

**PALABRAS DE INSTALACIÓN DE LA 10ª CÁTEDRA  
INTERNACIONAL IGNACIO MARTÍN BARÓ.**

***“MEMORIAS Y RECONCILIACIÓN. HILANDO LAS TEXTURAS DE  
UN PAÍS POSIBLE”.***



***Sandra Patricia Romero  
Decana Facultad de Psicología  
Pontificia Universidad Javeriana***

Buenos días

Hoy nos convocan 10 años de historia de la Cátedra Internacional Ignacio Martín Baró. Hoy celebramos una apuesta que nace en la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana, con el

férreo propósito de configurar una universidad integrada a un país de regiones, con perspectiva global e interdisciplinar.

La historia de violencia, guerra, exclusión, inequidad y discriminación en Colombia, nos llevó a pensar en la urgencia de configurar un espacio donde múltiples saberes tuvieran la fortuna de encontrarse y tejer puentes entre el rigor científico y el compromiso socio-político, como tantas veces nos enseñó Ignacio Martín Baró. Este propósito se hizo posible gracias al esfuerzo mancomunado con la Universidad José Simeón Cañas de El Salvador, la Universidad Alberto Hurtado de Chile y la Pontificia Universidad Javeriana de Cali, imprimiéndole un carácter especial a esta cátedra, en tanto configura un trabajo en red que amplía el campo de producción de un saber situado y éticamente responsable, favoreciendo el intercambio de reflexiones propias sobre las dinámicas sociales en las cuales se están constituyendo las subjetividades de nuestro continente latinoamericano.

La cátedra nació entonces como un escenario de diálogo transdisciplinar y polifónico, donde los diversos actores, la academia, las víctimas, las organizaciones no gubernamentales que las acompañan y la institucionalidad pública, se encontrarían con el objetivo de reflexionar, fortalecer vínculos y enriquecer las propuestas de atención psicosocial, el diseño de políticas públicas y la convivencia ciudadana.

Desde el año 2006 ha dado lugar a diferentes actividades, siendo la más representativa este evento anual que reúne a reconocidos académicos, organizaciones no gubernamentales, líderes comunitarios, estudiantes y ciudadanos en general, en torno al debate de múltiples asuntos que nos han convocado y nos seguirán

convocando: la historia de violencia sociopolítica; los ejercicios de memoria y ciudadanía; el malestar ético y la salud mental; los procesos de resistencia civil y la búsqueda de la verdad; las acciones colectivas por la memoria y la identidad; los procesos de reparación local; las víctimas como testigos históricos y sujetos de justicia; los avances y desafíos desde la perspectiva psicosocial para la reparación integral; así como los procesos de resistencia y paz de las mujeres en Colombia.

El evento central de la Cátedra Internacional Ignacio Martín-Baró viene antecedido por dos procesos que lo nutren y de los cuales se deriva: Por una parte, los diálogos de la cátedra, conversatorios realizados a lo largo del año con el objetivo de ubicar las urgencias del contexto histórico y político que demandan nuestra atención reflexiva como científicos sociales y humanos. Y por otra, la cátedra virtual, escenario pedagógico construido conjuntamente con profesores de los Departamentos de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y Cali, y de la Universidad José Simeón Cañas de El Salvador. Es, en síntesis, un ejercicio de construcción colectiva en el más amplio de sus sentidos.

Es importante destacar el papel que han jugado en este proceso los amigos de la cátedra, ese tejido de vínculos que solo es posible construir desde la solidaridad y la sintonía que emergen de los afectos. Sea entonces la oportunidad para agradecer a los movimientos y organizaciones sociales que se han construido en las regiones de nuestro diverso país y han venido a contarnos sus historias. Gracias a las organizaciones no gubernamentales que acompañan los procesos de reconocimiento y reivindicación de los derechos de las víctimas. Gracias a los representantes de las instituciones del Estado, que han aceptado la invitación, dispuestos a interpelarse. Gracias a los académicos que desinteresadamente y con

pasión han pasado por aquí para compartir sus reflexiones con nosotros. Gracias también a los estudiantes que han habitado este espacio con sus propias preguntas.

Seguimos en tiempos de reflexiones urgentes. Si bien Colombia ha avanzado significativamente en los diálogos de paz, en cuanto a los procesos de reconciliación y construcción de memorias las discusiones están abiertas. La necesidad de transitar por los caminos de la paz en los contextos sociales y políticos de nuestro país, nos invita a debatir sobre el papel que juegan las memorias y la reconciliación en un posible escenario de postacuerdo.

Como señala Reyes Mate (2008) "no sólo somos responsables de nuestros actos y de la cadena de consecuencias que desencadenan los actos que cometemos, también de los actos que no hemos cometido pero cuyas consecuencias hemos heredado". Esta es la responsabilidad histórica que tenemos y solo asumiéndola lograremos saldar en parte esta gran deuda. En palabras del padre Javier Giraldo (2000) "Reparar la conciencia moral y la capacidad de ejercitar sin traumatismos los derechos básicos de ciudadanía, reconstruir unas relaciones ciudadanos/Estado mínimamente sanas, es una empresa ardua y prolongada, que exige una refinada pedagogía en la que debemos avanzar y el primer paso, elemental y urgente, es el de esforzarnos por identificar y comprender las ruinas y destrozos que muchas veces pasan desapercibidos, como efecto de la misma destrucción que todos padecemos".

Construir un lugar así toma tiempo, mucho tiempo. Continuar construyéndolo desde aquí es tarea a la que la propia historia nos convoca.

Muchas gracia

**PALABRAS DE APERTURA COMITÉ ACADÉMICO 10ª CÁTEDRA INTERNACIONAL IGNACIO MARTÍN BARÓ. BOGOTÁ, OCTUBRE DE 2015.**



*Venimos de todas partes, de espacios y tiempos diversos, de los claros y oscuros de nuestras regiones afectadas por la violencia y movidas por la esperanza, de una universidad que tiene el propósito de vincularse estrechamente con los problemas socialmente relevantes del país, de una comunidad académica interesada en pensar nuestras prácticas educativas como un abrirse a un espacio-tiempo del "con-versar"*

*Fragmento Video de presentación de la Cátedra Ignacio Martín Baró  
2006*

Buenos días para todas y todos

La idea de impulsar la Cátedra Internacional Ignacio Martín Baró hace parte del legado de los gestores del Departamento de Psicología Social de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Fueron ellos y ellas quienes nos tejieron el encuentro con Ignacio, entre debates, conversaciones y con su contagiosa sonrisa, aprendimos a imaginar otros mundos posibles, y otras manera de hacer psicología, que como él nos enseñó, debe ser socialmente relevante y comprometida con los graves problemas que enfrentan los pueblos de América Latina. Iniciamos este camino en largas discusiones académicas de equipos docentes que se concretaron en el diseño de una línea de formación orientada por principios y reflexiones de la Teoría Crítica, la Pedagogía y la Psicología Latinoamericanas, donde los aportes de Paulo Freire e Ignacio Martín Baró fueron centrales.

Como parte de este tejido colectivo, la Facultad de Psicología consideró importante el desarrollo de acciones conjuntas que visibilizaran una línea de pensamiento psicológico interesada por las múltiples expresiones y dinámicas de nuestro malestar social y cultural, y a su vez animada por el reto de la creación de formas posibles de convivencia en nuestras sociedades. A partir de este presupuesto se iniciaron diálogos con la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador, la Pontificia Universidad Javeriana - seccional Cali, y la Universidad Alberto Hurtado de Chile, las cuales asumieron la cátedra como parte de sus escenarios académicos.

Es así como en Diciembre del año 2004 se da inicio a una primera versión de la Cátedra denominada "Vigencia del pensamiento de Ignacio Martín Baró en América Latina". En este proposito, académicos, organizaciones no gubernamentales, líderes

comunitarios, movimientos sociales y estudiantes, aceptamos la invitación a pensar de manera conjunta las rutas y los retos que nuestra sociedad debe asumir para enfrentar las violaciones a los derechos humanos y hacer aportes a la restauración de la dignidad de quienes han sido sometidos a las diferentes violencias.

Los diálogos que comenzaron continuaron creciendo y las redes de amigos de la cátedra se fueron tejiendo en la apuesta de construir mundos posibles para la vida y la humanidad de nuestro continente. Así, escuchamos los latidos de cada momento histórico para compartir las preguntas que inquietaban y que nutrían las discusiones, llenándonos cada año de motivos para tejer historias sobre el futuro, alimentando la confianza en las personas, en la palabra de los otros, en la trayectoria de los sueños y en el trabajo conjunto entre la Universidad y las organizaciones sociales.

*Durante esta travesía de 10 años, abrazamos nuestro pasado y entendimos que no se trata solo de recordar sino de discutir sobre cómo recordar. Hemos reconfigurado la esperanza, teniendo como centro aquellos lugares y trayectorias que se dibujan desde diversas experiencias que nos han enseñado a ver los mundos posibles por vivir y por narrar. Hemos peleado por “el derecho inalienable a la verdad”, por “el derecho de las víctimas a saber”, por la visibilización del papel de la sociedad, y las responsabilidades que nos competen como profesionales y ciudadanos con el fin de marcar las rutas que deben seguir orientando los horizontes de nuestra acción.*

Las reflexiones urgentes con los movimientos de víctimas y las organizaciones no gubernamentales, nos dieron la oportunidad de comprender los tipos de injusticia y daños producidos, así como la responsabilidad histórica de unir esfuerzos para avanzar en la labor de reconocimiento, apoyo y trabajo conjunto para repensar la función

y la actuación pública de quienes acompañan desde las diferentes disciplinas.

Las organizaciones de Mujeres que construyen la vida, hicieron visibles desde su trabajo su condición de sujetos políticos, poniendo en la palestra el análisis de iniciativas éticas y políticas en su capacidad de prefigurar las bases de una sólida democracia y de prácticas de convivencia a favor de la paz. Ellas nos enseñaron como preparan día a día los escenarios territoriales del post acuerdo, realizando acciones de veeduría activa frente a su cumplimiento, para avanzar hacia una política pública de paz, como expresión de un nuevo acuerdo social.

El reconocimiento de estas realidades sociales vinculadas a nuestras prácticas pedagógicas ha enriquecido el trabajo con nuestros estudiantes, invitándonos a continuar en la tarea de producir una academia con corazón, hilando y tejiendo conversaciones críticas para aprender y para enseñar la resistencia y la esperanza. La cátedra ha sido un espacio de encuentro para pensar agendas comunes de incidencia desde la atención psicosocial, en estos asuntos claves de la realidad colombiana.

Hoy, después de 10 años de encuentros y reconfiguraciones de este camino, donde hemos pensado y actuado en movimiento, se actualiza este deseo “navegante” de continuar trabajando como Facultad por el desarrollo de una Psicología interesada en producir un conocimiento útil, capaz de acompañar a los seres humanos en la toma de conciencia de sus posibilidades y alternativas.

Agradecemos el poder estar nuevamente sesionando a nuestros pares de la Universidad José Simeón Cañas de El Salvador, la Universidad Alberto Hurtado de Chile, la Pontificia Universidad

Javeriana seccional Cali. A nuestros convocantes: Servicio Jesuita a Refugiados, la Red Javeriana de Transformación Social y el Programa Regresa, la Corporación Vínculos, el Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, y el Grupo géneros y nuevas ciudadanías de la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana.

Agradecemos a Martín Gáfaró la exposición fotográfica, **“Contra el viento. Retazos de una historia compartida”** que generosamente donó para esta celebración de 10 años. A Claudia Girón colega y amiga de la cátedra, por las telas de la memoria que hacen parte del “Costurero de la memoria”, experiencia del Centro de Memoria, Paz y Reconciliación. Y a Robinson Andrés González (Feel) artista urbano quien compartió las fotos de algunas de sus intervenciones en el espacio de la ciudad para la pieza comunicativa.

Igualmente agradecemos a las directivas de nuestra Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana, al personal administrativo, al Área de Psicología Social, al equipo de apoyo de estudiantes, a los y las docentes de la diversas universidades, a los grupos y las organizaciones sociales que hoy nos acompañan. Un especial agradecimiento a los y las ponentes que con sus generosas reflexiones hacen posible este espacio de debate. A todos los aquí presentes que han aceptado esta invitación.

Sin más preámbulos, los y las invitamos a continuar **Hilando las texturas de un país posible**, a explorar los sentidos de los ejercicios de memoria y reconciliación, desde unas Ciencias Humanas y Sociales comprometidas con una sociedad abierta, diversa, equitativa y justa.

Aquí nos seguiremos encontrando, en este punto de la historia, en este espacio llamado cátedra, que cada año se prepara para el encuentro, renovando el sentido del debate, del pensar junto con otros y otras de manera interesada, ejercitando nuestras ciudadanías, recordando quienes somos y quienes estamos en capacidad de ser. Aquí nos seguiremos encontrando para conversar, para “dar vueltas” a las palabras en su compañía. Gracias históricas a todos y todas ustedes por acompañarnos estos 10 años y seguir haciéndonos creer que la Cátedra Internacional Ignacio Martín Baró debe continuar su camino y su existencia.

Muchas gracias

## Saludos Cátedra IMB 2015

**Amalio Blanco**  
**Universidad Autónoma de Madrid**

Benkos Biohó, uno de los protagonistas de “La ceiba de la memoria”, esa grandiosa novela de Roberto Burgos, grita para traspasar la densa capa de silencio que pretende tejer el olvido alrededor del desarraigo, de los golpes, de los cortes, de los hierros que perforan el cuerpo, de las llagas vivas de los brazaletes incrustados en la carne. Así ha sido siempre allí donde se ha impuesto por la fuerza el dominio de las ideas sobre las personas, de los dioses etéreos sobre los hombres y mujeres de carne y hueso; allí donde el ser se ha convertido en esclavo del pensar, donde, en su búsqueda de esencias universales, la razón ha prescindido de los hechos particulares y donde, con mucha más frecuencia, se ha sometido, de muy buen grado la mayoría de las veces, a la furia del poder político o económico. Esta ya no es una metáfora literaria, sino la línea argumental de Max Horkheimer, uno de los pensadores más lúcidos del pasado siglo, a la hora de intentar dar cuenta del Holocausto, otro de los genocidios más sangrientos de la historia.

Benkos Biohó y los millones de esclavos que, como él, desembarcaron a la fuerza amarrados de cuello y pies en el Caribe colombiano, forman parte hoy en día de esas “mayorías populares” a las que Martín-Baró convirtió en el referente teórico de la Psicología. Es la “irrupción de los ausentes”, que Gustavo Gutiérrez había preconizado como referente de la Teología de la liberación, aquellos que no han tenido voz, que no han podido gritar a los cuatro vientos

“sus sufrimientos, sus solidaridades, sus proyectos, sus esperanzas”, los que hace tiempo que piden tomar la palabra y a los que resulta imprescindible dársela en estos momentos esperanzadores de la historia colombiana. El país real se ha construido sin ellos; más aún, se ha construido en contra de ellos, pero sin su presencia y sin su palabra no será posible dar pasos hacia un país posible, ese que “todavía-no-ha-llegado-a ser”, ese país que coincide con “aquellos sueños que soñamos despiertos”, de los que hablaba Ernst Bloch, que “no permiten conformarse con lo malo existente”.

La mudez ontológica de la que en algún momento hizo gala el máximo representante del construccionismo social, no solo es éticamente reprobable, sino que impide dar pasos hacia un país posible, niega la voz a “quienes cargan sobre sus espaldas siglos de opresión”, a esas mayorías permanentemente silenciadas y demasiado a menudo ignoradas, que son el argumento teórico de la Psicología de la liberación interesada en “articular la perspectiva de los condenados de esta tierra centroamericana en el trabajo de la Psicología social como ciencia y como praxis”<sup>1</sup>. Y todavía más, da por bueno el mundo como es (los hechos), da por inevitable la realidad bajo la excusa de “los imperativos del sistema” o de “las necesidades del proceso de la vida material”, de suerte que “los hombres, en su reflexión, se ven a sí mismos como simples espectadores, participantes pasivos de un acontecer violento que quizá se puede prever, pero al que, en todo caso, es imposible dominar” (Horkheimer, 1974, p. 261)<sup>2</sup>. De esa suerte, el país real (los hechos, en términos de Martín-Baró) acaba cerrándole el paso al país

<sup>1</sup> Martín-Baró, I. (1983). *Acción e ideología. Psicología Social desde Centromérica*. San Salvador: UCA Editores.

<sup>2</sup> Horkheimer, M. (1974). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

posible (los "por hacer"), porque "si la necesidad objetiva más perentoria de las mayorías latinoamericanas la constituye su liberación histórica de unas estructuras sociales que las mantienen oprimidas, hacia esa área debe enfocar su preocupación y su esfuerzo la Psicología" (Martín-Baró, 1998, p. 296)<sup>3</sup>.

Recuperar la memoria del dolor, esa es la clave para pasar de un país real (los hechos) a un país posible (los por hacer). Benkos Biohó nos da una clave: tengo que gritar para reconstruir mis restos, para encontrarlos, para sanarlos, para tenerlos en mí. "Gritar para ser en medio de la destrucción y más allá de lo que nos quitan" o de lo que nos han quitado, cabría añadir. Gritar para sacudirse el yugo del fatalismo, para ahuyentar la resignación, para dar pasos hacia la supresión de la injusticia social a fin de lograr "una etapa superior de convivencia", para la realización de un estado de justicia entre los hombres" (Horkheimer, 1974, p. 271). Gritar para que las palabras "vuelvan a volar y se suelten del peso de la montaña de las palabras que nos imponen y nos sepultan y nos despojan". Para volver a ser dueños, si es que alguna vez lo fuimos, de nuestros relatos.

## SALUDOS PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA CALI

**Freddy A. Guerrero**  
**Coordinador Académico CIIMB**  
**Pontificia Universidad Javeriana de Cali.**

Desde la Catedra Ignacio Martín Baró en su versión desarrollada por la Pontificia Universidad Javeriana de Cali y coordinada desde el Departamento de Ciencias Sociales, enviamos un saludo fraterno a los diferentes ponentes y asistentes, y uno muy especial a las coordinadoras de la versión de la Cátedra Ignacio Martín Baró de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y cuyo evento anual, que hoy cumple 10 años, han titulado Memoria y reconciliación: hilando las texturas de un país posible.

Sin duda, un tema de gran relevancia que se articula muy bien con el evento desarrollado en nuestra versión en Cali y que se denominó "Memoria y olvido: los usos sociales y políticos de la memoria".

Este interés por la memoria pasa por el reconocimiento de su valor como facultad individual y proceso colectivo en contextos como el colombiano, en el que los actos mnemónicos transitan por escenarios de justicia transicional y restaurativa, que buscan en principio garantizar los derechos de las víctimas y de la sociedad a saber y a tener respuestas sobre preguntas básicas como "¿por qué pasó lo que pasó?" "¿Cuáles fueron las causas y las motivaciones?" y "¿quienes los responsables?" entre otras.

---

<sup>3</sup> Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta.

Los ejercicios de conmemoración, las construcciones y reconstrucciones de la memoria, los productos institucionales de la misma, nos indagan sobre el "cómo de la memoria", o en otros términos, sobre la sensibilidad y la metodología implicada en estos procesos simbólicos y materiales, con un alto impacto social que inmiscuye investigadores, víctimas y comunidades.

La discusión sobre la memoria también nos habla sobre el sentido prospectivo del recuerdo, conduciendonos por un horizonte ético que nos pregunta por el para qué de la memoria, a quién beneficia, cuál su pertinencia y cuál su equilibrio con las demandas existentes sobre el olvido y, por supuesto, sus tensiones y complementariedades en expectativas relacionadas con el posconflicto, la reintegración, la convivencia y otros posibles escenarios de futuro.

Con beneplacito saludamos estos 10 años con este importante evento, deseando que permita la reflexión profunda, el intercambio de experiencias y se sume a los procesos sociales ya existentes o en ciernes. Muchas gracias.

## **SALUDOS UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO**

**Elizabeth Lira,**  
**Decana de la Facultad de Psicología,**  
**Universidad Alberto Hurtado**  
**Verónica Gubbins - Alejandra Energici – Andrea Jaramillo y**  
**Evelyn Hevia, académicas área Psicología Social Comunitaria.**

Amigos y amigas de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá,

Con motivo de la realización de la X Cátedra Internacional Ignacio Martín Baró, les enviamos un afectuoso saludo desde Santiago de Chile.

El área de Psicología Social Comunitaria de la Facultad de Psicología de la Universidad Alberto Hurtado, quienes organizamos la versión de la Cátedra en Chile, les deseamos el mayor de los éxitos para estas jornadas, esperando que esa Psicología que nos inspirara la persona de Ignacio Martín - Baró, pueda estar al centro de una reflexión actualizada sobre un tema que nos parece tan urgente como las "Memorias y la reconciliación", tanto para el contexto Colombiano como para otros países latinoamericanos que han sido marcados por la violencia política, dejando huellas profundas en la convivencia social.

Los derechos humanos, las memorias, las políticas y prácticas que los países latinoamericanos han ido desarrollando para la convivencia y reconciliación, son un eje importante y desafiante para la Psicología Social y Comunitaria contemporánea, que exigen – tal como hace casi 30 años lo planteara Ignacio Martín Baró – de unas formas de análisis y comprensión para la acción que requieren superar la importación y adaptación de modelos teóricos y prácticos, desafiándonos en la actualidad hacia un trabajo interdisciplinario y situado en las condiciones socio históricas y políticas en las que emergen y se desarrollan las problemáticas como las “memorias y reconciliación” que abordarán en esta versión de la Cátedra.

Esperamos que sean dos días productivos en la reflexión y debate, que permitan seguir inspirando el trabajo comprometido que se hace desde nuestras universidades y campos disciplinares.

Un abrazo afectuoso

## CONFERENCIA CENTRAL

### LA DOMESTICACIÓN DEL TESTIMONIO: AUDIBILIDAD, PERFORMANCE Y LA DESCOLONIZACIÓN DE LA PALABRA



Alejandro Castillejo Cuellar

Buenos días a todos y todas. Quiero comenzar hoy con un epígrafe del Libro de las Preguntas, del escritor judío-egipcio Edmond Jabes: “Yo creo en la misión del escritor. La recibe del verbo que lleva en sí su sufrimiento y su esperanza. El escritor interroga a las palabras que a su vez le interrogan, acompaña a las palabras que a su vez le acompañan. La iniciativa es común y espontánea.

Sirviendo a las palabras —sirviéndose de las palabras— da un sentido profundo a la vida y a la de ellas, de la que la suya ha emergido” En este breve texto quisiera realizar una reflexión en torno a las condiciones de audibilidad del testimonio, a mi modo de ver, un artefacto acústico más que textual. Paradójicamente, aunque oigamos testimonios, lo que termina teniendo validez es lo que se transcribe, lo que se lee, lo que se concibe como su contenido, como unidad semántica. El acto de articularlo es a la vez inmensamente complejo y terriblemente inmediato, en él se teje la palabra y sus actos corpóreos, sensibles.

Los fragmentos y viñetas que a continuación voy a leer, y que constituyen un relato de viajes, son parte de un trabajo más ambicioso que escribo en torno a lo que llamo las literaturas del abismo; es decir, literaturas en donde “aquello” que no tiene nombre y que por lo tanto no es enunciable (recuérdese al evasivo “innombrable” de Samuel Beckett) —y el “abismo” mismo que Gershom Sholem (amigo cercano de Walter Benjamin) describe como central en el misticismo Judío— constituye el centro crítico de un ejercicio estético y de pensamiento. Quizás, en este punto, en el entendimiento de este “lugar”, habitan el poeta, el místico y el escritor de las entrañas del sujeto y de la guerra. Es decir, se emparentan el peso de la búsqueda de lo “sublime” inmediato (por más grotesco que sea) y la telúrica caída del ser humano en la experiencia de la violencia y en la “indecibilidad” del mundo. Giramos entorno a un

vacío, a la extrañeza, a la alterización del otro como inscripción de la violencia.

Me atrevería incluso a decir que, en ciertos registros, se teoriza, en el sentido “clásico” del término *théoros*, de cara a este “abismo” y no desde la conformidad académica y la familiaridad conceptual y existencial. Se teoriza desde el borde existencial y epistemológico, desde un mundo — como dijera un poeta aún muy desconocido— donde “las fisionomías no se parecen a sus nombres”. Creo que va siendo hora, quizás, de abandonar las certidumbres de la antropología y las ciencias sociales en general, sus escrituras y sus hegemonías. Pero bien, volvamos, desde aquí, a las relaciones entre sentido y sonido y su pregunta central: ¿en qué instante “el ruido” se hace música, o el sonido testimonio?

Primera Viñeta: la pregunta por la voz La voz, por lo menos en principio, es una experiencia sónica que requiere de los flujos, de la respiración y de las cavidades intercomunicadas que vinculan el olfato, el oído, o el tacto, y necesita de la fricción que produce el roce del aire en las cuerdas bucales y sus fluidos que dan nacimiento a las “tonalidades”, al “timbre”, a la sensación de profundidad, de “guturalidad”, o de “nasalidad”. La voz esta anclada en esta corporalidad; y estar a la escucha, como llamara el pensador Jean Luc Nancy, es un acto corporal. Tener una voz, articular la experiencia, se hace con otros, junto a otros o a pesar de otros. “Sentido” para mi tiene una triple acepción: en tanto expresión de una direccionalidad, en tanto asociada al significado, y en tanto sensorialidad. La pregunta por el sentido de la voz interpela estos tres registros.

La frase “las voces de las víctimas” (o “la voz del otro”, hoy convertido en un cliché), profundamente enigmáticas, nos remiten también a los

paisajes sónicos, a las dimensiones sociales y culturales del sonido y sobre todo del silencio, a los aspectos acústicos de un lugar, en general a la experiencia de lo "auditivo" y sus "tecnologías de inscripción", "notación" y "legibilidad" y sus dimensiones morales, políticas y estéticas. ¿Cómo indizamos lo escuchado como testimonio de guerra, cómo reconocemos lo dicho como dicho, cómo lo inscribimos, lo notamos, o lo legitimamos?. En esto hay una partición de lo sensible. Claramente, el conocimiento del pasado y de la violencia (el que podremos realizar desde unas ciencias sociales descentradas de sí mismas) lo podemos leer en esta clave "tonal" y "sensorial", sólo que en nuestros modos de entender este "conocimiento" hay un "punto ciego" acústico, por así decirlo, una sordera de segundo orden, instalado en el instante mismo de su enunciación en el lenguaje escrito. ¿Cuáles son los ecos del pasado, de la guerra? ¿Cuáles sus rastros, sus sonidos?.

En todo caso, desde el punto de vista de la experiencia, nuestra vivencia de la violencia como sociedad esta plagada de gritos, de murmullos, de sollozos, de sonrisas y carcajadas, de ríos que rozan los matorrales, del olor del calor y del viento frío que cubre el cuerpo, del silencio que grita y que libera. Si me situara en este mundo, emerge en mi cabeza una pregunta obvia: ¿Cómo podría "escribir" un "libro" con los códigos sonoros constitutivos de la violencia? ¿Cuáles serían sus páginas, como podría ser leído, qué es escritura y qué es libro? ¿Sobre que tabula se inscribe?

No hace mucho fui invitado a participar en un "taller exploratorio" en una prestigiosa institución académica en Canadá. El motivo era la posible edición de un número especial sobre justicia transicional y la vida cotidiana a cargo de una reputada revista internacional y editada por dos reconocidos y comprometidos expertos en estos temas. Escribo este texto no tanto para referirme al contenido de los artículos

presentados (que fueron de hecho muy amplios en su ámbito de aplicación), sino para reflexionar sobre la interacción que ocurrió durante los más de dos días de discusiones. Se podría decir que esta es una lectura etnográfica de la producción y circulación de conocimientos sobre el campo de la justicia transicional.

La invitación reunió a más de 10 académicos que trabajan tanto en instituciones locales de Canadá como internacionales (incluyendo al consejo editorial de la revista proveniente de Canadá, Estados Unidos y Sudáfrica). Los participantes vinieron de diferentes contextos culturales y nacionales, incluyendo a los representantes de comunidades indígenas locales que estuvieron presentes no sólo en la ceremonia de apertura y en la actividad de bienvenida, sino también durante el primer día de debates.

Debido al público y a las intervenciones, desde el principio, el taller estuvo embebido en una atmósfera extraña, especialmente para varios invitados que estuvieron desconcertados por el fuerte carácter ritual de algunas intervenciones: ancianos que venían de comunidades originarias (los dueños históricos del territorio sobre el cual se llevaba a cabo el taller) y que le dieron la bienvenida a este grupo de académicos con "historias", cantos y, en varios momentos, los sonidos de percusiones rituales. Esta ceremonia (más una serie de convenciones usadas a lo largo de sus intervenciones orales) no fue sólo parte del panel de apertura, sino que también hizo parte del primer día de deliberaciones. De hecho, los indígenas pedían permiso a sus antepasados antes de posibilitar los diálogos.

En el mismo sentido, durante el panel inaugural, se compartió el testimonio de un sobreviviente de una Escuela Residencial o internado manejada por la iglesia cristiana local: el centro ideológico de una política de reeducación masiva de los niños indígenas que fue

responsable de la fractura de familias y comunidades enteras durante las décadas entre 1883 y 1990, cuando se cerró la última). Este panel, que tuvo lugar la noche antes del inicio del grupo de discusión, tenía como propósito, según los organizadores, resaltar las maneras en que “las comunidades indígenas locales usan sus propias ceremonias culturales, sus propios protocolos, sus propias narrativas y su propio arte para referirse a la historia de violencia y al legado del sistema educativo residencial indígena de Canadá”. También incluyó representantes de la Comisión de Verdad y Reconciliación canadiense quienes hablaron del proceso que estaba en curso en aquel momento.

De alguna manera, las intervenciones de los Ancianos representaron los temas propios del taller, donde testimonio y ceremonia se entretijeron. Aún así, el hecho de que el canto (o mejor dicho, la oración) se haya realizado en una lengua no europea (de hecho, en un idioma indígena del Norte de América) hizo que su mensaje fuese “ininteligible” y que las convenciones rituales fuesen imposibles de entender para la gran mayoría de los asistentes. Me parece que esta experiencia de “incomprensibilidad” (una especie de punto ciego teórico) es un elemento muy dicente que mostró, aunque de modo aparentemente tangencial, algunos de los principales problemas y contradicciones que subsecuentemente surgieron en los siguientes dos días.

Esto se debe al hecho de que al intentar comprender las múltiples dimensiones de la violencia a través de diferentes mecanismos, los lenguajes colectivos instituidos por leyes de reconciliación nacional auspiciadas por el Estado (y, por supuesto, éste fue el marco teórico del taller) fracasan (en países donde la desigualdad y el despojo histórico están profundamente arraigados) en su intención de hacer inteligibles las dimensiones estructurales y personales de una

violencia que tiene sus raíces en una historicidad más larga y que se encuentra más allá de los confines temporales establecidos por estos discursos.

Al final del primer día, un académico indígena invitado, cuyo padre había estado confinado a este sistema educativo cuando era un niño y quien había sido abusado físicamente por sus profesores, criticó seriamente los intercambios que habían dado lugar ese día mientras que resaltó la inherente cosificación de su vida y su experiencia de un trauma intergeneracional por la “academia” en general. Un comentario que hizo eco a los debates entre organizaciones de sobrevivientes en diferentes partes del “sur global” en torno a la economía política de la producción de conocimiento en toda su real e inmediata materialidad, y en el contexto de las llamadas transiciones del “tercer mundo”. En cualquier caso, como muchos intelectuales expresaron hace más de una década, las comunidades indígenas canadienses no fueron la excepción en estas relaciones neocoloniales.

Su comentario también evidenciaba, aunque sin intención, las jerarquías (por ejemplo, “practicantes” vs. “académicos”, antropólogos “académicos” vs. “aplicados”, “datos” (es decir, testimonios) vs. “teoría”) que usualmente son impuestas por esas cosificaciones durante el encuentro “investigativo” entre “expertos en trauma” y sus “objetos de investigación”. También hay, como los antropólogos lo saben, un ámbito político en la aplicación de metodologías que, especialmente en el contexto de los mundos sociales en guerra y desgarrados por el conflicto, tiene que ser histórica y socialmente contextualizado. Esta colega evidenció esta tensión, consciente del hecho de que dicha cosificación es más un problema estructural de nuestros modos de entender la investigación que un tema de mala fe.

Como lo he argumentado en otros lugares, modos de entrevistar que aparentemente son inocentes pueden ser percibidos por las organizaciones de sobrevivientes (como los cuerpos de esclavos, la apropiación de tierras, de minerales estratégicos y otras “materias primas”) como una “expropiación” (incluso para el propósito del conocimiento) de experiencias verbalizadas de “violencia” y “trauma” que alimentan el circuito internacional de teorización académica y prestigio personal: regalías de libros, mejor posicionamiento académico, nombramientos en consultorías por cualquiera de las multinacionales de intervención humanitaria y el interminable circuito de conferencias y participación experta, son algunas de las formas en que esta economía política del conocimiento se cristaliza. Y aquí no me da temor reconocer que yo mismo soy un beneficiario de esa economía política del prestigio, aunque confieso lo uso para salir de él. Las experiencias de trauma son también materia prima, productos de consumo.

Sin embargo, me gustaría enfatizar en el hecho de que el Sistema Educativo Residencial era parte del llamado proyecto Civilizador y Cristianizador (o misión, en su sentido devocional y teleológico), del mismo modo que la Generación Perdida en Australia o la forzada evangelización que ha ocurrido desde la conquista de América. Como sabemos, la idea detrás de esto es la asimilación de las “personas aborígenes” (una estrategia antropofágica, en palabras de Levi-Strauss) a los valores impuestos por el colonialismo “Euro-norteamericano”: esto significó un genocidio cultural (añadido al genocidio en su sentido literal) perpetuado a través de la reeducación, la fragmentación comunal, la pérdida del lenguaje, y el robo de la tierra y la riqueza. La línea divisoria entre educación, dolor y violencia sin duda alguna ha sido borrosa.

Durante el taller, mucha de la violencia inherente en el “sistema” estuvo representada en los testimonios sobre la vida misma de los sobrevivientes, los abusos que soportaron y las formas en que el sistema mismo fue parte de las estructuras de la desigualdad que han definido la vida de muchas Naciones Originarias. Desde su origen, la “educación” tenía que “matar al Indio en el niño”; o como me lo dijo (en afrikaans) un reconocido racista sudafricano cuando lo encontré en medio del desierto del Kalahari, en tono de desilusión: “se puede sacar el negro del monte pero no el monte del negro”.

A pesar de las alusiones a la violencia y al genocidio durante las intervenciones de los Ancianos, el proyecto “civilizador” que lo fundamentaba no fue mencionado. En otras palabras, los “daños históricos” nunca entraron al debate académico. Las definiciones de la violencia, en su gran mayoría referidas al maltrato corporal (desapariciones, asesinatos, violaciones y torturas) y alrededor de un pasado relativamente reciente, como es usualmente el caso en el contexto de las iniciativas de justicia transicional, hacen que las continuidades a largo plazo de formas estructurales de violencia sean difíciles de comprender.

Ciertamente, lo que la sociedad concibe como un “pasado violento” no necesariamente permanece constante a través de su historia y puede no ser compartido por todos sus miembros. Ya sea que este “pasado” esté localizado en el campo de la “memoria” o la “historia”, o ya sea que la “violencia” esté situada en el campo del “cuerpo” o en el de “estructuras de desigualdad”, el hecho es que estos modos de definir “daño” y la temporalidad del dolor colectivo informan el futuro como una posibilidad. Los contenidos de esta “violencia” están relacionados directamente con las formas en que los lenguajes del dolor (un sistema de referentes que habla sobre el sufrimiento como un fenómeno social) son parte de contextos culturales más amplios.

Cuándo comenzó la “violencia”, en qué momento en el tiempo, o en qué punto en el espacio (“comunal”, “nacional” o “internacional”) son las preguntas que están en el centro de los debates más amplios que surgen cuando las leyes que buscan reconciliación nacional y establecen procesos de recolección de verdad son implementadas formalmente. Y todo esto nos dirige a una pregunta: ¿será posible hablar de daño como un fenómeno acumulativo (incluso durante siglos), una especie de palimpsesto existencial en el cual se entrelazan capas de sufrimiento colectivo?. ¿Este tipo de daño histórico, o “silencio estructural”, haría parte de una agenda más grande de justicia transicional?.

Durante el taller, la pregunta sobre el testimonio, el trauma y las artes visuales también estuvo presente. Como es bien sabido, el argumento general subyacente a este tema es que el arte (en cualquiera de sus formas, pero particularmente el arte visual) puede ser una herramienta (en algunos casos personal y en otros colectiva) para lidiar con la vida después de la violencia: es concebido como una herramienta terapéutica, catártica, y como una forma de reparar o curar un tejido social deshilachado. Exhibiciones de mujeres campesinas representando imágenes de terror en América Latina y África, junto a excombatientes actuando y cantando sobre los estragos de la guerra, también han sido parte de otros escenarios transicionales. Entre los artistas discutidos brevemente durante una presentación particular, hubo una mención de una exhibición por un artista

Mohawk, R. G. Miller-Lahiaaks (Nacido en Mohawk, 1950), quien fue enviado a una de las infames Escuelas Residenciales cuando solo tenía dos años de edad, el Instituto Mohawk, apodado Mush Hole (El Agujero) (y localizado en Brantford, Ontario); por ende, el nombre de

la exposición: El Agujero Recordado: R. Gary Miller. En este caso, fue un reconocido artista profesional quien decidió explorar sus propios recuerdos de niñez al plasmarlos en ese lienzo. Según el artista, este proyecto se convirtió en una “pesadilla” después de años de conflicto personal, al punto donde la relación misma entre arte y terapia fue profundamente cuestionada. En sus propias palabras: “Este proyecto evolucionó durante décadas de necesitar expresar mi indignación contra el mundo, combinado con un momento de oportunidad política. Pensé que sería un tema innovador y excitante - [pero] se convirtió en cuatro años de pesadillas y colapsos, hasta que me di cuenta que tenía un control más frágil de mi mismo de lo que hubiera pensado. Esto era lo más cercano que podía estar de compartir mi historia”.

Y continúa: “Tal vez otros sobrevivientes de Escuelas Residenciales recogerán la posta y extirparán sus demonios de sus propias maneras. Los míos sólo han sido expuestos - no destruidos. Ahora sé que no puedo continuar viviendo en la superficie de mi ser. Mi arte anterior a la concepción de este proyecto ha siempre sido un intento por encontrar respeto propio y una razón de ser. Estoy incompleto y necesito ayuda para sanar y hacer las paces con mi pasado. No se puede cauterizar una herida infectada”. R. G. Miller-Lahiaaks, 2008 En general, esta información fue introducida durante la presentación de avalanchas de imágenes de las más de cuarenta pinturas que constituían la exhibición.

También se hizo referencia a las temáticas generales de las creaciones: imágenes de la Capilla Real de Su Majestad de los Mohawks (o San Pablo) desde la perspectiva de un niño (1), pinturas de niños indígenas abrazándose con afecto (2), inclinándose el uno al otro en un acto de fraternidad, de una cofradía basado sobre el dolor (3): una luz en la mitad del vacío. (4) Espacios de violencia que de alguna manera nos recuerdan otros espacios de daños: había

imágenes y referencias al holocausto en el trabajo del artista y otras violencias iconizadas (5), interconexiones con otros espacios sociales (6) que deambulan por los circuitos mediatos. Por un instante, saltaron a mi mente los recuerdos de mis estancias como peregrino (en alguna ocasión incluso con mis hijos pequeños) a la Casa de los Esclavos en Dakar, a la aparente trivialidad de la tortura administrativa del penal S21 en Phnom Penh en Camboya, a las localidades negras en Sudáfrica, incluso el complejo Auschwitz-Birkenau en Polonia. En esta obra habitaba lo íntimo y lo general.

Entonces, lo que al principio había empezado como una visión figurativa (6), incluso colorida de los recuerdos de un niño, se convirtió, con el avance de la presentación de los materiales, en algo menos figurativo (7) y menos colorido (8): los colores más oscuros se volvieron predominantes, efluvios y emanaciones. Los murmullos de los jóvenes se convirtieron paulatinamente en alaridos. En un punto (9), una pintura con rasguños violentos sobre el lienzo acompañados de palabras y frases (10), sorprendentemente gráficas en su honestidad y quizás su odio, aparecieron en la pantalla (11). Luego, la última imagen mostró (12), pintado con trazos fuertes y explosivos, a un niño mirando desde abajo (la vista del artista localizada encima) gritando de terror, desde las profundidades de la existencia, con ojos negros abiertos, en una terrible soledad. El lienzo o carboncillo se veía a medio pintar, tal vez sin terminar, como cualquier recuerdo desde el “abismo”, desde su vórtice. Las imágenes caían a borbotones, remolinos de sensaciones donde los colores se transformaron en ruidos. ¿De qué lugares sin nombre provenían estas imágenes abarrotadas de sonidos, de qué cacofonías aparentes, imaginarias y nostálgicas? Entonces sucedió: no pude soportar más, así como tampoco pude entender el torrente de más de 45 fotos que estallaron en la pantalla durante los 20 minutos de la exposición. En ese instante, tuve que huir de la sala de conferencias. Sólo pude

guardar un silencio total, hasta que escribí este texto. Hoy he traído algunas y espero que no huyan como yo. Porque el problema no es que a las víctimas haya que darles voz, por que ellas creo que la tienen, sino nuestra incapacidad de estar a la escucha. Sé que hoy este hombre indígena está al borde casi del olvido definitivo y de su tránsito hacia los antepasados. Con él entendí que la reconciliación significa aprender, literalmente, a convivir con los fantasmas, con sus ecos, con sus modos de estar en la vida.

Asumí esta obra como un testimonio literal, y no —como usualmente se enmarca— como arte testimonial. Pongo el acento sobre la idea de “presenciar”, no sobre la curaduría llamada artística. En este contexto, el testimonio es, como el silencio, una articulación de la experiencia. En ese trabajo, vi a un ser humano luchando con las formas, las líneas y los colores para dar alguna clase de silueta a su pasado. Silueta que en ciertos momentos se volvió borrosa, esquiva, incluso ininteligible, igual que la separación entre el arte y la vida en un mundo de extremos. Retrospectivamente, aún estoy reflexionando sobre los tipos de mediaciones (tanto discursivas como existenciales) que serían necesarias para mostrar, para escuchar, para leer, para ver, para oler, o para tocar estos testimonios, como muchos otros, y el compromiso ético requerido de las audiencias (de académicos, de niños, de ciudadanos) para entender, incluso si es en una forma limitada, la paradoja de expresar lo que tal vez yace más allá de las palabras.

La presentación provocó algunos comentarios críticos y algunas preguntas sobre el destino del artista y su proyecto. Parte del intercambio se cernía sobre las dificultades de organizar la exhibición y el hecho de que otras galerías, debido a la naturaleza gráfica de las pinturas, estaban renuentes a presentar este trabajo particular. Se argumentó que los tecnicismos eran la razón para dichas dificultades.

Sin embargo, en el contexto del taller, la complejidad de las palabras del artista, así como de las experiencias de trauma que yacen más allá de la historia oficial, se dispersó en comentarios superficiales, y en un punto se desterró al obvio y literal silencio. Ciertamente, para una audiencia, puede haber un abismo entre la experiencia y el discurso, si es que estos dos pueden realmente estar separados. Aún así, me parece que esta renuencia (o esta imposibilidad para “aprehender”) es un fragmento de información bastante significativo que abre un espacio, una fractura, un clivaje para preguntas más profundas.

En este sentido, lo que fue más desconcertante de la exhibición tal y como fue presentada a una audiencia académica, fue la naturaleza misma del testimonio como una perturbadora, incluso subversiva, interpelación al presente. Por supuesto, en el contexto de las políticas de reconciliación, los testimonios, sea en la forma de textos escritos o en otros tipos de sistemas de representación (como el arte visual) hacen erupción (o, más bien, interrumpen) en contextos particulares de enunciación en los cuales el evangelio global de perdón y reconciliación se ha convertido en el lugar central de intercambio político. Esta eclosión de la voz se efectúa bajo condiciones concretas de audibilidad. Los testimonios pueden reforzar el discurso público-hegemónico o pueden problematizarlo. Esto me recuerda la figura de una víctima furiosa y sin voluntad de perdonar (los nombres de Paul Celan y Jean Amery, nacido Hans Meier emergen de nuevo), da paso a una que sí quiere perdonar por el bien de la llamada unidad y reconciliación nacional.

Las comisiones de verdad establecidas por leyes de unidad nacional usualmente enmarcan, al establecer el tipo de violencia que va a ser testificada, las formas en que los testimonios son rendidos. Estas han sido concebidas dentro de ciertos marcos teóricos. Algunas narrativas

pueden ciertamente estar compuestas por una serie de eventos profundamente trágicos en los cuales los lenguajes del dolor disponibles en un contexto cultural y social particular son capaces de abarcar ciertas formas de violencia y de daño, mientras que otras podrían ser literalmente ininteligibles, particularmente para el aparato tecnocrático del Estado. Nacionalidades indígenas en América Latina saben esto. En esos contextos institucionales, los testimonios de las “víctimas de la violencia” son –gracias a diferentes mecanismos– enmarcados por las prerrogativas discursivas e institucionales del ambiente político. En otras palabras, experiencias “indecibles” se vuelven inteligibles por el trabajo del lenguaje (institucional) como poder.

Ciertamente, una exploración de las formas en las que las palabras o testimonios habitan estos marcos requiere una examinación de cómo los procesos de reconfiguración histórica producen y refuerzan una serie de ausencias que surgen, paradójicamente, en el preciso momento de la enunciación del lenguaje, en un sentido más amplio. Durante el testimonio, la densidad semántica de lo que es narrado está sujeta a las presiones discursivas y a las limitaciones teóricas que definen, hasta cierto punto, la naturaleza de la palabra y lo que está intentando transmitir. Es importante resaltar las presiones y los múltiples usos mediante los cuales la verdad de lo otro, como lo argumentaría Emanuel Levinas - y la violencia impuesta en su cuerpo- están atrapados por otra, tal vez paradójica forma de violencia epistémica. Yo llamo a este proceso domesticación, en su sentido etimológico. El verbo “domesticar” tiene una doble etimología en Latín. No sólo conjura la idea de “tener bajo control” (o “convertir animales para uso doméstico”) al tener más poder sobre ellos, sino que también significa “acostumbrarse a la vida de hogar”, “adaptarse a un ambiente”. El término evoca la posibilidad de hacer familiar, o de traer a la esfera de la vida privada aquello que es percibido como

radicalmente otro. Poder, control y calidez hogareña habitan este término (domus, casa (Latín), doma (Griego)).

Domesticar es convertir algo extraño, inasible en familiar. Me gusta el término Freudiano que se traduce como siniestro, Das Unheimlich, pero que su etimología nos hace recordar lo radicalmente extraño en lo familiar y lo radicalmente íntimo y cercano en lo extraño. En el trabajo de Miller, la violencia hace erupción de nuevo, pero en una forma que confronta los presupuestos sobre cómo los sobrevivientes encarnan su dolor.

De alguna manera, como se ha visto en otros escenarios transicionales, el peso de la "reconciliación" yace sobre los hombros de víctimas capaces de perdonar o sobre aquellos cuya victimización ha sido dejada, por razones técnicas, por fuera del alcance de las concepciones del daño y la reparación. Su trabajo no representa la visión de un sobreviviente dispuesto a perdonar (al menos no en una forma obvia); por el contrario, es el trabajo de un doliente que no pudo reconciliarse con su pasado ni con su presente. Una víctima "indignada con el mundo" y dispuesta a decirlo a gritos. Esta es, en el sentido más profundo, un testimonio que perturba la economía moral que los discursos de la reconciliación y la sanación usualmente establecen.

Uno de los argumentos que subyace en este texto es que, hablando en un sentido amplio, los testimonios de las "víctimas de la violencia" son "traídos", a través de diferentes mecanismos, al mundo de lo "familiar". Este proceso de hacerlos inteligibles iluminan tanto como oscurecen las maneras como las violencias operan en el paisaje existencial del ser humano. Una forma de confinarlos dentro de esta modalidad de "domesticidad", como lo he sugerido anteriormente, es instalar un "silencio epistemológico" (aunado a la transliteración del

sonido en texto) alrededor de ciertas formas de violencia que son constitutivas de experiencias históricas concretas.

Para poder "localizar" estos silencios estructurales, que yo llamo daños históricos, y que involucran largas temporalidades, me concentré en las conexiones que hay entre la voz, entendida como una articulación particular de la experiencia sensorial y social, y sus condiciones de audibilidad, entre testimonio y ceremonia (en inglés, entre testimony and ceremony), en un sentido amplio. Terminó con estos ruidos entonces, quizás repetitivos: ¿hasta qué punto hemos habituado nuestro cuerpo a cierto tipo de escucha, a cierto tipo de relato, a cierto tipo de cadencia o de rítmica? ¿No sería indispensable, para imaginar en prospecto del porvenir, de-construir el testimonio, sus voces y ecos, y las maneras como responden a condiciones de audibilidad concreta