

# Preguntas sobre las políticas de representación

Devra Weber\*

Resumen: La representación es un problema que preocupa desde hace aproximadamente dos décadas a historiadores, antropólogos y científicos sociales en general. Este artículo explora las razones que existen detrás de las lógicas expositivas de personas pertenecientes a diferentes culturas, lenguas y dialectos, y trata de establecer los métodos, las técnicas y los conceptos que nos ayuden a entender esas diferencias expositivas.

Abstract: Representation is a problem that has concerned historians, anthropologists and social scientists during the last two decades. This paper explores the reasons behind the expositive logic of people which belong to different cultures, languages and dialects, and tries to outline the possible ways, techniques and concepts that help us understand those expository differences.

Los historiadores orales se preocupan no sólo por las voces de las personas sino también por el significado de sus palabras. Nos mueve el imperativo de insertar estos significados —que frecuentemente se dejan fuera de la historia escrita— en el registro histórico más amplio, con la esperanza de llegar a reconceptualizar la historia en su totalidad. Entender estos significados es algo complejo debido a las diferencias de género, clase social, cultura, nacionalidad, edad, generación, etc., que pueden existir entre el entrevistado y el entrevistador, entre el texto y el lector. Aun así los historiadores orales hemos ampliado nuestro trabajo para comprender mejor la naturaleza de las sociedades, la actuación en la transmisión oral, los usos psicológicos y terapéuticos de la historia oral y el efecto del trauma sobre la memoria.

Aquello que conocemos como movimiento de historia oral se extiende a sociedades y culturas fuera del eje euro-americano (muchas de las sociedades

\* University of California, Riverside

tenían historia oral antes de este movimiento), lo que nos enfrenta con preguntas fundamentales para comprender lo que éste significa. ¿Cómo entendemos y representamos el significado cuando el interlocutor pertenece a una tradición de conocimiento diferente a la del entrevistado? ¿Cómo puedo yo, que pertenezco a la tradición euro-americana de conocimiento, pensamiento e historia, entender (o no entender) las palabras e ideas de la gente perteneciente a culturas cuyos conceptos sobre el conocimiento, la historia, el tiempo, el espacio, las relaciones entre los humanos, la naturaleza y lo espiritual son fundamentalmente diferentes? ¿Cómo podemos entender dicho significado en culturas que en un tiempo tenían conceptos diferentes, pero con las que parecemos ahora compararlos? ¿Cuántos de los conceptos en común son afectados por los desarrollos históricos y los cambios en la lengua y en la cultura? ¿Cuál es el impacto del colonialismo y del neocolonialismo en el entendimiento de las multiplicidades de la historia y en las formas de los pensamientos históricos? ¿Cómo entienden y utilizan estas formas de conocimiento los sujetos colonizados, tanto las que son parte de su cultura como las que fueron impuestas por la cultura del colonizador? ¿Cómo son estas formas de conocimiento comprendidas y utilizadas por el que fue una vez colonizado?

Me enfrenté con estas preguntas al empezar a trabajar en un proyecto con trabajadores y trabajadoras oaxaqueños (indígenas zapotecos y mixtecos principalmente) inmigrantes en California. Quería presentar las percepciones de los inmigrantes, descritas por ellos mismos, en un libro basado en historias orales y en fotografías que fuera accesible tanto a una audiencia popular como a los académicos.

### **Historia y preguntas de Occidente**

La historia es una forma de conocimiento que imita aspectos del imperialismo del siglo XIX en el sentido de que absorbe y expropia los conocimientos procedentes de fuera de Europa y de Estados Unidos para insertarlos en marcos conceptuales occidentales, una forma de canibalismo cultural del otro. La historia de Occidente está basada en la existencia del otro, nuestras construcciones cognoscitivas operan por medio de la expropiación y de la incorporación del que no es occidental. Como dice Robert Young, los conceptos de Europa y de Estados Unidos asumen un pasado, impulsados por la dialéctica de la relación entre el sujeto europeo y el estadounidense y los otros: los colonizados, las mujeres, la gente de color, las clases trabajadoras, etc.

La teoría dialéctica de Hegel asume una historia totalizada. También Marx, ciertamente un crítico del imperialismo del siglo XIX, extendió la idea central

de la alteridad en Occidente. Marx también luchó por una única historia verdadera.

Es cierto, otros grupos fuera de Europa y de Estados Unidos también se han pensado a sí mismos en relación con otros, la diferencia radica en el poder, ya que Estados Unidos y Europa han sido capaces de imponer sus perspectivas de esta alteridad sobre el mundo. La historia de Occidente es un reflejo del imperialismo y por eso es una historia totalizada. El contexto histórico del imperialismo contribuyó a las construcciones históricas que ignoraban la existencia del otro, cuya historia se volvía una historia impensable, en términos de Michel Trouillo.

El posmodernismo y el poscolonialismo han desafiado algunos aspectos de los conocimientos enfocados sobre Occidente, pero las instituciones de Europa y de Estados Unidos siguen siendo el centro de muchos de estos trabajos. Las celebraciones posmodernas de las culturas no occidentales se expresan de una manera que sugiere que son neófitas en la historia, es decir, que son incluidas en ésta por un gesto magnánimo de Occidente, lo cual ha reforzado las ideas imperialistas. Las preguntas sobre el centro, los márgenes y la alteridad abren el camino hacia otras preguntas. Ahora emergen voces diferentes de las occidentales, los invisibles se nombran a sí mismos. Pero, ¿no es igualmente cierto que los intelectuales occidentales han empezado a escuchar otras voces, han aprendido nombres ignorados y han visto a los invisibles en la historia? De pronto estas sociedades se ven incluidas en el mundo académico de Occidente; ésta es una forma reciente de romanticismo que hace ver a las otras culturas como primitivas, sencillas, fuera de la corriente de la historia hasta su encuentro con el mundo occidental

El poder del capital transnacional ha intentado de muchas maneras borrar la historia de las culturas locales e imponer la visión homogénea de Occidente, un modelo único de civilización. ¿Es la experiencia posmoderna nueva para la mayoría de la gente en el mundo? No. En efecto, la colonización crea una experiencia posmoderna para los colonizados que cotidianamente están conscientes de la heterogeneidad impuesta y que se expresa en la lengua, en la cultura, en las clases, en la ética y también en conceptos como el tiempo y el espacio. Como dice Paul Gilroy, la esclavitud de los africanos, la brutalidad y los horrores del viaje por barco de África a los Estados Unidos crearon una experiencia posmoderna en el siglo XIX:

...la vida moderna comienza —dice Toni Morrison— con la esclavitud. La mujer afroamericana tuvo que enfrentarse a muchos de los problemas posmodernos de hoy desde el siglo XIX e incluso antes. Estas cosas tuvieron que ser resueltas por los negros hace mucho tiempo: algunos modos de disolu-

ción, la pérdida de ciertas formas de estabilidad y la necesidad de reconstruir dicha estabilidad. Ciertos tipos de locura, una locura deliberada para —como dice uno de los personajes del libro— “para no perder la razón”. Las estrategias de sobrevivencia conformaron a la persona verdaderamente moderna. Constituyen una respuesta al fenómeno depredador de Occidente. Puedes decir que es una ideología y una economía, pero en verdad es una patología. La esclavitud partió al mundo a la mitad, lo rompió en todo sentido. Rompió a Europa. Los convirtió en otra cosa, en los amos de los esclavos, los volvió locos. No puedes hacer algo así durante cientos de años y no pagar el precio. Tuvieron que deshumanizar no solamente a los esclavos sino también a ellos mismos. Tuvieron que *reconstruir todo para que ese sistema apareciera como verdadero* (Gilroy: 221).<sup>1</sup>

Como decía Frantz Fanon, los colonizados tuvieron que estar conscientes de esta heterogeneidad para sobrevivir y permanecer ajenos a ella, en cambio el colonizador se podía aprovechar de la homogeneidad y de sus mitos. El poder permanece en el centro. Celebrar el mestizaje no es lo mismo que compartir el poder del control discursivo o dar al sujeto el derecho a un discurso propio, y —más importante aún— esto no implica renunciar o compartir el control político. Algunas palabras son usadas de cierta manera para ocultar su sentido político implícito. El término frontera, por ejemplo, puede usarse de maneras diferentes, una de ellas consiste en ignorar las implicaciones reales y políticas de una frontera material y tangible que es una experiencia cotidiana de los mexicanos que migran al norte para trabajar. El posmodernismo tiene sus raíces en instituciones culturales y no transgrede las estructuras básicas del poder. Por eso busco un espacio abierto en el que se puedan utilizar ciertos aspectos del marxismo, de la crítica de una izquierda renovada y de la crítica posmoderna, junto con otras perspectivas del mundo. Un espacio en el cual podamos ser al mismo tiempo críticos y estar abiertos a otros conceptos, para no caer en un relativismo apolítico.

### **Estructura conceptual discordante**

Los euro-americanos comparten posturas que configuran nuestro entendimiento del mundo y posicionan nuestros conceptos totalizados de la historia dentro de nociones particulares del tiempo y del espacio. El pensamiento occidental

<sup>1</sup> Todas las cursivas son de la autora.

está basado en la dualidad, en la división del mundo en partes que tienen una existencia separada, aunque se encuentren relacionadas entre sí. Occidente asume una jerarquía de relaciones entre Dios, la naturaleza, el hombre y la mujer. Asumimos que el tiempo es lineal, que el pasado, el presente y el futuro están separados (aunque relacionados), que el tiempo sigue su curso hacia adelante. Asumimos también que los espacios están separados y los concebimos linealmente.

Es cierto que existen diferencias culturales entre estadounidenses y europeos del norte, sin embargo coinciden en sus concepciones fundamentales. Pero hay muchas culturas que tienen conceptos diferentes del tiempo, del espacio y de las relaciones entre el mundo material y el espiritual. Algunas culturas mantienen estas diferencias conceptuales, en otras estos conceptos han disminuido, desaparecido o se han fusionado.

Muchos de los grupos americanos originales todavía mantienen sus conceptos básicos. Dentro de estas sociedades la meta es crear armonía y mantener el equilibrio entre el espacio, el tiempo, la naturaleza y la sociedad humana, dentro de un mundo gobernado por principios sagrados. El pasado, el presente y el futuro se unen en una estructura temporal circular en la cual los eventos sagrados originales constituyen la realidad y los acontecimientos presentes son una manifestación de esa realidad. El tiempo es cíclico, no lineal. El pasado y el futuro constituyen también el presente, aunque estos conceptos del mundo no son estáticos. Ocurren cambios, y el cambio es incorporado al ciclo a través de la ceremonia, del símbolo y del ritual. Las personas y los eventos son paradigmas revelados en tiempo místico y existen en tiempo cósmico: suceden y van a suceder otra vez. El mito es un modelo para las ceremonias y las ceremonias vuelven a actualizar eventos míticos. El pasado es, literalmente, ahora (Martin; Florescano; Carmagnani).

La imaginación es una cualidad humana que varía grandemente. M. Scott Momaday, un indio kiowa de los Estados Unidos, escribió una autobiografía que es una especie de historia oral: *Los nombres*. En ella discute estos asuntos a partir de una posición y de una estructura conceptual diferente. Para Momaday la imaginación es el eslabón con lo cíclico, con el ser. Para nombrarse a sí mismo, a un árbol o a algo más sólo debe imaginarlo. Y al imaginarlo es. Pensamiento que puede compararse con el de Descartes: "pienso, luego existo". Cuando la madre de Momaday (mitad indígena y mitad blanca) empieza a pensar en ella como india se imagina (y por lo tanto crea) quién es. Se convierte en lo que quiere ser a través de la imaginación. La imaginación nos ata a estructuras míticas y Momaday, a través de su imaginación, literalmente adquiere recuerdos de su madre, de su padre y de sus abuelos. La memoria es parte de esta imaginación:

La memoria comienza a calificar a la imaginación, a darle otra forma, una forma que es peculiar al yo. Recuerdo imágenes aisladas, fragmentadas y confusas, imágenes cambiantes, que crecen, es la palabra, más que los momentos o los eventos... Me involucran total e inmediatamente, aun cuando sean las impresiones desintegradas de un niño. Estas impresiones me piden que crea en ellas; es decir, deben significar algo, pero su mejor realidad no es un significado. No son historias definidas, son como cuentos, mitos que nunca evolucionan pero siempre están evolucionando. Existen cosas así en el mundo: está en su naturaleza el ser creídas, pero no necesariamente el ser entendidas. De todo lo que debió haberme sucedido en aquellos tempranos días, ¿por qué solamente estas extrañas partículas quedaron fijadas en mi mente? *Si recordara otras cosas tendría que ser otra persona* (63).

La historia es una narrativa por medio de la cual uno vive en el pasado y en el presente simultáneamente. La historia es un acto de imaginación. La historia es sagrada porque está ligada a la cosmología, a la creencia y a quien uno es:

Yo inventé la historia. En la delgada luz blanca de abril, en el blanco paisaje de las planicies, busqué huellas entre los ásperos mechones de pasto reseco, en medio de las piedras, al lado de la maraña de setos polvorientos. Cuando recuerdo esos días —días de infinita promesa y aventura permanente y de la certeza de la santidad de la niñez— veo cuánto había en la balanza. El pasado y el futuro eran simplemente las grandes contingencias de un momento dado; se abrieron sobre el presente y le dieron su forma. Uno no pasa por el tiempo, es el tiempo que entra en uno. Cuando niño comprendí esto con seguridad, como un hecho; no soy muy sabio al dudar ahora. Las nociones del pasado y del futuro son esencialmente nociones del presente. De la misma manera la idea de nuestros antepasados y de nuestra posteridad es en realidad una idea de nosotros mismos (97).

Los seres humanos son inseparables de lo que Occidente llama naturaleza. La tierra está viva y respira, como lo hacen las rocas, el cielo, el agua. Para Momaday esto no es una metáfora. La tierra, el cielo, las rocas, los animales y los humanos son todos parte del ciclo y deben “permanecer en balance uno con otro”. Es inconcebible dentro de esta estructura de pensamiento ser dueño de la tierra, del cielo, del agua y de otros elementos del medio ambiente y del cosmos. Momaday se refiere, sin metáfora, a este mundo: “El aire contó el tiempo, las ranas empiezan a contar la noche y los grillos cuentan la noche”. La tierra

continúa siendo una parte del ser, una parte del ciclo, incluso aunque la persona nunca haya pisado dicha tierra. Una chica nacida y criada en Los Angeles todavía concibe el hogar de la tribu Shiprock, en Arizona, como el lugar de donde ella viene. Hablando del Valle del Monumento, Momaday comenta:

Ves los monolitos erguidos a lo lejos en el espacio y te imaginas que te haz topado con la eternidad. No existen en el tiempo. Piensas que ves que el tiempo termina de este lado de la roca, y al otro lado no hay nada para siempre. Creo que solamente en dine bizaad, el lenguaje navajo, que es interminable, puede ser descrito este lugar o indicado su carácter verdadero (68-69).

Guillermo Bonfil Batalla afirma que hay una civilización mesoamericana que persiste en México entre grupos indígenas específicos, y que este *México Profundo* está excluido de la organización de la sociedad mexicana que se encuentra inserta en la estructura del Occidente. Este México profundo:

resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan según una estrategia afirmada por siglos de resistencia (IX).

## Lenguaje y traducción

El lenguaje y su traducción son centrales para captar el significado. ¿Cómo expresamos un significado en palabras y en conceptos que son fundamentalmente diferentes de aquellos del lenguaje que hablamos? ¿Cómo los traducimos, cómo los transcribimos para hacerles la mayor justicia posible y darles el significado que tienen? En muchas partes del mundo hay multiplicidad de lenguajes y de dialectos que dependen de factores como la clase, la generación, la región y el género. En el sur de Oaxaca, por ejemplo, las comunidades zapotecas (cercanas entre sí cuando las vemos a través de las montañas) en realidad hablan un dialecto diferente y mutuamente incomprensible. En una plantación de té Bengalí estudiada por Piya Chatterjee, las trabajadoras hablaban 20 dialectos diferentes: una lengua franca con la que se comunicaban y diferentes combinaciones de

Hindi, Bengalí y otras lenguas. Muy a menudo el impulso de totalizar el lenguaje hace caso omiso de los cambios en la expresión y de las variaciones creativas.

En el poco zapoteca que he aprendido (mi impulso inicial de aprender el lenguaje se disipó en vista de la multitud de dialectos) hay conceptos que son fundamentalmente diferentes de mi lenguaje o del español. En Rosarito un estudiante proveniente de Oaxaca, de alrededor de 20 años, discutiendo con su novia le dijo que la palabra zapoteca que se acercaba más al concepto occidental del amor era una palabra que significa balance o armonía. Los lenguajes cambian continuamente sustituyendo palabras viejas por nuevas. Tequio, por ejemplo, palabra cultural clave que significa trabajo hecho para la comunidad, originalmente era una palabra nahua. Los usos del lenguaje cambian con cada generación. En una familia que radica en California, la abuela y los padres hablan zapoteco, pero han incorporado el español como parte integral de su lenguaje cotidiano; los niños hablan una mezcla de zapoteco, español e inglés.

¿Cómo cambian los significados de las palabras? ¿Qué significa este cambio en el lenguaje para el grupo y la cultura que lo habla? ¿Qué le sucede a los conceptos enmarcados en esa cultura y lenguaje? ¿También desaparecen, o reaparecen de otra manera? Cuando se pierden las palabras originales para conceptos como comunidad, trabajo comunal y amor, ¿qué significa en términos de los cambios dentro de esa cultura y sociedad? ¿Cuáles son las variaciones en el uso del lenguaje indígena y de sus significados? ¿Cuáles en el de los idiomas español, inglés, etcétera?

Estos problemas aparecen en muchas áreas de la América Latina, África y Australia. Un grupo de historiadores escribió un documento en el que señala que los aborígenes de Australia se acercan a la noción de historia no como "un punto de vista sino como un hecho mundial". "Nuestra historia es leyenda, tradición, formadora de mitos, canción, pintura, baile". Hacen notar que esta forma de historia pertenece a una estructura lingüística y cultural todavía no comprendida cabalmente por personas no aborígenes. Los historiadores aborígenes dicen que los historiadores blancos modifican la estructura y la forma de las historias, los mitos y los registros orales para hacerlos más comprensibles a las audiencias blancas, pero por lo tanto los hacen incomprensibles para las audiencias aborígenes. En el proceso "la verdad se pierde para nosotros. La forma y la estructura no va a ser transmitida a otros y se les niega el derecho de cuidar su herencia y de transmitirla". ("Resolution passed..."). El lenguaje es, otra vez, la llave: la comunicación no verbal no conocida por los de fuera; la traducción de su lenguaje al inglés, proceso en el que los conceptos culturales se expresan con inexactitud, desvirtuando o descartando los juegos del lengua-

je y los matices. Los historiadores tienen el derecho y la responsabilidad de registrar, de contar y de transmitir estas historias.

### ¿Qué se debe hacer?

Según progresaron las entrevistas, sentí aumentar mi incomodidad acerca de algunas preguntas fundamentales. Las personas que estaba entrevistando eran indígenas de Oaxaca, zapotecos y mixtecos, pero con una conformación heterogénea debido a diversos factores como: la generación, el género, el acceso a los recursos, el lugar de procedencia, etc. Mientras algunos llegaron directamente de los poblados pequeños a California, otros habían vivido en la ciudad de Oaxaca o en la ciudad de México, habían emigrado hacia otros lugares de México en busca de trabajo o se encontraban en California desde los 40's. Esta diversidad de procedencia y de circunstancias me llevó a preguntarme sobre el grado en que compartían o no algunos aspectos culturales.

Los oaxaqueños que entrevisté difirieron grandemente en su uso del lenguaje: algunos eran monolingües, hablaban el español; otros eran bilingües, hablaban el español y una lengua indígena, zapoteco o mixteco; algunos eran trilingües, hablaban el español, una lengua indígena e inglés; entre quienes habían trabajado en lugares vinculados de manera más directa con el capital internacional, algunos hablaban japonés, francés u otro idioma. Un porcentaje de monolingües de habla castellana también entendía la lengua indígena. El conocimiento lingüístico frecuentemente estaba separado por género: las jóvenes o las mujeres, más que los jóvenes o los hombres, todavía hablaban la lengua indígena. En las áreas rurales había más personas monolingües que hablaban una lengua indígena, pero en las áreas urbanas era más frecuente que las mujeres fueran trilingües.

Para complicar más las cosas, los dialectos zapotecos y mixtecos difieren de pueblo en pueblo y frecuentemente resultan mutuamente incomprensibles... el parteaguas para la dispersión lingüística del zapoteco fue la conquista española. El mixteco se divide en dos grandes áreas, la Mixteca Alta y la Mixteca Baja, sin embargo muchas comunidades hablan dialectos mutuamente incomprensibles. Como resultado, los indígenas en California discuten apasionadamente sobre la necesidad de conservar su lengua. En Los Angeles los miembros del ORO discuten en español acerca de la necesidad de enseñar el zapoteco a sus hijos.

Al conducir las entrevistas o las discusiones las combinaciones lingüísticas eran complejas y variadas. En todas las entrevistas, al menos uno de nosotros hablaba una segunda lengua (usualmente yo). En muchas entrevistas ambos ha-

blábamos una segunda lengua, el español. Y en otras combinábamos el inglés, el español y ciertas palabras indígenas aisladas. Conduje las entrevistas con mujeres zapotecas monolingües con la ayuda de María Bautista, una mujer trilingüe de la comunidad. Esto me sugirió muchas preguntas acerca de la comprensión común de los significados (si tal cosa es posible). Pero la multitud de idiomas y dialectos, aunque presenta problemas, también puede proporcionarnos una riqueza de elementos lingüísticos con la cual es posible determinar el significado con mayor precisión.

Al inicio del proyecto decidí involucrar a los indígenas oaxaqueños en su desarrollo, para lo cual me puse en contacto con las organizaciones que ya conocía y les presenté mi propuesta para que la leyeran y le hicieran sugerencias. Me reuní con diferentes grupos: diez inmigrantes provenientes del pueblo de Yaganiza, la Organización Regional de Oaxaca y dos miembros de la directiva del Frente Binacional Zapoteco y Mixteco (después nombrado Frente Indígena Oaxaqueño Binacional). Los integrantes del Frente me confrontaron; incluso uno de ellos —a quien después llegué a apreciar mucho— me decía enfadado que es un dolor de cabeza trabajar con académicos y que es un esfuerzo inútil tratar de deshacerse de ellos, sin embargo trabajaron conmigo. Con tropiezos empecé a conocer a la gente, a hacerme preguntas y a trabajar con diferentes métodos.

Durante el proceso de la entrevista explicaba a la persona entrevistada lo que quería hacer para después abrir una discusión. Les preguntaba lo que querían que la gente conociera de ellos como oaxaqueños. Una mujer originaria de un pueblo en donde las mujeres se casan alrededor de los 15 años de edad cuestionó las relaciones de género e incluso si ella se quería casar.

Traduje mi propuesta al español. La mayoría la leyó, algunos estaban desinteresados, otros silenciosos y algunos fuertemente interesados. Discutieron las preguntas conmigo y agregaron algunas propias. Les pregunté cuáles pensaban que eran las preguntas importantes, una mujer de 17 años de edad contestó: "Pero usted es la maestra, ¿no debería saber?" Otros hablaron de la belleza de su cultura, del trabajo y de la explotación, del lenguaje, de la necesidad de organización de las diferentes comunidades en federaciones y en organizaciones binacionales. Pocos agregaron alguna pregunta, no dudo que tuvieran ideas, pero pienso que muchos prefirieron simplemente contestar en lugar de contradecirme.

Fue durante las entrevistas que la gente empezó a sugerir temas y preguntas. Al principio de la entrevista yo reiteraba las preguntas: ¿Qué querían que la gente supiera? ¿Qué era importante? Algunas de estas discusiones, que llegaban antes de que la grabadora empezara a correr, eran para acordar un tema con el cual empezar. Un hombre involucrado con organizaciones culturales y

políticas insistió en que su voz no fuera grabada. M. B., un organizador sindical, empezó con la explicación de las presiones económicas que obligan a las personas a salir de su lugar de origen, concluyendo, contrariamente a muchos otros, que ese inmigrante viene y se queda. Aunque piense que va a regresar, no lo hace. También habló de la necesidad de organización en los Estados Unidos.

Una vez transcritas las entrevistas, regresé con la transcripción y una copia de la cinta para hacer correcciones o aclaraciones. Cuando la persona no sabía leer escuchábamos la grabación o leía la entrevista en voz alta. Algunos corrigieron la forma de escribir ciertas palabras. Otros hicieron algunos comentarios. Muchos estaban muy ocupados para leerla. Según continúa este proceso, planeo involucrar a las personas en la discusión de las ideas del libro, de las entrevistas, y obtener sus impresiones del producto final.

Sobre el problema de quién tiene la última palabra para decir qué se puede utilizar y cómo, creo que las palabras de las personas deben seguir siendo suyas. Aunque las utilicemos, nuestro uso debe estar sujeto a su consentimiento. Parte del formulario que elaboré dice: "Entiendo que puedo retirar los materiales o cambiar las condiciones del permiso para su utilización." Dos personas han solicitado seudónimos, algunos han puesto restricciones de tiempo en sus entrevistas y una mujer solicitó que no se utilizaran los detalles muy personales. Yo accedí a estas peticiones porque pienso que es la forma ética de actuar. También pienso que así se establece más confianza con los entrevistados, que finalmente puede ayudar al proyecto y también a las relaciones. No podemos simplemente tomar las palabras, como no podemos simplemente utilizarlas para crear el trabajo de las personas si está escrito, fotografiado o dibujado.

### **Hacia una poesía dialógica**

No hay una sola voz latinoamericana que pueda ser desarrollada, al igual que no existe una sola voz estadounidense. Es más, la tarea que tenemos por delante —ahora que nos movemos hacia el segundo milenio— consiste en reconocer la diversidad de estas voces, la diversidad de los patrones de pensamiento y de lenguaje en el desarrollo de teorías que reflejen y nos ayuden a comprender mejor esta diversidad en diferentes partes del mundo.

Necesitamos teorizar sobre las historias orales y sus procesos, al mismo tiempo que necesitamos considerar cómo poner estas teorías en la práctica. ¿Cómo manejamos el reconocimiento de estas diferencias en nuestro trabajo? No estoy segura de que podamos responder a esta pregunta, pero ciertamente al formularla sugerimos el camino, que es el del proceso dialógico, es decir, el que se re-

fiere a los significados a través de estas diferencias. Se necesita, creo, una dialógica en muchos niveles diferentes: en la conceptualización del proyecto en particular; en la conceptualización de los temas y las preguntas que se van a plantear; en el proceso de grabación; en el análisis y la edición de lo que se ha grabado, etc. Se requiere un esfuerzo constante en la democratización de la producción de historias orales y en sus diferentes usos. La transmisión de estos significados puede implicar el desarrollo de nuevas formas de presentación del material, ya sea en forma oral, escrita o visual que reflejen mejor ambos conceptos y procesos de producción. Éste es un proceso de ensayo y error en el que la imaginación debe marchar de la mano con la apertura conceptual necesaria para el entendimiento de diferentes ideas y significados. Tal vez sea ésta una necesidad de poesía dialógica.

### Bibliografía

Bonfil Batalla, Guillermo

1996 *México profundo: Reclaiming a civilization*, University of Texas Press, Austin.

Carmagnani, Marcello

1988 *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, Siglos XVII y XVIII*, FCE, México.

Fanon, Frantz

1963 *The wretched of the earth*, Grove Press, Nueva York.

1967 *Black skin, white masks*, Grove Press, Nueva York.

Florescano, Enrique

1987 *Memoria Mexicana*, FCE, México.

Gilroy, Paul

1993 *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*, Harvard University Press, Cambridge.

Martin, Calvin

1987 "The metaphysics of writing Indian-White history", en Calvin Martin (editor), *The American Indian and the problem of history*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 27-34.

Momaday, N. Scott

1996 *The names: A memoir*, University of Arizona Press, Tucson.

Trouillot, Michel-Rolph

1995 *Silencing the past: Power and the production of history*, Beacon Books, Boston.

Young, Robert

- 1990 *White mythologies: Writing history and the West*, Routledge, Nueva York.
- 1981 "Resolution passed at meeting of Aboriginal Historians and others interested in Aboriginal History", en *Australia, 1929-1988: A bicentennial history bulletin*, núm. 3, pp. 21-25.