con los moldes tradicionales, forja un taller y saca a la luz las virtudes narrativas de quienes no han sido oídos (2010, p.77).

Esto configura sin duda, una nueva clase de narrativa testimonial, donde el acto de mediación se despliega a través de la implementación de una estrategia pedagógica de empoderamiento y de escritura pública.

Quizás se trate de una reinención, como lo señala Nieto, de su oficio como narradora, el cual inicio el 20 de octubre de 1998 cuando, dice ella,

No pude reaccionar frente al evento que me proponía registrar. Tal vez quería escuchar a los sufrientes pero no conocía los mecanismos interiores de ese acto. Casi diez años tardé en reinventar a fuego lento, métodos de trabajo de campo y de escritura que no sorprenden a nadie. (Nieto, 2013,p.163).

Pero debemos decir que dejando a un lado la posición modesta de Nieto sobre su apuesta metodológica y discursiva, a nosotros sí nos sorprende dado que corresponde con las derivas de una escritura testimonial femenina que se transforma, mediada no solo por la complejidad de la realidad social que traza, también por la cantidad de experiencias que confluyen desde subjetividades más dispuestas al diálogo, que privilegian el reconocimiento en el otro, el

interés colectivo y la escritura pública; y en esa medida, esos sean quizás los tránsitos que señalen y proyecten el devenir de la voz femenina en las narrativas testimoniales

Bibliografía

Acosta, C.(2010). *Relatos autobiográficos y otras formas del yo*. Bogotá: Siglo del Hombre. Universidad de los Andes.

Alzate, C. (2005). El Diario íntimo de soledad Acosta de Samper: configuración de una voz autorial femenina en el siglo XIX. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 31.62: 109-123.Lima -Hanover.

Barnet, Miguel (1969). *La novela-testimonio: socio literatura*. Unión 4
Baquero, C.(2012). *Trauma, memoria y cuerpo. El testimonio femenino en Colombia*. EE.UU: Tempe

Beverley, Jhon, (1987). Anatomía del testimonio. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 13, Número 25, pp.7 – 16. Published by: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/4530303>

Burgos, E. (1992). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Barcelona, Círculo de Lectores.

Capote, V. (2016). *Reescribir la violencia. Narrativas de la memoria en la literatura femenina colombiana contemporánea*. Bruselas. PIE. Peter Lang S.A

Duplúa, C. (1996). *La voz testimonial en Monserat Roig*. España: Icaria.

Gilbert, S. y Gubar, S. (1998). *La loca del desván. La escritora y la imaginación literaria del siglo XIX*. España, Cátedra.

Herrera, M y Pertuz, C. (2015). "Narrativas femeninas del conflicto armado y la violencia política en Colombia: contar para rehacerse". Proyecto de investigación Narrativa testimonial, políticas de la memoria y subjetividades en América Latina. Del Grupo "Educación y cultura política" Revista Estudios Sociales. Nro. 53. Julio –septiembre 2015.Pp150-162.

Navia, C.(2005). Guerras y paz en Colombia. Cali: Universidad del Valle.

Nieto, Patricia. (2013). "*Relatos autobiográficos del conflicto armado en Colombia. El caso reciente de la ciudad de Medellín*". Universidad Nacional de la Plata.

_____ (2006). Jamás olvidaré tu nombre. Colombia. Alcaldía de Medellín.

Osorio, Óscar (2005). *Violencia y marginalidad en la literatura hispanoamericana*. Cali: Universidad del Valle.

Poniatowska , E. (2001). *La noche de Tlatelolco*. México. Era.

_____ (1969). *Hasta no verte Jesús Mío*. México. Fondo de Cultura.

_____ (2018). *Las indómitas*. Bogotá: Seix Barral

Franco, Jean (1992). "Si me permiten hablar: La lucha por el poder interpretativo". Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. Ao XVIII.Nro.36 2do Semestre de 1992; p.111-118.

Lavrin, Asunción (2003). "La literatura testimonial en Latinoamérica como experiencia de mujeres". 51º Congreso Internacional de Americanistas. Repensando las Américas en los umbrales del siglo XIX. Universidad de Chile.

Germán Colmenares citado por Constanza Toquica, "El convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá en los siglos XVII y XVIII", Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999, p. 38. Tesis de Magister en Historia.

Castillo, Josefa, (2007). *Su vida*. Fundación Biblioteca de Ayacucho. Caracas.

López-Gay, Patricia. “Lo visto y no visto en la autoficción testimonial La Escuelita, de Alicia Partnoy.” LETRAL, número 23, 2020, pp. 257-285. [<http://hdl.handle.net/10481/60108>]

Montoya V, Martha. (1999). *Rompiendo el silencio. Yo te acuso Pinochet* . México: Editorial La Correa Feminista.

Kenderian, C, (2010). “La memoria más allá de la evocación. Entrevista a Martha Elena Montoya”. Revista Comunicación, No. 27 p. XX - XX Medellín-Colombia. Enero-Diciembre de 2010, ISSN 0120-1166.

Perrot, M. (1989). “ La mujer en el discurso europeo del siglo XIX²; Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Ed. Virginia Maquieria. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid. II: 115-127.

Viezzler Moema. Si me permiten hablar. (1980) Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia. Siglo XXI Editores.

Viezzler, (2012). Entrevista para el Instituto Humanitas Unisono ADITAL. 27 de marzo de 2012. <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/507888-domitila-barrios-de-chungara-uma-icone-latino-americana-entrevista-especial-com-moema-viezzler>

Poemas a la muerte de Emily Dickinson
<https://www.epedagogia.com.br/materialbibliotecaonline/1450Poemas-a-la-muerte.pdf>

Jelin, E.(2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid. Siglo XXI

Gómez, R. (2013) *El feminismo es un humanismo*. Barcelona: Anthropos.

Orlando Melo, J. “ Una María de armas tomar. Bogotá 2012.
<http://jorgeorlandomelo.org/unamaria.htm>. Última consulta el 27/05/2023

Umaña, E. (2018). *Crónicas de una mujer de 1,49. Antología Periodística*. Bogotá:
Fondo de Cultura Económica

Velasquez Toro, Magdala. Condición jurídica y social de la mujer. vol. IV, En
Tirado Mejía, Álvaro et al. (eds.) *Nueva historia de Colombia*. Bogotá: Planeta,
pp. 9-60, 1989.

El foro presencial en filosofía como estrategia didáctica

Juan Manuel López

1. Estado del arte
2. 2. Discusión sobre la historia del concepto
3. Implementaciones a través del uso
4. Posibilidades de mejora

Introducción.

El presente documento hace parte del proyecto de investigación *La transposición didáctica en el ejercicio filosófico. Una determinación del estado actual en algunas instituciones de Risaralda* inscrito en la vicerrectoría de Investigaciones, innovación y extensión con el código 1-22-10³. En dicho proyecto se pretende ejecutar un estado del arte de algunas de las principales didácticas que se llevan a cabo en el departamento y por ende hacer un ejercicio de reflexión sobre las diferentes prácticas educativas que se llevan a cabo en la asignatura de filosofía y afines a ella. Para este ejercicio se ha escogido ampliar lo que se entiende por el foro filosófico y para ello se ha distribuido el texto en tres apartados entre los cuales tendremos uno en donde se muestran un muy breve estado del arte de los foros que se realizan en la ciudad en cuanto al saber filosófico; un segundo aspecto será el trabajo con una muy

³ Los detalles del proyecto se pueden ver en el siguiente enlace
<https://www2.utp.edu.co/vicerrectoria/investigaciones/investigaciones/DetallesProyecto/2795>

breve cita de Platón en donde se expone como esta dinámica ha sido ya milenaria y como algunos de sus rasgos han permanecido incólumes. De manera final se ofrecen algunas indicaciones de cómo se puede llevar a cabo un ejercicio como estos.

El foro filosófico en Pereira

Es pertinente reflexionar en torno al cómo se enseña la filosofía. Entre la forma en que se enseña y los contenidos enseñados existe una unidad secuencial de trabajo que permite apuntar bastante lejos en el ejercicio de la educación. En la ruptura entre los contenidos y las formas de enseñanza aparece un ejercicio que conduce simplemente a repetir los contenidos como mantras, sin que estos lleven al profundo cambio y transformación que pretende la academia en cualquiera de sus niveles, como motor de la sociedad. El hecho de no reflexionar sobre las didácticas que ejecutamos conduce siempre a una repetición de lo que otros hacen y sin duda a la perpetua imitación sin sentido de lo que se realiza. Las líneas que vienen tienden a esclarecer un sentido del porqué se implementan foros presenciales ⁴ para el ejercicio de discusión de ideas, más que palestras montadas para la imagen y la escena individual, cual pudiera ser en apariencia lo que es el foro presencial.

⁴ Otra modalidad muy llamativa hoy día es la del foro virtual. Es cierto que la implementación de los foros virtuales han conducido a mejorar los nexos de cooperación internacional y con ello a dejar de pensar que la realidad que se vive dentro de un país es la única y la última. Sin embargo, entre las muchas diferencias que se establecen entre el foro virtual y el presencial, es la puesta en escena que debe padecer quien ejecuta la labor de quien expone, además de que la interacción entre los participantes es completamente diferente. El hecho de leer frente a un auditorio presencial a diferencia de dejar la opinión en un blog o hablar tras una pantalla (este aspecto constituye también un desafío para algunos). Por lo demás el foro virtual, aunque no en el campo filosófico, como mecanismo didáctico de enseñanza ha sido trabajado por Maria Teresa Garibay (2013) con sus características esenciales (p. 15)

La idea de dedicarle unas líneas al foro presencial en filosofía como mecanismo de trabajo se debe precisamente a que los espacios de foros en la ciudad se han venido multiplicando, al igual que se he multiplicado el impacto de los egresados del programa de Licenciatura en Filosofía. Así, la ciudad al día de hoy registra además de las actividades institucionales que se realizan en la universidad, las cuales no serán de análisis en este documento, foros como los dirigidos por el colegio Gabriela Mistral con el profesor Juan Pablo Corrales, La Institución Educativa (en adelante I.E) Fabio Vásquez Botero con el profesor Pablo Andrés Villegas, el evento Filosofía al patio que dirige el profesor José Yony Morales en la I.E Guadalupe, La I.E Bosques de la Acuarela con el profesor Diego Morales, el desmedido trabajo del profesor Michael Gallego con el foro de la I.E Rodolfo Llinás y por supuesto el Foro de Comfamiliar de Filosofía que dirige desde hace ya muchos años la profesora Natali Cardona.

Cada uno de estos espacios se inspiran en la memoria del profesor Carlos Balanta y su grupo de jóvenes la organización OJINEM (organización de líderes juveniles Inem Felipe Perez) pioneros en este tipo de espacios. Dicho espacio, lo que parece un vaticinio, se ha perdido en la última administración de la institución tanto por la muerte del profesor Carlos Balanta como por la falta de compromiso de las directivas en mantener un evento emblemático para la formación de los jóvenes en la lectura crítica. Es desde la inspiración del profesor Balanta en asocio con el infaltable talento del profesor Carlos Londoño, que la ciudad ve este movimiento cultural tan exuberante que al día de hoy tenemos. Siempre en la base de lo que hacemos culturalmente reposan los incansables educadores que han visto en la labor docente no la empresa que la ingeniería industrial quiere ver, sino el compromiso solidario que la

moral de empresa desconoce. Casi como un destino, los foros desaparecen con la vida del profesor que los impulsa, hecho contundente que evidencia que nos no existe el tal compromiso institucional y que por tanto los eventos movidos por ese extraño demonio que mueve a los educadores se apaga junto con su existencia.

En cuanto a la bibliografía que soporta una investigación sobre el foro filosófico debemos señalar que allí también existe una debilidad. Pese a que se ha señalado que existen el sol de hoy múltiples foros en la ciudad es casi imposible encontrar en el repositorio de la Universidad Tecnológica de Pereira⁵ al igual que las diferentes bases de datos como Scopus, Dialnet, Jstore, Springer e incluso Magisterio alguna información sobre el particular.

La tradición, unas breves indicaciones de Platón:

Como señalábamos, la realización de este tipo de eventos dirigidos a estudiantes, lleva más de un lustro en la ciudad. Pero la historia de la dinámica no inicia con la historia misma de la actividad en la ciudad. El ejercicio del foro es un ejercicio originario que se inicia con lo que fuera tal vez el primer diálogo platónico. Este texto comienza con la referencia siguiente de Platón en el *Hippias Menor*. Eudico, uno de los personajes del diálogo indica lo siguiente:

⁵ La consulta se hizo siguiendo las palabras «foro» y «didáctica» unidas: <https://repositorio.utp.edu.co/search?spc.page=1&query=%22Foro%22%20y%22did%C3%A1ctica%22&spc.sf=score&spc.sd=DESC&f.dateIssued.min=2020> (Julio 5 del 2022). Como se puede ver en las búsquedas hay una relación más con el trabajo de los foros virtuales que con los foros de carácter presencial. Es a este último, insistimos, hacia donde va dirigida la investigación.

¿Y tú, por qué te has quedado tan callado [σιγᾶς], Sócrates, cuando Hippias acaba de hacer tamaña demostración [ἐπιδειξαμένου], y no te pones a elogiar [συνεπαινεῖς] con nosotros algunas de las cosas dichas [εἰρημένων] o incluso a hacer refutaciones [ἐλέγχεις], si te parece que algo no quedó bien planteado [μὴ καλῶς δοκεῖ εἰρηκένα]? Especialmente porque quedamos nosotros [μετεῖναι ἡμῖν], los que más buscamos participar del estudio de la filosofía [ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβῆς]. (366 a 1-5)

Como un destino, la cita contiene lo que el foro filosófico en esencia no ha dejado de ser. Los clásicos se distinguen de otros filósofos por su impulso originario en el saber, porque se formulan las preguntas que aún nos atromentan, pero también porque las respuestas que han tejido constituyen un horizonte casi que cerrado para quien reflexiona obligándolo al desafío. En el diálogo con lo que han pensado los clásicos es que forjamos nuestro destino respondiendo a sus preguntas.

La cita indica una cuestión bien particular. Sócrates el interrogador de las calles de Atenas, ha permanecido en silencio escuchando al sabio Hippias. A diferencia de lo que se cree hoy día, incluso en el ejercicio profesional de la docencia, Platón traza una imagen de Sócrates en silencio (σιγᾶς) como condición de aprendizaje. Esta condición que se repite en los foros, o es la que pretendemos que se repita, es bastante escasa en los parlantes que reproducimos incluso inconscientemente. El aula que es un espacio para escuchar a otros se ve interrumpida por el cotorreo del estudiante o también del mismo profesor quien en ocasiones no escucha atentamente la exposición del estudiante. La enseñanza del Sócrates de Platón en el debut de su escritura es monumental, debemos hacer silencio si lo que queremos es escucharnos auténticamente. Ahora bien la condición de este silencio es la de perseverar en la ruta del logos que el otro está indicando y no en la que quien escucha silientemente insiste en imponer.

De igual manera sucede con lo que ha hecho Hippias. La demostración no tiene los visos de lo que a partir de la ciencia moderna llamamos demostración (ἐπιδειξάμενον). Lo que hay en el ejercicio es simplemente la elaboración de un discurso en el cual se pone a prueba una particular visión o enfoque sobre un problema y lo que sigue es aún mucho más sintomático. Lo que debe hacer el auditorio, en este caso Sócrates, tiene algunas connotaciones: o bien elogiar algunas de las cosas dichas, o bien refutarlas como lo señala en el texto. No obstante, pasa algo también muy particular, Sócrates no ha preguntado en medio de la exposición, sino que tras la exposición se han quedado unos pocos para hablar de ello. En especial esos pocos tienen una característica fundamental: son “(...)los que más buscamos participar del estudio de la filosofía [ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβῆς]”. Con este párrafo tan corto las fronteras de lo que podemos pensar como el foro filosófico, al menos en su esencia, queda completamente definido. Lo que hemos realizado desde los siglos anteriores hasta nuestro ahora es solo repetición y ajustes de ciertos aspectos que si bien han interferido esencialmente en el ejercicio de lo que puede ser un foro no lo ha variado sustancialmente.

El foro filosófico sus ventajas pedagógicas y su estructura

Los alcances pedagógicos del foro filosófico presencial son bastante amplios. Lira Valdivia R.I (2010) Ha indicado lo siguiente en cuanto a los alcances pedagógicos que una actividad como esta sostiene:

(...) el foro presencial ubicado en las metodologías activas, constituye tal y como se definió anteriormente, una herramienta que activa la búsqueda de cambios particulares y colectivos en los estudiantes, busca propiciar las habilidades del pensamiento y favorecer la generación de respuestas comprensibles a los retos planteados a la Educación Superior (p.6)

Si bien el artículo de la profesora se encuentra diseñado para hablar de las instituciones educativas de nivel superior, se hace necesario señalar que no es sólo a ese nivel que es posible identificar un desarrollo de capacidades. El foro filosófico hecho por estudiantes y para estudiantes, se encuentra dentro de las metodologías activas porque obligan al estudiante a tomar un papel protagónico dentro del ejercicio de la educación no sólo al momento de hablar sino al momento de moldear sus discursos pensando siempre en la comunicación con los otros. Además, y como lo indica Lira Valdivia el foro busca “(...) cambios particulares y colectivos en los estudiantes (...) haciendo que estos puedan desarrollar individualmente las potencialidades oratorias, de expresión y de socialización del conocimiento que cada estudiante lleva consigo. De esta manera el estudiante comienza a desarrollar un pensamiento crítico y a comprender a través del hacer lo mucho que este ejercicio practicado desde el nacimiento de la filosofía, tiene para ofrecerle.

En cuanto al procedimiento que se ha ideado para el trabajo con el foro filosófico este tiene una organización logística bastante interesante. En primer lugar, hay que trabajar en la estructuración de lo que los estudiantes van a leer en los foros a manera de ponencias las cuales deben ser sumamente breves. Este tipo de estructuración para una sociedad que no es propiamente lectora ni escritora, es un verdadero desafío. Sobre los hombros de los docentes cae gran parte de la responsabilidad sobre este particular. Se señala el rol fundamental del docente en este ejercicio porque este constituye uno de los tantos trabajos adicionales no

remunerados de los que está plagado el ejercicio educativo y que difícilmente se puede llevar en el aula de clase. En el aula solo hay tiempo para lo que se considera lo importante: entregar contenidos a toda marcha sin tiempo de asimilación para que se confunda el conocimiento con la prolijidad de la información.

Este proceso no es un proceso de una semana o de dos. Los procesos de lecto escritura son procesos bastante arduos y de un tiempo extendido. Se habla de tiempo extendido porque precisamente el estudiante debe realizar una consulta bibliográfica sobre el tema que se encuentra trabajando lo más completa posible. Una vez realizada dicha consulta y ajustada la redacción se tiene lista la ponencia para la participación. Se insiste que este es el insumo más fuerte del trabajo de la ponencia.

En cuanto a la ejecución del foro se hace necesario indicar lo siguiente en cuanto al comité organizador. El número de personas de este tipo de comité es variable y depende de la cantidad de personas que participen. Aquí se estima un presupuesto de 100 personas (normalmente el público para filosofía no es tan amplio) para el presente ejercicio entre asistentes, expositores y comité organizador. Se hace siempre necesario que existan dos personas encargadas de recepcionar a los integrantes ya sean expositores o espectadores. De igual manera se necesita que exista una persona encargada de hacer la presentación en el auditorio de los ponentes. Así mismo debe existir un moderador que sea el que da la palabra (o entregue el micrófono) a quien vaya participar. También se necesita que existan dos personas para llevar los tiempos. Una persona que lleve el cronómetro y otra que se encargue de mostrar el tiempo que le hace falta para culminar la intervención al expositor.

Las condiciones para la ejecución de un foro deben ser las siguientes. Se debe disponer de un buen aula o escenario. Se hace necesario que los estudiantes que estén en el foro presencial tengan una buena capacidad de escucha y sepan guardar silencio para escuchar al compañero que lee o al que pregunta. La finalidad de la escucha tiene el doble fin de no repetir las preguntas que se dan cita en el auditorio pero también conocer el hilo de la propuesta. De igual manera es necesario que se ordene el uso de la palabra levantando la mano para evitar un uso desordenado de las intervenciones. El tiempo de exposición debe ser proporcional al de preguntas para evitar precisamente discursos muy extensos y pocas preguntas. El diálogo y no el monólogo es lo que se debe buscar en los foros. Este tipo de discursos extensos y pocas preguntas no forma precisamente al estudiante en el ejercicio de la democracia sino más bien en el de la escucha sumisa que promueve todo totalitarismo.

Ahora bien, en cuanto a las implicaciones pedagógicas y las capacidades que los foros desarrollan en el estudiante podemos decir que son variadas. En cuanto al expositor, este desarrolla las capacidades de lectura crítica necesarias para el ejercicio académico. Además de ello, la capacidad de hablar en público, el manejo de los nervios y las tensiones que surgen necesariamente en un auditorio y ante un público amplio, diverso, sumado a la capacidad de escuchar bajo esta presión una pregunta y poderle dar solución de una manera adecuada, son entre otras las habilidades potenciadas.

De igual manera el comité organizador desarrolla también algunas habilidades. La capacidad del trabajo colaborativo, el hecho de aprender haciendo y la posibilidad de interacción con los estudiantes organizadores con los estudiantes expectadores, hace posible el aprendizaje en medio de las diferencias de roles. Ahora bien, existe también la posibilidad de un

aprendizaje colaborativo en el relevo de las funciones y es el hecho de tener estudiantes más experimentados que instruyan a otros en las funciones que antes mencionábamos. Es completamente necesario que exista una rotación de las funciones en la medida de lo posible en eventos diferentes. No se recomienda el cambio de funciones en el desarrollo del evento.

Recetas para un fracaso:

En primer lugar, una receta eficiente para que el foro será un completo fracaso es la desorganización una vez se encuentra organizado el foro. En este sentido mover los tiempos, incluir ponentes, irrumpir la agenda con cuestiones no programadas se vuelven la receta para poder echar a tierra un foro.

El segundo aspecto va ligado a este y es de que el organizador se sienta a escuchar las ponencias. El organizador conserva el orden de las exposiciones, sabe a qué apunta el foro y es el que tiene el manejo por experiencia de la institución y de las capacidades de los estudiantes. Cuando un organizador se sienta a escuchar o a prestar atención, irrumpe el orden de los roles que normalmente deben desarrollarse.

Finalmente existe otra condición para que los foros presenciales sean un completo fracaso: el oyente que no escucha. En este sentido el oyente que no presta atención a lo que dice el expositor, o el expositor que no escucha lo que se le quiere preguntar y persevera en su hilo argumentativo, hacen del foro un completo despropósito

Con todas sus restricciones el foro filosófico es un espacio de diálogo

Bibliografía

- Garibay, Maria Teresa (2013) *El foro virtual como recurso integrado a estrategias didácticas para el aprendizaje significativo*. Ed. Centro de Estudios Avanzados
- Platón (2011) *Hippias Menor*. En *Platón. Hippias mayor. Hippias Menor*. Introducción, traducción y notas por Claudia Mársico Ed. Losada.
- Platón (1900) *ἸΠΠΙΑΣ ΕΛΑΤΤΟΝ*. En *Opera Platonis*. T. III. Ed TYPOGRAPHEO CLARENDONIANO