

Universiteit Leiden



**Facultad de Humanidades: Departamento de Estudios
Latinoamericanos**

Tesis de Master:

***Loubávagu o el otro lado lejano: un lieu de mémoire para la comunidad
garífuna de Honduras***

**Estudiante: Daniela A. Marzocco Ponce - s2374005
Supervisor: Gabriel Inzaurrealde**

Año: 2020-2021

Índice

Capítulo I: Introducción.....	3
1.La memoria en el imaginario de la nación.....	3
2.De lo particular a lo universal: las batallas garífunas.....	6
2.1 De la Revolución Francesa a la Guerra Caribe.....	6
2.2 Los garífunas en la "Banana Republic".....	8
2.3 Los garífunas y las luchas por los derechos civiles.....	11
3. Loubávagu o el otro lado lejano ¿teatro de la memoria?	12
Capítulo II: Marco teórico.....	18
1.Historia y Memoria.....	18
1.1 Ars memoriae vs ars oblivionalis.....	18
1.2 El paradigma diegético.....	21
1.3 Dinámicas entre la historia y la memoria.....	22
2.Memoria colectiva.....	25
2.1 Memoria individual y memoria colectiva.....	25
2.2 Olvido colectivo y memoria cultural.....	28
2.3 Memoria comunicativa.....	33
3.Lieux de mémoire o lugares de la memoria.....	37
3.1 Pierre Nora: Lieux de mémoire.....	37
Capítulo III: Análisis de la obra.....	40
1. La diáspora garífuna como lieu de memoire.....	40
1.1 La diáspora garífuna: historiografía.....	40
1.2 La diáspora como lieu de mémoire para la comunidad transnacional garífuna	43
1.3 La diáspora en Loubávagu: memoria.....	44
2. El teatro de la memoria.....	49
2.1 Loubávagu en cuanto a la memoria colectiva.....	49
2.2 Loubávagu un lieu de memoire.....	54
3. Conclusión	56

Resumen:

Loubávagu o el otro lado lejano es una obra producida por el dramaturgo Rafael Murillo Selva y el Grupo de Superación Garífuna de los años 1980 que ilustra la memoria de la comunidad de afrodescendientes garífunas de Honduras. Esta obra tuvo el propósito de integrar la memoria garífuna al imaginario nacional hondureño para favorecer la integración de esta comunidad. Esta tesis tratara de argumentar como esta obra, cuarenta años después de su realización se ha vuelto un lugar de la memoria - término introducido por el historiador francés Pierre Nora - para la comunidad garífuna de Honduras.

CAPITULO I: INTRODUCCIÓN

Parte I: La memoria en el imaginario de la nación

La palabra cultura, deriva del participio futuro del verbo latino *colere* que significa cultivar y tomarse cura de algo o de alguien. En este concepto se encierra una relación temporal entre el pasado el presente y el futuro; la idea de algo que nace crece y se desarrolla. Hoy en día, cuando pensamos a una la cultura tendemos a hacer una relación espacial casi lógica y natural, tal vez porque inconscientemente no hemos eliminado los residuos del legado latino, ya que la cultura se vuelve inseparable de la tierra donde crece el cultivo. En otras palabras, por necesidad o practicidad, nos servimos de la geografía para referirnos a la o las culturas de una nación o de un continente, o simplemente de una zona específica del globo terrestre o viceversa. Tendemos a reconocer un área geográfica por sus características culturales, lingüísticas y étnicas. Esta analogía nos ha llevado no solo a idear una relación entre la cultura y la geopolítica a nivel microscópico con la creación de los estados-naciones sino que a nivel macroscópico, registrando de manera instintiva ciertas divisiones continentales o meridionales.

Un ejemplo contundente de ello es la parcelación entre Occidente y Oriente. Es interesante ver como estos dos últimos términos están fuertemente connotados, Edward Said nos ayuda a entender esta correlación, para él, las diferencias entre estos dos polos han sido puramente construidas, imaginadas. Said nos explica que la noción de frontera entre Oriente y Occidente está acompañada por diversos grados de inferioridad y superioridad que han sido proyectados. En otras palabras, el Occidente es una idea totalmente construida por las personas que lo componen, es la descripción del "yo" – si aceptamos el punto de vista occidental. Al igual que el Occidente, el Oriente

con las características específicas que se le han atribuido ha tomado un cuerpo y una imagen propia, a su vez imaginada, se ha convertido en el "otro". El Oriente es todo lo que no es el Occidente, es el otro por excelencia, lo que testifica que esta división es puramente imaginativa y voluntaria. Edward Said describe la *geografía imaginativa* como <<la práctica universal de designar en la mente un espacio familiar que es "nuestro" y un espacio desconocido más allá del "nuestro" que es "suyo".>>¹. Mas Said no es el único que reconoce que estas divisiones entre el "yo" y el "otro" son el producto de una construcción social, Benedict Anderson en su majestuosa obra *Comunidades imaginadas*, define la nación como: << una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.>> Explica que es imaginada porque << aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión.>>, ilustra con astucia lo que representa esta imagen con las palabras de Renan: << Or l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et así que tous aient oublié bien des choses².>>³. La esencia de la nación de la que habla Renan, podría ser entendida en la modernidad, como *la memoria colectiva*.

La memoria colectiva es la imagen que pasa de generación en generación y que ha sido edificada en el tiempo, es el material con el que se han construido los imaginarios de nación. Pero, ¿Qué es la memoria colectiva exactamente? Siguiendo el ejemplo de Russell, retomaremos la simple distinción que Paul Ricoeur hace entre la memoria colectiva y la personal. Ricoeur observa que en el discurso cotidiano los recuerdos pueden ser atribuidos a una persona o a más de una persona refiriéndose a los recuerdos en primera persona (mis recuerdos), o refiriéndose a estos en plural (nuestros recuerdos). Los recuerdos atribuidos a una sola persona, según esta definición, son recuerdos personales; mientras que los recuerdos atribuidos a más de una persona son memorias colectivas⁴. Posteriormente veremos como esta definición de memoria colectiva se ha desarrollado decantando los diferentes significados que tiene hablar de nuestros recuerdos en plural. La memoria colectiva es lo que los individuos de una sociedad tienen en común, y al mismo tiempo, así como lo exponen Renan, lo que han olvidado, donde hay memoria colectiva, hay un olvido colectivo. Tratemos de pensar a la memoria colectiva en términos de la sociedad para poder relacionarlo

¹ Edward W. Said y Wolfgang Laade, *Orientalism*, Wolfgang Laade Music of Man Archive (London: Routledge & Kegan, 1978) pp.12-16.

² << La esencia de una nación es que todos los individuos tienen mucho en común, y también que todos han olvidado muchas cosas.>>

³ Ernest Renan, "Qu'est-ce qu'une nation?" en *Oeuvres Completes*, 1, p. 892. citado por Benedict R. O'G Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Rev. and extended ed., 13. impression (London: Verso, 2003) pp.23 .

⁴ Nicolas Russell, «Collective Memory before and after Halbwachs», *FRENCH REVIEW*, pp.792-793.

claramente con la nación. Cuando Maurice Halbwachs introdujo en 1925 el término “memoria colectiva”, este no lo pudo separar de la noción de “marcos sociales”, afirmando que ningún tipo de memoria es posible fuera de la sociedad. Las personas usamos estos marcos sociales para determinar y recuperar nuestros recuerdos. Aleida Assmann nos explica que el ser humano no vive solamente como una persona al singular, en otras palabras, no vive solo en cuanto que “yo”, sino que también vive a través de la primera persona al plural: “nosotros”. El “yo” se vuelve parte de diferentes grupos sociales, por lo que adopta los marcos sociales que lo hacen parte del “nosotros”. Por ejemplo, un músico, es un “yo” al singular, pero se vuelve un “nosotros” cuando se vuelve parte de una orquesta. Para volverse parte de esta orquesta, adapta los comportamientos sociales requeridos: disciplina, puntualidad, rigor, diligencia, por ejemplo. Un marco social es una estructura implícita o explícita de valores, experiencias, preocupaciones, de narrativas compartidas. Es el entorno en el que el individuo se desenvuelve, puede ser político, social, cultural, institucional entre otros. La familia, la colonia, el grupo de colegas, la generación, la nación, la cultura son todos grupos grandes que los individuos incorporan en su identidad refiriéndose a ellos utilizando el “nosotros”. Hacer parte de un colectivo como una nación significa adoptar y compartir la historia de ese grupo que excede las fronteras de la vida del individuo. Este pasado sin embargo, no puede ser recordado, tiene que ser memorizado. La memoria colectiva es un cruce entre memoria semántica y episódica: tiene que ser instruida, pero es solo a través de la internalización y ritos de participación que se crea la identidad del “nosotros”⁵.

El objetivo de esta investigación será probar que los garífunas están enriqueciendo la memoria nacional hondureña creando sus propios lugares de memoria. Para este propósito, se desarrollará un análisis de la obra de teatro *Loubávagu o el otro lado lejano* del dramaturgo hondureño Rafael Murillo Selva utilizando los conceptos de *lieux de memoire* conceptualizado por el historiador francés Pierre Nora y, de memoria colectiva desarrollada inicialmente por Maurice Halbwachs y retomada posteriormente por Aleida y Jan Assmann. ¿Qué son los *lieux de memoire*?, ¿Qué tienen que ver con la memoria colectiva? Y, ¿Cómo se relacionan con una obra de teatro hondureña que trata las diásporas de un grupo de afrodescendientes? En palabras simples, los lugares de la memoria son cualquier entidad significativa, ya sea de naturaleza material o no material, que por voluntad humana o por obra del tiempo se ha convertido en un elemento simbólico del patrimonio conmemorativo de cualquier comunidad. Los lugares de memoria son un medio para conservar, fortificar y establecer la memoria colectiva, que como ya vimos precedentemente, es un ingrediente esencial en la construcción del imaginario de la nación. Por

⁵ Aleida Assmann, «Transformations between History and Memory», *Social Research* 75, n.º 1, (2008): pp. 49-72.

ende, los lugares de memoria nos podrían dar una pista no sólo para entender que tipo de mensaje quieren mandar los garífunas, sino que también nos deja entrever cuáles son los fragmentos de la memoria que quieren preservar y mantener en vida.

Sin embargo, por ahora nos limitaremos a exponer brevemente la relación que nos interesa entre estos dos conceptos para entender con qué propósito se utilizarán en el análisis de la obra. El concepto de memoria colectiva nos permite entender claramente cuáles son las memorias que han llegado a volverse parte del discurso histórico y conmemorativo de una nación heterogénea, nos deja ver quien hace parte del “nosotros” y quien se queda en el margen con los “otros”. Cuáles se han vuelto parte del archivo, cuáles poseen el modelo de características de acuerdo a los cánones requeridos para volverse parte del repertorio de los libros de historia, parte de los museos, de los monumentos urbanos. Partiendo del principio que los lugares de memoria son un medio no solo para conservar la memoria colectiva, sino que también una vía par revivirla y para revolucionarla, sería interesante ver como las comunidades marginales, minoritarias, en particular la comunidad garífuna de Honduras, han tratado constantemente de utilizar los mecanismos institucionales de preservación de la cultura creándose sus propios lugares de memoria, sus propias instituciones educativas y políticas, sus propios archivos.

Cabe mencionar que uno de los logros más significativos de la comunidad transnacional garífuna ha sido el reconocimiento de su lengua y su cultura como patrimonio intangible de la humanidad. Esto testimonia que el esfuerzo de preservar y reavivar esta cultura es constante.

Parte II: De lo particular a lo universal: las batallas garífunas

2.1 De la Revolución Francesa a la Guerra Caribe

La colonización a partir del siglo XV dio lugar a una dinámica de mestizaje heterogénea. Si bien hubo una mezcla entre los colonos europeos y los pobladores americanos en todo el continente, el tráfico de esclavos contribuyó al cruce introduciéndole raíces africanas. En el caso particular de San Vicente, los relatos de la historia garífuna registran la llegada de los primeros africanos en 1635 después del naufragio de dos barcos españoles que transportaban esclavos⁶. Anterior a la llegada de los africanos, la isla de San Vicente estaba mayormente poblada por pueblos *arawak* y caribes procedentes de la Amazonia. Los caribes rojos y los africanos que huían de la esclavitud fueron los ascendentes de los garífunas.

⁶ Nicolás Rey, «LA MOVILIZACIÓN DE LOS GARÍFUNAS PARA PRESERVAR SUS TIERRAS “ANCESTRALES” EN GUATEMALA», *Revista Pueblos y fronteras digital* 4, n.º 8 (1 de diciembre de 2009), pp.34.

Hacia inicios del siglo XVIII en San Vicente el fenotipo negro se convirtió en el predominante⁷. Según los relatos de la historia garífuna, este aumento de la población indio-afrodescendiente creó hostilidades en la relación entre los caribes negros y rojos, lo que llevó a que desde el inicio del siglo XVIII el gobernador francés de Martinica dividiera la isla en dos partes “iguales”, la zona oeste para los caribes rojos y la zona este para los caribes negros⁸. Inicialmente, la Isla de San Vicente fue administrada por los franceses hasta en 1763 cuando queda bajo dominio inglés después del Tratado de París. Se inicia un arduo proceso de negociaciones y confrontaciones entre la vocación inglesa de afirmar su poder colonial sobre la isla y la pretensión de los caribes negros y rojos a preservar sus tierras⁹.

La Revolución Francesa tuvo repercusiones importantes en las Antillas como lo demuestra la revolución de Haití de 1808. En San Vicente «Los ideales democráticos, [...] tuvieron una amplia repercusión entre los desposeídos, los negros libertos y los mulatos – “la gente de color” así como los blancos pobres»¹⁰ como lo explica Coelho: «Los negros caribes, que desconfiaban de los británicos y habían estado en términos amistosos con los franceses desde el tiempo de la campaña de 1719, también estaban ansiosos por adoptar un sistema político que garantizara su derecho a la propiedad.»¹¹ . La situación en las Antillas dependía fuertemente de la política europea por lo que «la guerra entre las potencias europeas y la República Francesa no se extendió a las Indias Occidentales sino hasta 1794.»¹² cuando La Primera Coalición¹³ empezó a atacar las colonias francesas en el Caribe.

Al año siguiente las hostilidades se generalizaron y se inicia lo que se conoce como Guerra Caribe: «En marzo de 1795, Chatoyer, jefe supremo de los negros caribes, proclamó su adhesión a la Revolución, tras lo cual las plantaciones inglesas fueron quemadas >>¹⁴. A inicios de la guerra los garífunas perdieron a su líder Chatoyer, no obstante la lucha prosiguió con el apoyo de los negros y los republicanos blancos hasta noviembre del 1796 cuando las fuerzas caribes y sus aliados se

⁷ Carlos Agudelo, «Movilidades y resistencias de los caribes negros. Pasado y presente de los garífunas», *Revista CS*, n.º 12 (19 de diciembre de 2013), pp.196.

⁸ Paul Christopher Johnson, «On Leaving and Joining Africanness Through Religion: The “Black Caribs” Across Multiple Diasporic Horizons», *Journal of Religion in Africa* 37, n.º 2 (2007), pp.185.

⁹ Nancie L. Solien González, *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna* (University of Illinois Press, 1988) pp.16.

¹⁰ Ruy Galvão de Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras* (Editorial Guaymurás, 1995) pp.43.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Id.*

¹³ Se conoce como Primera Coalición (1792-1797) al primer esfuerzo coordinado de las monarquías europeas para contener la Revolución francesa. Miembros: Monarquía Habsburgo, Sacro Imperio Romano Germánico, Reino de Prusia, Reino Unido, Realistas franceses, Reino de España, Reino de Portugal, Reino de Nápoles, Reino de Cerdeña, Provincias Unidas (Países Bajos)

¹⁴ Coelho, *Los negros caribes de Honduras* pp.44.

rindieron ante los ingleses¹⁵. Según Coelho: <<si los esclavos de las plantaciones se hubieran unido a los insurgentes hubiera vencido la causa republicana; sin embargo existía un odio violento entre ellos y los negros Caribes arraigados en una rivalidad por la venta de productos de sus huertos. Los esclavos lucharon al lado de sus amos, haciendo posible que los ingleses resistieran hasta que llegaran refuerzos de Inglaterra.>>¹⁶. Los caribes negros son deportados a la isla de Roatán el 11 de abril de 1797, donde desembarcan 2026 garífunas¹⁷. Este es el comienzo de la primera diáspora garífuna.

2.2 *Los garífunas en la "Banana Republic"*

Los desafíos a los que se enfrentan los garífunas son recurrentes e inmutables desde hace ya dos siglos. La primera vez que a los garífunas se les confirieron títulos de propiedad sobre sus tierras fue en el 1887 cuando recibieron de manos del gobierno hondureño el primer título ejidal que les otorgaba los territorios que hoy se conocen como Punta Icaco (Santa Fe), San Antonio y Guadalupe situados en la costa norte del país. El siglo XIX marca el comienzo del reconocimiento territorial para el pueblo garífuna. Sin embargo, a medida que la industrialización fue llegando a Centroamérica, acompañada por la inversión de las compañías bananeras estadounidenses que se fueron estableciendo en la costa norte de Honduras, las comunidades comenzaron a sufrir la pérdida de sus territorios: <<Víctimas de las políticas con cesionistas, perdieron muchos de sus territorios a manos de los consorcios extranjeros, quienes recibieron del Estado grandes extensiones de tierra a cambio de cada kilómetro que construyeran del sistema ferroviario, sin importar que los predios tuviesen dueños o se finalizara el proyecto de transporte.>>¹⁸.

El periodo bananero tuvo un gran impacto para la comunidad garífuna y por ende, forma parte de su memoria comunicativa. Primero, porque por un lado la situación social que se creó entorno al ambiente bananero fue muy prejudicial para ellos y segundo porque la explotación que sufrieron en las fincas bananeras los llevo a unirse al movimiento de obreros que llevo a la huelga masiva de trabajadores en el año 1954.

La llegada de las grandes empresas norteamericanas trajo consigo la necesidad de mano de obra para el funcionamiento de los campos bananeros y para la construcción del ferrocarril. Por ende, se produjeron enormes campañas de reclutamiento a nivel nacional e internacional que ofrecían a los trabajadores un salario relativamente alto comparado a lo que era el salario en el

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Coelho, *Los negros caribes de Honduras* pp.44.

¹⁷ Agudelo, «Movilidades y resistencias de los caribes negros. Pasado y presente de los garífuna» pp.199.

¹⁸ Ariel Torres Funes «Garífunas en defensa de sus territorios.»,2016, pp.15.

interior del país. Los garífunas a quienes como al resto de los trabajadores, les interesaba tener un sueldo estable, se unieron a la fuerza laboral en las bananeras. A los trabajadores centroamericanos, las compañías, agregaron de trabajadores beliceños, colombianos, panameños y jamaquinos que ya tenían experiencia con las empresas bananeras.

La llegada de los antillanos trajo grandes conflictos a nivel nacional, sobre todo para los negros caribes a quienes no se les diferenciaba de los negros ingleses, como lo explica Anderson: <<La agitación anti negra comenzó a ser asociada con varios sentimientos nacionalistas: críticas del imperialismo estadounidense, trato injusto de trabajadores, competencia laboral, jerarquía y pureza racial. Su objeto de atención más explícito era el negro antillano, pero como discurso de degeneración social, abarcaba a todos los considerados como negros.>>¹⁹.

Este discurso se basaba en el principio de que los trabajadores extranjeros habían venido al país a robarse las oportunidades de trabajo de los obreros locales, narrativa viene reforzada por la preferencia clara que tenían las compañías norteamericanas por los negros que hablaban inglés a los que daban pagas más altas y mejores puestos en la jerarquía laboral. Esto suscitó mucha envidia como lo expone Anderson: <<La posición relativamente privilegiada de algunos de los antillanos en la industria de la fruta era causa de resentimiento dentro del discurso nacionalista.>>. Este resentimiento se nutría por las visiones racistas que se difundían entre los habitantes del país y que perpetuaba el mismo Estado, los negros estaban calificados <<como racialmente inferior, hipersexual y como un peligro a la integridad racial de la población nacional>>²⁰.

Estos ataques segregacionistas por parte de la sociedad hondureña iban dirigidos específicamente a la población negra de Honduras como lo expone Posas: <<El discurso racista, sobre todo en su parte final, refleja bien la manera en que el obrero capta y hace suyas aquellas ideas de los ideólogos de la "modernización capitalista" sobre las "razas superiores", "laboriosas" e "inteligentes", esto es, los inmigrantes blancos, europeos y norteamericanos, y los estereotipos racistas acerca de las "razas inferiores", particularmente sobre la etnia negra. La subordinación ideológica del obrero a las ideas burguesas asume en este caso connotaciones racistas.>>²¹.

Los garífunas por su parte se defienden de estos ataques por un lado, usando el mismo argumento que usan los nacionalistas contra ellos, reclamando que son los obreros del interior quienes vienen a robarles el trabajo a ellos en sus propias tierras y por otro lado, reivindicando su

¹⁹ Mark Anderson, «Los garífunas hondureños y los significados de "negro" en los años 1930 y 1940», en *Mestizaje, diferencia y nación: Lo «negro» en América Central y el Caribe*, ed. Elisabeth Cunin, Africanías (Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2013), pp.35-67, <http://books.openedition.org/cemca/157>.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Posas, «EL SURGIMIENTO DE LA CLASE OBRERA HONDUREÑA» pp.29-32.

identidad como hondureños (sobre todo poniendo en evidencia su descendencia indo-hispánica) e integrándose al discurso nacionalista contra los negros ingleses²².

Adicionalmente, de los salarios miserables que las compañías brindaban a sus trabajadores, el hecho de que las tierras en las que se localizaron las empresas eran robadas, el establecimiento de una división racial que convirtió de un problema puramente económico un fenómeno social.

Las condiciones de vida a las que las empresas bananeras sometían a sus trabajadores dejaban mucho que desear: la sanidad y la higiene: <<En los campos o fincas de la Truxillo Railroad Company, las habitaciones no reúnen las condiciones indispensables que la higiene y la salubridad exigen, para el mantenimiento de la salud y desarrollo físico de los trabajadores, pues en la mayoría de ellos se toma una agua que no reúne las condiciones de potable y por eso vemos en la mayoría de los trabajadores seres raquíticos y endeble, anémicos y fáciles para contraer cualquier enfermedad.²³>>. Este es un ejemplo específico que se puede aplicar al resto de las compañías.

Las condiciones sanitarias eran inhumanas, lo que los llevaba a enfermarse con frecuencia, los trabajadores tenían que pagar para poder recibir servicios médicos: <<Para tener acceso al servicio asistencial que se brindaba en los dispensarios (que eran atendidos generalmente por una enfermera empírica) a los obreros les era retenido el dos o tres por ciento de sus salarios>>²⁴. Segundo, los obreros venían maltratados, torturados, y estafados por sus superiores quienes además de no estar calificados, tenían antecedentes penales: <<El control policial de los campos bananeros estaba en manos de un Comandante militar conocido como "cabo-comisario". "...el cabo-comisario era una cosa temible. Actuaba como juez, alcalde y como tal mataba, divorciada, cobraba multas, deportaba y torturaba". Los cabos-comisarios de las plantaciones bananeras, así como su contra partida urbana, el "guachiman" (vigilante), eran usualmente reclutados entre personas que tenían antecedentes criminales.>>²⁵. Este descontento culmina en un periodo de huelga de más de 70 días, lo que se conoce como la Huelga de trabajadores de 1954. Como en Honduras no existía una ley ni un código que protegiera a los trabajadores, los líderes de los gremios y de los sindicatos se organizaron para exigir mejoras de las condiciones laborales para los trabajadores como por ejemplo aumentos salariales, regulación de las horas de trabajo, vacaciones, mejoras en el ámbito de seguridad y salud, entre otras cosas, como lo menciona Santos Centeno García <<En el Movimiento Huelguístico participaron todos los negros Garífunas que estaban trabajando en la Compañía, no

²² Sixto Cacho, "Por la Raza Morena y La Protección de Todos mis Compatriotas", Diario del Norte, citado por Anderson pp.35-67.

²³ VANGUARDIA, San Pedro Sula, 7 de agosto de 1946, p. 3. Citado por Posas pp.21-27.

²⁴ Posas, «EL SURGIMIENTO DE LA CLASE OBRERA HONDUREÑA» pp.21-27.

²⁵ EL CRONISTA, Tegucigalpa, 10 de marzo de 1960, pp.1 y 2. Citado por Posas pp. 21-27

tuvieron puestos como dirigentes sindicales, pero como masa jugaron un rol fundamental en el desarrollo del movimiento.>>²⁶.

2.3 Los garífunas y las luchas por los derechos civiles:

A mediados del siglo XX hubo una crisis de trabajo en las plantaciones bananeras, lo que causo el inicio de una migración en masa hacia los Estados Unidos por parte de los garífunas, dando primicia a la segunda diáspora garífuna. La migración hacia los Estados Unidos durante este periodo es muy relevante para los garífunas. Su encuentro con los defensores de la lucha por los derechos civiles de los afrodescendientes liderada por Martin Luther King Jr., plantó ideales progresistas en los garífunas contemporáneos, de la misma manera que el moto francés de “Liberté, égalité et fraternité” inspiró a sus ancestros a rebelarse contra la opresión inglesa en San Vicente. Esta vez sin embargo, no acudieron directamente a las armas, sino que fundaron organizaciones como la Organización Fraternal Negra de Honduras (OFRANEH) en 1977, como lo explica Centeno García <<En los años 1950 los garífunas hondureños inspirándose en los movimientos de derechos civiles y anticoloniales en otros países, crearon organizaciones dedicadas al racismo lo cual situó a los garífunas y sus luchas en relación con las “políticas negras” en la diáspora africana. >>²⁷. Esta reivindicación que los llevo a crear asociaciones para defender sus derechos tuvo un efecto dominó en toda Centroamérica. En 1992 se creó la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), en 1995 nace en Belice la Organización Negra Centroamericana (ONECA), y en el mismo año y bajo la influencia de esta última nace la Organización Negra Guatemalteca (ONEGUA), y de igual manera nace en Nicaragua la Asociación Afro-garífuna Nicaragüense (AGANIC)²⁸.

Es interesante mencionar que al llegar a Centroamérica, preferían ser llamados “morenos” a diferencia de “negros” por su denotación negativa en relación con la esclavitud²⁹. Coelho nos explica que: <<la palabra “moreno” refiriéndose a quienes tienen características negroides se convirtió con el tiempo en sinónimo de negro caribe>>³⁰.

²⁶ «Santos Centeno García y la participación negra en la historia de Honduras » Criterio.hn», *Criterio.hn* (blog), 12 de octubre de 2020, <https://criterio.hn/santos-centeno-garcia-y-la-participacion-negra-en-la-historia-de-honduras/>.

²⁷ Centeno García,1997 citado por Anderson, «Los garífunas hondureños y los significados de “negro” en los años 1930 y 1940».

²⁸ Agudelo, «Movilidades y resistencias de los caribes negros. Pasado y presente de los garífunas» pp.208-214.

²⁹ Ruy Galvão de Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras* (Editorial Guaymurás, 1995) pp.46.

³⁰ *Ibidem*.

Según las cifras de Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), hoy, la población garífuna representa el 10% de la totalidad de habitantes que hay en Honduras. A pesar de su espesor, las colectividades garífunas se mantienen marginadas.

Más recientemente, después del golpe de estado en 2009 al presidente Manuel Zelaya Rosales, fuerte aliado de los garífunas, los componentes de las comunidades salieron a manifestar arduamente³¹. Al momento de luchar por sus derechos, los garífunas ponen en evidencia su constante participación en luchas que han adquirido un carácter universal para reforzar la legitimidad de su discurso y para trascender la idea de que sus objetivos son particularistas. También ponen así en evidencia que llevan décadas protestando, exigiendo un espacio y sacrificándose por ello.

Es importante remarcar que para los garífunas el territorio está directamente ligado a la preservación cultural, como lo exponen los componentes de Organización Fraternal Negra Hondureña OFRANEH: << Es definitivo que si perdemos nuestros hábitats o los dejamos atomizar nuestras comunidades perderán de forma definitiva su cultura.>>.

Hoy en día los garífunas por medio de sus organizaciones siguen luchando contra los intentos de usurpaciones de sus tierras – principalmente contra los proyectos denominados “Ciudades Modelo” que << abarcará desde la Bahía de Trujillo hasta el Río Sico, franja que comprende la mitad de las comunidades garífunas existentes en Honduras.>>³², para mantener viva su cultura, lucha contra del racismo y a favor de la integración.

Vemos gracias a todos estos ejemplos como las luchas garífunas son luchas universales, son las luchas de todos, a favor de la libertad, de la emancipación, de la igualdad y del respeto por los derechos humanos.

Parte III: Loubávagu o el otro lado lejano, ¿teatro de la memoria?

El 2 de junio de 1980 en la aldea de Guadalupe, situada en la costa caribeña de Honduras, el grupo teatral garífuna “Superación” o “superación Garífuna” debutó la primera función de una obra que marcaría un antes y un después para la cultura garífuna y para el teatro hondureño. En pocas palabras, “Loubávagu o el otro lado lejano” es la primera crónica teatral musical garífuna, como la describiría su director Rafael Murillo-Selva Rendón; dividida en cuatro cuadros, esta función nos

³¹ Christopher Loperena, «Radicalize Multiculturalism? Garifuna Activism and the Double-Bind of Participation in Postcoup Honduras: Radicalize Multiculturalism», *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21, n.º 3 (noviembre de 2016): pp.517-38.

³² OFRANEH, <http://ofraneh.org/ofraneh/territorio.html>.

introduce a la diáspora garífuna desde su inicio, a finales del siglo XVIII en la isla de San Vicente, hasta llegar a la modernidad de los años 80, en Honduras y Los Estados Unidos. Además de exponer el relato histórico de la comunidad transnacional garífuna, la obra representa la cultura poniendo en escena sus tradiciones a través de sus bailes y de sus cantos. La obra está escrita e interpretada en español y en garífuna³³.

Esta obra es fundamental para abordar los estudios de la memoria con relación a los garífunas porque está basada en el discurso de sus unidades sociales. Loubávagu se escribió después de que el director Murillo Selva y su equipo transcurrieran más de un año entrevistando a los componentes de más de veinte comunidades garífunas – las más aisladas, para poder retomar los temas más recurrentes en las memorias individuales de los garífunas y sacar a la superficie lo que se podría describir como la memoria colectiva garífuna en Honduras. Este proyecto artístico se propuso representar la memoria garífuna con el objetivo de integrarla al discurso histórico nacional y así poder llegar a describir realmente la sociedad hondureña como es: multiétnica.

Existe un gran vacío en la historiografía hondureña y centroamericana en cuanto a los relatos de los afrodescendientes como lo indica Darío A. Euraque: << [...] se desconoce que no fue sino hasta el censo de 1930 que la población hondureña se oficializó como predominantemente “mestiza” en su sentido indo-hispano y excluyendo lo afrodescendiente . El significado de lo afrodescendiente y merece tomarse en cuenta cuando se analiza la “identidad nacional”. Estos otros elementos etno-raciales importantes estuvieron ausentes, hasta la década de 1990 [...] a pesar de su importancia como obreros –y más en la costa caribeña–, la presencia antillana prácticamente sigue en la incógnita. La exclusión de estos grupos en Honduras no es *sui generis*; es una problemática de la historiografía centroamericana cuando se trata del “factor étnico” en la región.>>³⁴. Esta obra durante los años noventa, ya llevaba diez años en las tablas y había cubierto la mayor parte del territorio nacional, sin olvidar como se menciona precedentemente, que el equipo de producción había hecho un estudio de investigación antropológico. La obra sin duda ayudó a cubrir una falta de interés por esta minoría étnica y contribuyo con su gran esfuerzo a la integración de los garífunas.

Integrar a los garífunas en el imaginario hondureño no es una tarea fácil, ya que aun si la presencia de los garífunas y los demás grupos afrodescendientes ha sido documentada desde la época de la Colonia, esto no ha asegurado su integración en el discurso histórico o identitario << Zambos, Mulatos, Pardos y otras variantes raciales ampliamente reconocidas en la documentación colonial, en casi toda la documentación del siglo XIX, y aún en el censo poblacional de 1910, son

³³ Rafael Murillo Selva Rendón y Helen Umaña, *Escenarios de una pasión: Rafael Murillo Selva : medio siglo de teatro* (Tegucigalpa, Honduras); Ciudad de Guatemala: Universidad Pedagógica Nacional «Francisco Morazán» ; Letra Negra, 2006) pp.101-104.

³⁴ Darío A Euraque, « Apuntes para una historiografía del mestizaje en Honduras», 2004, p113.

marginadas cuando se reconstruye la historia del mestizaje y su relación con la historia de la identidad nacional y los movimientos populares después de la Colonia.>>³⁵.

Efectivamente, en cuanto al mestizaje, a los negros no se les tomaba en cuenta, como lo explica Leiva Vivas: << [...] visión, compartida aún por muchos historiadores que reconocen la presencia africana en el país desde la Colonia, presume que el mestizaje debe reducirse a la mezcla racial entre “indios” cobrizos y “españoles” blancos, y mínimamente los negros.>>³⁶. Así mismo, la obra es un proyecto que se dio como objetivo compartir esta versión de la historia, esta contra-historia, en las aldeas garífunas y en el medio internacional. Este proyecto sirvió no sólo para integrarse en el imaginario nacional hondureño como garífunas, ya que desde el punto de vista demográfico, los garífunas y los demás grupos afrodescendientes en Honduras no fueron tomados en cuenta y se mantuvieron escondidos bajo la categoría de “ladinos” junto a los mulatos y los blancos.

Como lo señala Euraque: << las confusiones en torno a las clasificaciones raciales perecerían ante la obligación de incluir todas las otras mezclas raciales dentro de la categoría llamada “ladino, de esta manera, los mulatos, negros, blancos y todo tipo de otra mezcla racial se contrapusieron a los indios, y así se ha distorsionado la historiografía de la negritud en Honduras.>>³⁷.

La obra Loubávagu ayuda significativamente a la comunidad garífuna a integrar el imaginario nacional como garífunas y no como una subcategoría que simplemente la diferencia de los indígenas. Loubávagu ha trascendido su rol en las artes, para convertirse en uno de los utensilios más eficaces para la emancipación individual y colectiva. Además, vemos como por un lado la obra trajo consigo comodidades indispensables a nivel comunitario, como lo menciona el crítico y escritor hondureño Emanuel Jaén: <<“Loubávagu” produjo una serie de transformaciones en el morenal de Guadalupe, motivadas por el trajinar del teatro. Se han organizado cooperativas de pescadores y agricultores, se reparó la vieja iglesia, se construyó el salón comunal que ahora sirve de lugar de ensayos. Llegó la luz eléctrica y el agua potable.>>³⁸. Por el otro, Loubávagu ha sido un vehículo para la comunidad garífuna en su viaje hacia la reavivación de su cultura a través de la memoria.

Refiriéndonos al teatro latinoamericano y del caribe, cuando se habla de la obra de Murillo Selva, y sobre todo, en el particular caso de Loubávagu, es interesante como los escritores y críticos han tenido dificultad u opiniones diferentes a la hora de categorizar la tipología del teatro del director. Sin duda hay un acuerdo en cuanto al gran aporte que ha brindado esta obra a las comunidades en las que se ha producido, al igual que en las sociedades en las que se ha

³⁵ Leiva Vivas 1993: 140-141 citado por Euraque p108.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Euraque p108.

³⁸ Murillo Selva Rendón y Umaña, *Escenarios de una pasión pp.146*.

representado, pero es difícil llegar a un acuerdo en cuanto a su objetivo primordial. Por un lado hay quien, como la cuentista, actriz, académica y escritora franco-haitiana Michelle Barthélemy categorizan la obra "*Loubávagu o el otro lado lejano*" bajo la genealogía de "theatre de l' identité"³⁹, concepto que esboza durante sus estudios doctorales en París. Mimy ve en este tipo de teatro una manera de contar la propia historia y al mismo tiempo nutrirse de ella. Sostiene que utilizando esta tipología teatral los participantes pueden reconsiderar sus puntos de vista individualmente y en relación con su entorno, lo que causaría una cierta "superación" de la cultura por ella misma y por cada uno de sus miembros⁴⁰. Para Barthélemy, esta "superación" que podríamos llamar emancipación ha sido el objetivo de un gran movimiento teatral de los países pobres << [...] que va desde el Bread and Puppetry el Teatro Chicano, pasando por el Teatro Negro Revolucionario Americano y un Augusto Boal en Brasil.>>⁴¹

En el caso particular de *Loubávagu*, Barthélemy replica que: <<Pocos garífunas comprendieron, al momento de la presentación del proyecto, la importancia que tendría esta experiencia, para su vida y la vida de la comunidad.>> y que, << es a través del teatro que los demás actores y actrices comienzan, a su vez, a analizar sus condiciones de vida con relación a la ruta.>>. Para Michelle Barthélemy, hay una diferencia abismal entre el teatro de la identidad y el teatro occidental, para ella, <<Este teatro identificador hace parte de una nueva etnología que olvida ser teórica y contemplativa, para convertirse en agente concientizador y de cambio.>>⁴².

El dramaturgo y crítico colombiano Fernando González Cajiao, piensa que *Loubávagu* es parte de un "teatro antropológico"⁴³. Esta declaración se basa en el libro de la historiadora Rosalina Paredes "*Teatro hispanoamericano contemporáneo*", donde expone sus propios pensamientos en cuanto al teatro de Murillo Selva, quien según ella, se vio inspirado fuertemente por Pompilio Ortega, quien a partir de los 50, realizó estudios folclóricos que se transformaron en espectáculos: << Tal vez con base en estas tradiciones es que el director Rafael Murillo Selva se va a la zona de los garífunas [...] y, tras meses de investigación antropológica y trabajo con toda la comunidad, realizó la obra *Loubávagu*.>>. Para Paredes y González Cajiao, el teatro de Murillo es un "teatro antropológico", ya que su estructura proviene de una investigación y un estudio antropológico. Gracias a los diarios de trabajo de Michelle Barthélemy y del propio Murillo Selva, sabemos que para montar el espectáculo, fueron necesarios más de un año de investigación en más de 25 aldeas

³⁹ Teatro de la identidad.

⁴⁰ En un artículo que escribió para el diario *Le Monde*, París, 11 de enero 1981. Retomado en *Escenarios de una pasión* de Murillo Selva Rendón y Umaña, Barthélemy afirma que la palabra "superación" sustituye a la vieja y usada expresión "desarrollo" inventada por Europa.

⁴¹ Murillo Selva Rendón y Umaña, *Escenarios de una pasión* pp.139.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Fernando González Cajiao, «*Loubavagu: ¿Entre La Tradición y La Vanguardia?*», *Latin American Theatre Review*, 1 de septiembre de 1994, pp. 153-58.

garífunas diferentes. Este arduo trabajo de investigación es una marca indeleble del trabajo antropológico que hay detrás de esta obra, al que estos autores quieren dar la suficiente importancia.

En este estudio me gustaría proponer que la metodología teatral con la que se produjo Loubávagu podría ser descrita como un *teatro de la memoria*. Durante los noventa, diez años después de su debut, Loubávagu se había convertido en la obra de mayor proyección en la historia del teatro hondureño, tanto dentro como fuera del país, ocho giras nacionales donde recorrieron las aldeas garífunas más alejadas como Travesía, El Triunfo de la Cruz, Bajamar, Sambo Creeck, Corozal, Limón, Santa Rosa de Aguán, Trujillo, La Ceiba y Tela, además de las seis giras internacionales; entre ellas, una por Belice, con funciones en Dangriga y actuaciones en televisión beliceña. En México recorrieron Chiapas, Villa Hermosa, Guanajuato, y Aguas Calientes y su ruta siguió por Guatemala, Panamá y España⁴⁴. Se estima que durante esos diez años la obra fue vista por más de 200 000 espectadores, y lo que pudieron apreciar estos espectadores fue un grupo de personas que estaban interpretando sobre las tablas su memoria colectiva y al mismo tiempo sus desafíos en el presente. Como lo formula el crítico hondureño Emanuel Jaén:

<<Loubávagu reproduce y concentra un sentido orgánico de la vida y la historia de la etnia garífuna, ya que en el refresco se han incorporado y ensambla escenas basadas en hechos reales, como el que reproduce el caso de un niño mordido por una serpiente que muere antes de ser trasladado al hospital porque no existe carretera.>>⁴⁵

Hoy, cuarenta años después, ese presente se vuelve parte de la memoria. Si bien la obra se centra en la historia de la comunidad garífuna hondureña, en Loubávagu encontramos una memoria **transnacional**, narraciones de una experiencia ancestral compartida por las comunidades garífunas de Guatemala, Nicaragua y Belice. Cabe remarcar que esta obra expone la interacción de sus antepasados en la era colonial, por lo que esta obra es un mecanismo para recuperar y memorizar las interacciones del pueblo garífuna con diversas sociedades a lo largo de la historia como por ejemplo los funcionarios de las coronas europeas que se vieron representadas en la obra, y los habitantes de las islas en las Antillas a las que se aluden. Como lo expresa el crítico colombiano Fernando Gonzáles Cajiao:

<<Por un lado, tiene ya el valor de patrimonio para el pueblo garífuna que la creó. Por el otro, nos ofrece a los espectadores un posible camino hacia un teatro menos trivial, en el

⁴⁴ Murillo Selva Rendón y Umaña, *Escenarios de una pasión* pp.141.

⁴⁵ Murillo Selva Rendón y Umaña pp.146.

cual el contenido ocupe un puesto importante, al lado de la plena realización técnica del espectáculo teatral. >>⁴⁶

El teatro de la memoria que Rafael Murillo Selva y el grupo teatral garífuna “Superación” idearon no es un teatro fácil de reproducir. Como lo expresa Massimo Meccheri, escritor e investigador italiano, que transcurrió tres años en las comunidades garífunas situadas en el departamento de Colón en Honduras como consultor para la ONG italiana CISP (Comitato Internazionale per lo Sviluppo dei Popoli), y finalmente tradujo *Loubávagu* al italiano - Murillo Selva entendió que para contar la historia de esta pequeña y poco conocido grupo étnico como lo son los garífunas, no habría sido suficiente recolectar material bibliográfico, testimonios orales y después escribir un texto dramático que cualquiera hubiese podido representar, había que representar las características que hacen de la cultura garífuna una cultura única, Murillo Selva percibió que gran parte de la belleza de este pueblo está escrita en la danza, en los cuerpos de sus gentes⁴⁷

La meta de este estudio será entender sí, cuatro décadas después de su debut, podemos considerar que la obra de teatro *Loubávagu* se ha convertido en un lugar de la memoria para la comunidad garífuna hondureña. En primera estancia se explicará por qué la diáspora garífuna es un *lieu de memoire* no solo para la comunidad garífuna hondureña sino que para la comunidad garífuna en su totalidad. Se argumentará que aún si *Loubávagu o el otro lado lejano* no representase en sí un lugar de memoria, mantiene viva la diáspora como lugar de memoria. Veremos como la literatura y el teatro pueden ser lugares de la memoria y lo han sido en ocasiones recurrentes, por lo que la obra de teatro *Loubávagu* podría efectivamente ser considerada un lugar de memoria.

En segunda estancia, sirviéndonos de las definiciones de *memoria colectiva* y *memoria comunicativa* analizaremos de qué manera *Loubávagu* nos presenta en sus diálogos rastros de este tipo de memoria. Argumentaremos que la *memoria cultural*, de los garífunas ha sido principalmente oral, y que la obra *Loubávagu* representa uno de los primeros esfuerzos para poder archivar materialmente la cultura garífuna.

Por último trataremos de ver como el teatro como lugar de la memoria es trascendental, no sólo por el simple hecho que es un método más democrático por decirlo así, es medio de comunicación que no se limita a las barreras del idioma escrito, sino que se trasmite de manera visual, corpórea. Esto lleva al teatro no solo a ser el lugar donde los espectadores reciben un mensaje por medio de la interpretación, sino que un espacio donde los artistas viven una experiencia sobre su

⁴⁶ Cajiao, «Loubavagu» pp.153-158.

⁴⁷ Rafael Murillo Selva y Massimo Meccheri, *Loubavagu: uno spettacolo di Rafael Murillo Selva con le comunità garífuna dell'Honduras* (Corazzano (Pisa): Titivillus, 2005).

propio pasado, conservando al mismo tiempo las reliquias de su cultura. Podremos ver como la obra representa un lugar de la memoria no sólo como un objeto cultural portador de la memoria, pero como una experiencia para una comunidad, como teatro de la memoria.

CAPITULO II: MARCO TEÓRICO

Parte I: Historia y memoria

1.1 Ars memoriae vs ars oblivionalis

Cuenta el mito que, durante un banquete brindado por Scopas un noble de la ciudad de Tesalia, el poeta Simónides de Ceos tuvo la dichosa oportunidad no sólo de cantar para sus huéspedes un elogio profundo hacia los Dioscuros que además, le costó la mitad del precio prometido – que la otra mitad te la paguen los dioses, le dijo Scopas - sino que también concibió la idea de memoria artificial que llevaría al desarrollo de la *ars memoriae*. ¿De qué manera este poeta griego del siglo VI llegó a entender que la memoria es un recurso valioso? ¿Cómo pudo transformarla en un método mnemónico, un complemento a la memoria natural, olvidadiza por excelencia? Como era de esperarse en la tradición mitológica mediterránea, Simonides fue el protagonista de una tragedia de la que pudo salir ileso gracias a los dioses gemelos Castor y Polux, quienes efectivamente recompensaron al poeta salvándole la vida. Al terminar su exhibición, a Simónides se le avisó que dos jóvenes lo estaban esperando al exterior; salió y curiosamente no encontró a nadie afuera; fue entonces que, a causa de un terremoto, el techo de la casa se derrumbó, dejando al anfitrión y a todos sus invitados, muertos bajo una pila de escombros. La memoria de Simónides pudo restituirles la identidad a los restos irreconocibles, fue gracias a su memoria que las familias pudieron recuperar a sus difuntos. Solo a través de la reconstrucción de la colocación (*collocatio*), Simónides logró recordar la disposición o secuencia en la que se sentaron durante el banquete, solo después de haberse producido una conexión directa entre el lugar (*locus*) y la imagen (*imago*), se reprodujeron las imágenes de los rostros en su memoria que permitirían nombrar e identificar los cuerpos. La *ars memoria* pronuncia el esfuerzo de transformar el trabajo del duelo en una técnica. El olvido es la catástrofe que borra y desaparece el orden semiótico de lo ocurrido, donde la *ars memoriae* cura lo que ha sido destruido a través de las imágenes, les restauró la forma a las víctimas mutiladas y las hizo reconocibles estableciendo, recordando, su lugar en la vida ⁴⁸.

⁴⁸ Renate Lachmann, «Cultural Memory and the Role of Literature», *European Review* 12, n.º 2 (mayo de 2004), pp.165-78.

Es el olvido sin embargo, que es natural al ser humano, recordar es la excepción, una excepción que depende de cada uno de nosotros, de nuestra subjetividad, de nuestra experiencia. Como lo hace Lachmann, podemos introducirnos a los conceptos relacionados con el olvido en términos *tabula rasa*. Esta noción fue popularizada por Locke, pero es originariamente una idea aristotélica. *Tabula rasa* se refiere al hecho de que la mente humana recibe el conocimiento y se forma a sí misma basándose solo en la experiencia, sin ninguna idea innata preexistente que sirva como punto de partida. En otras palabras, los seres humanos individuales nacen “en blanco” sin ningún tipo de precondición o pre-contenido mental, y por ende su identidad está definida enteramente por sus experiencias y percepciones sensoriales del mundo exterior, que por supuesto se conservan en la memoria.

Para Descartes, el punto de partida del pensamiento es, precisamente el borrado de todo el conocimiento, la eliminación de las ideas recibidas, hacer borrón y cuenta nueva puede ser el inicio del pensamiento independiente como lo dice Descartes, pero también puede servir como instrumento radical para borrar todo rastro de lo no deseado. El “blanqueo de la memoria”, término introducido por la medievalista Janet Coleman, define una cierta práctica ejercida en las órdenes monásticas que consiste en borrar catárticamente en la imaginación todas las imágenes desagradables o prohibidas⁴⁹.

¿Es posible eliminar totalmente imágenes, recuerdos o experiencias de nuestra memoria de manera voluntaria? En el marco de la psicología, Sigmund Freud nos diría que el olvido está motivado. Por un lado, los recuerdos que pueden inducir a la culpa, la vergüenza, o la ansiedad son activamente, pero inconscientemente, expulsados de la conciencia como una forma de defensa del ego. Por otro lado, podemos suprimir nuestros pensamientos de forma activa y consciente, o por lo menos tratar. Sin embargo la teoría del olvido inconsciente nos recuerda que aun si los recuerdos reprimidos son sumamente difíciles de recuperar permanecen disponibles. De un cierto modo, continúan ejerciendo una gran influencia sobre nosotros, aunque no tengamos conciencia de ellos. De igual manera, cuando hablamos de olvido voluntario, la teoría de Freud donde explica que soñamos las cosas que estamos tratando de ignorar parece ser cierta – fue probada empíricamente por el profesor y psicólogo social Daniel Wagner en el 2004. Vemos como efectivamente no sólo el olvido inconsciente deja huellas, sino que también el consciente. Es por esto por lo que hay quienes como Umberto Eco que ha tratado de pensar el olvido en términos de *ars oblivionalis*, tratar de inducir el olvido de manera metódica de la misma forma que Cicerón y Quintiliano establecieron el sistema mnemónico en la retórica clásica para fortalecer la memoria; han llegado a la conclusión que

⁴⁹ Lachmann «Cultural Memory and the Role of Literature», pp.165-78.

tratar de formular un *ars oblivionalis* no nos llevaría por el camino del olvido, sino que simplemente nos haría recordar nuestro esfuerzo por olvidar.

Para Eco hay una gran contradicción en el *ars oblivionalis*, si bien este trata de erradicar la memoria, no puede no dejar la traza de esa erradicación por lo que indirectamente preserva lo que se está tratando de olvidar⁵⁰.

Nietzsche nos dice que los seres humanos vemos a los animales con envidia. Ellos logran vivir su vida simple disfrutando de la capacidad del olvido constante. Nosotros por otro lado, estamos condenados a vivir con nuestra memoria, no solo no somos capaces de aprender a olvidar, tenemos una manía con el pasado. Para Nietzsche mientras que las bestias viven "sin historia", los humanos están destinados a vivir con una conciencia del pasado y con una conciencia histórica. El problema para Nietzsche, la razón por la que prefiere el olvido a la memoria, su escepticismo hacia la historia como disciplina académica, es que la historia viene siempre "usada" por y para la vida. La historia es un peso que recae sobre los vivos, un peso que conocemos, pero del que no somos conscientes, no somos conscientes de su peligro, por lo que Nietzsche nos desafía a desarrollar una ética y una respuesta política para los que vinieron antes que nosotros⁵¹.

¿Entonces, que es peor, no ser capaz de recordar o no ser capaz de olvidar? Para responder a esta pregunta es interesante tomar el experimento de Yosef Yerushalmi quien inicia su razonamiento sirviéndose de dos casos recuperados en las obras de Alexandr Romanovich Luria. El primero hablaba de un soldado de la segunda guerra mundial que había sufrido una herida cerebral que le había causado amnesia, el segundo es el reflejo opuesto; se narra la historia en un hombre mnemonista, si bien el primero no tenía la capacidad de recordar, el último no tenía la capacidad de olvidar. Yerushalmi encuentra una conexión directa con Nietzsche quien ya en 1874 proclamó una crisis del historicismo en términos de enfermedad: "todos nosotros sufrimos de una fiebre histórica devoradora y por lo menos deberíamos reconocer que la sufrimos". Para Nietzsche se trata de saber olvidar, y más importante aun, de tener la capacidad de saber en qué momento hay que ver las cosas en el sentido histórico o históricamente y cuando no hay que verlas en el sentido histórico o históricamente, valga la redundancia. Las preguntas de Yerushalmi sin embargo, no encuentra respuesta en Nietzsche, si bien este presume que el hombre sano está entre el mnemonista el herido de guerra, esto deja entrar una avalancha de interrogantes empezando por la más obvia: si es tan necesario olvidar como recordar, ¿dónde debemos trazar la frontera? La respuesta de Yerushalmi a esta pregunta es muy interesante. Para él, la respuesta no la encontraremos en la disciplina de la

⁵⁰ Umberto Eco y Marilyn Migiel, «An Ars Oblivionalis? Forget It!», *PMLA* 103, n.º 3 (1988), pp. 254-261.

⁵¹ Hans Ruin, «The Claim of the Past – Historical Consciousness as Memory, Haunting, and Responsibility in Nietzsche and Beyond», *Journal of Curriculum Studies* 51, n.º 6 (2 de noviembre de 2019), pp. 798-813,

historia, ya que en principio, no hay aspecto del pasado que no sea digno, hasta en el menor de los detalles, de ser profundizado y publicado, para él de lo que carecemos es de algo que nos haga elegir qué recordar y qué olvidar, algo más ligado al espíritu:

<< Lo que durante mucho tiempo se llamó crisis del historicismo no es sino el reflejo de la crisis de nuestra cultura, de nuestra vida espiritual. Si hay malignidad, tiene su fuente no en la búsqueda histórica sino en la pérdida de una halakhah, que quiere saber de qué debe apropiarse y que debe dejar de lado, una comunidad de valores que nos permitiría transformar la historia en memoria. El historiador no puede hacer esto sólo, puede, ciertamente, volcarse a una historia todavía no escrita del olvido [...], pero no puede decirnos lo que debería ser olvidado, porque eso es prerrogativa de la halakhah. >>⁵²

1.2 El paradigma diegético

Renate Lachmann nos explica el paradigma diegético y sus modos divergentes de registrar el pasado en su ensayo "*Cultural memory and the role of literature*". Este registro es un complejo y controvertido proceso de reconstrucción que tiene lugar en géneros literales y orales: mito, epopeya, historiografía, y, por supuesto, la novela histórica - historia ficción. La narración ha sido siempre una forma de memorizar y perpetuar el pasado. Sin embargo, el paradigma diegético abarca no solo la narración, sino también las normas para los actos conmemorativos realizados en la sociedad.

El tratamiento selectivo del pasado (que regularmente provoca la oposición de quienes sostienen ideas diferentes sobre lo que merece ser incorporado a la tradición cultural) está relacionado con los rituales de conmemoración, la veneración de lugares (cementeros, monumentos de guerra) y el funcionamiento de instituciones (como museos, bibliotecas nacionales, etc.). Ciertos tipos de historiografía tienden a institucionalizar la memoria cultural, y ciertos modelos de memoria tienen un impacto en la escritura de la historia. Los principios que dan forma a la memoria también configuran la articulación de la historia, y los principios que guían la escritura de la historia actúan sobre la formación de la memoria. El antagonismo entre la memoria y la escritura de la historia surge cuando se mantiene viva una memoria apreciada a pesar de que se haya demostrado su falsedad mediante una concienzuda reconstrucción historiográfica del pasado. Las nuevas revelaciones y reinterpretaciones de documentos, el descubrimiento de atrocidades de guerra, el descubrimiento de sus rastros en fosas comunes, pueden alterar todo el edificio construido en la memoria cultural.

Un pasado que fue venerado como heroico puede así perderse o reinterpretarse radicalmente. La alternativa es negar la veracidad de ciertos hallazgos porque, si se aceptaran, todo

⁵² Yosef Yerushalmi, *Usos de Olvido, Los* (Buenos Aires: Nueva Vision, 1993) pp.26.

lo que se daba por sentado sobre el pasado se derrumbaría. Períodos enteros de la historia son así demonizados o glorificados. La sociedad se constituye de diferentes grupos sociales que no comparten la misma ideología entre ellos, por ende, una interpretación o reinterpretación del pasado, que es aceptable para uno, es anatema para el otro.

Surgen memorias controvertidas que enfatizan ciertos datos históricos y omiten otros. La Revolución Francesa y la Revolución de Octubre Rusa son ejemplos que muestran cómo los intentos planificados de destruir la memoria "oficial" de una sociedad, impuestos por el "terreur burocrático". Una revolución pretende iniciar una nueva época histórica y por lo tanto rescata otros pasados diferentes a los habituales en el antiguo régimen. Al mismo tiempo el terror *termidoriano* de ambas revoluciones ha intervenido para borrar ciertas experiencias revolucionarias. Estos violentos ataques a la memoria no pueden escapar por sí mismos a los mecanismos generales que parecen regular las continuidades y discontinuidades en la "vida" de una cultura: el aparente equilibrio entre el recuerdo y el olvido. La transmisión selectiva del pasado se basa en un complejo procedimiento de evaluación hecho por las instituciones estatales que decide en última instancia qué ramas de la tradición se mantienen vivas y tejidas en un todo y cuáles se abandonan. Algunos elementos del pasado pueden perder o parecer perder su relevancia para la forma en que una sociedad mira su pasado y su presente. Simplemente se desvanecen, pero pueden reaparecer inesperadamente en un nuevo contexto de vida colectiva. Otros elementos se borran y se destruyen, aparentemente para siempre. Otros son desterrados por un tiempo, pero se les puede permitir regresar. Incluso pueden adquirir un significado añadido en una etapa posterior⁵³.

1.3 Dinámicas entre la historia y la memoria

En su ensayo "*Transformations between History and Memory*", Aleida Assmann nos expone las transformaciones que han surgido en la relación entre la memoria y la historia. Nos explica que antes las personas creían que el pasado era fijo y que el futuro estaba abierto a cambios; mientras que ahora nos damos cuenta de que el pasado está cambiando continuamente y que el futuro prueba estar fuertemente determinado por el pasado. El pasado dice, no está guardado a salvo en los libros de historia y en los archivos de las librerías, sino que viene continuamente reclamado como un recurso importante para el poder y las políticas identitarias. Afirma que la historia no es solamente lo que viene después de la política, sino que se ha vuelto también el relleno y la gasolina de la política. La relación entre "historia" y "memoria" tiene su propia historia que se ha desarrollado durante el tiempo, Assmann distingue tres estados:

⁵³ Lachmann «Cultural Memory and the Role of Literature», pp.165-78.

1) **La identidad entre historia y memoria**

Assmann nos explica que en los siglos dieciocho y diecinueve, antes de que se fundara la erudición histórica crítica, no había una distinción clara entre la historia y la memoria. Por lo contrario, expone que la función principal de la historia escrita era conservar la memoria de las elites (dinastías, iglesias y estados) para legitimarlas y así, asegurar su estabilidad⁵⁴. Assmann afirma qué: << el íntimo vínculo entre historia y memoria, le dio una forma específica al pasado>>⁵⁵. Nos explica que el pasado que conocemos es un pasado compuesto de una selección específica de memorias; son los testimonios de un grupo limitado de personas que formaban parte de las elites mencionadas precedentemente, ni siquiera el cuento completo, sino que una selección específica de eventos y victorias que servirían a demostrar “el honor y la fama” de estos individuos y que por otro lado ayudarían a sustentar los intereses de la clase gobernante ⁵⁶.

Sobre la primera dinámica entre historia y memoria concluye que: <<la identidad (en el sentido de idéntico) entre historia y memoria estaba garantizada por la referenciación a una identidad colectiva, esta última reforzada por una estructura de poder específica que a su vez estaba confirmada, legitimada y perpetuada en el proceso.>> ⁵⁷

2) **La polarización entre historia y memoria**

Assmann nos explica que una diferencia clara y “sistemática” entre historia y memoria surgió solamente en el siglo diecinueve después de que se estableciera la disciplina historiográfica en las universidades. Expone que: <<La historiografía se volvió una disciplina con sus propios estándares para contar la verdad, incluyendo reglas de verificación y argumentación intersubjetiva. Desarrollando el ideal de la objetividad desinteresada, el lazo entre historia e identidad se desató.>>⁵⁸. Como lo enfatiza Assmann refiriéndose a la obra de Ernest Renan, <<la historia se puede volver un gran problema para la construcción de una memoria colectiva en una nación.>>⁵⁹. Afirma que los historiadores tienen dos opciones: por un lado pueden elegir aliarse con el poder político y perpetuar la memoria que les convenga a estos últimos; por otro lado pueden desafiar y reinterpretar la historia a favor de las elites y asumir un rol fundamental como “arquitectos” o “críticos” en cuanto a la formación de la memoria nacional⁶⁰. Assmann retoma la relación que propone Nietzsche (1872) entre la historia y la vida: <<contrasta la “historia” con la “vida”, la

⁵⁴ Assmann, «Transformations between History and Memory».pp.57

⁵⁵ Assmann pp.58.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Assmann pp.59.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

primera siendo un almacén que crece desmesuradamente y que contiene conocimiento inutilizable, y la última siendo la capacidad vital de olvidar y por lo tanto de restringir el alcance del conocimiento a la talla de un pasado útil.>>⁶¹. Esta relación nos permite entender que como individuos no tenemos la capacidad de almacenar toda la historia y el conocimiento que esta nos procura, y que por ende, nos limitamos a escoger los elementos que nos son “útiles” en el sentido que nos sirven para responder a preguntas subjetivas o a relacionarnos o identificarnos con la gente de nuestro entorno.

Assmann retoma de igual manera la diferencia que hace Maurice Halbwachs entre historiografía y memoria colectiva: <<la histori(ografí)a es la memoria universal de la humanidad, mientras que las memorias colectivas están encarnadas en grupos específicos y por lo tanto están siempre parcialmente cegadas.>>⁶²; vemos como al igual que Nietzsche, Halbwachs da a la historia una dimensión universal y vasta. La memoria colectiva por otro lado es una parte reducida, un fragmento o una selección de “la memoria universal de la humanidad”. Ambos concuerdan en el hecho de que hay imperativamente una parte de la historia que viene desechada. Para Halbwachs: <<La transformación de la memoria en el esquema abstracto de la historia, implica la evaporación de las experiencias de vida y del significado.>>⁶³. Assmann nos presenta últimamente la clara distinción que hace el historiador francés Pierre Nora entre historia y memoria, para Nora:

<<Historia y memoria no son de ninguna manera sinónimos, en lo que nos volvemos más conscientes, nos damos cuenta qué son términos opuestos... la memoria es un fenómeno palpable, la experiencia eterna de un empate. La historia por otro lado es la representación del pasado... la memoria sacraliza al pasado; la historia está orientada al desencanto, a la desacralización. La memoria es la propiedad de un grupo, y es el cemento de ese grupo... la historia por otro lado pertenece a todo el mundo y a nadie, hace un llamado a la universalidad.>>⁶⁴

Durante este período de polarización entre la memoria y la historia se estableció una diferencia sistemática entre estos dos conceptos. La historia y la memoria se oponían. Aleida Assmann afirma que: <<Mientras que los pioneros de la historia crítica desacreditaban a la memoria como un rival de la historia, los teóricos como Nietzsche, Halbwachs, y Nora rehabilitaban la memoria contra el ideal de objetividad y la historiografía abstracta. Redescubrieron y reclamaron las

⁶¹ Assmann pp 59-60.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Pierre Nora 1984-1992 pp. 23-43 citado por Aleida Assmann pp.60.

funciones sociales de la memoria como un modo importante e indispensable de evaluar el pasado.>>⁶⁵.

3) **La interacción entre historia y memoria**

Assmann nos explica que la dinámica entre historia y memoria pasa de la polarización a la interacción: << memoria e historia están consideradas como complementarias, cada una aportando algo que la otra no puede proveer.>>⁶⁶. Esto se debe según Assmann, a los cambios políticos que ocurrieron durante los años ochenta y noventa; simultáneamente salieron a la luz nuevos recuerdos que cambiarían la perspectiva de la gente hacia los viejos⁶⁷. Assmann afirma que: <<La experiencia de un cambio fundamental de valores expuso la contingencia de los relatos anteriores del pasado.>>⁶⁸. Para Assmann la interacción entre historia y memoria es necesaria porque << la memoria tiene una historia y que la historia es en sí misma una forma de memoria.>>⁶⁹ y agrega que: <<La historia no es sólo el punto de vista desde el que se dirigen y explotan las estrategias de la memoria colectiva, sino también el ámbito desde el que se describen y explican.>>⁷⁰. Assmann nos explica que la interacción entre historia y memoria ha dado lugar a una nueva rama de la historiografía: la "mnemohistoria"⁷¹.

Assmann nos explica que la diferencia entre la erudición histórica tradicional y la mnemohistoria es que la tarea de la primera es separar los elementos "míticos" que pertenecen a la memoria de la historia objetiva compuesta por verdades fácticas; por otro lado la tarea de la mnemohistoria << consiste en analizar los elementos míticos de la tradición y descubrir su agenda oculta.>>⁷² Assmann retoma al historiador Charles Maier (1993) en cuanto a la interacción que existe entre historia y memoria: <<"la memoria motiva la actividad histórica; la investigación histórica utiliza la memoria">>⁷³ a lo que ella misma añade << la memoria complementa la historia, la historia corrige la memoria >>⁷⁴.

Parte II: Memoria colectiva

2.1 Memoria individual y memoria colectiva

⁶⁵ Assmann pp. 60-61.

⁶⁶ Assmann pp.61.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Assmann pp.62.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Jan Assmann, 1997 pp.10 citado por Aleida Assmann pp.62.

⁷³ Charles Maier, 1993 pp. 143 citado por Aleida Assmann pp. 63.

⁷⁴ Assmann pp.63.

En su obra *“La mémoire collective”* Maurice Halbwachs argumenta que la memoria individual es en parte una memoria acompañada, afirma que <<nuestros recuerdos se mantienen colectivos, que nos son recordados por los demás hasta cuando los vivimos solos, cuando estamos solos.>>⁷⁵.

Afirma que no sólo vivimos nuestras experiencias individuales recordando a la colectividad, sino que los demás nos ayudan a recordar: << para recordar mejor, me dirijo a ellos, a los otros; adopto momentáneamente su punto de vista, entro en su grupo del que sigo formando parte, ya que mantengo esa conexión directa>>⁷⁶. Halbwachs reconoce que el individuo encuentra en sí <<ideas y formas de pensar a las que no habría podido llegar solo, y a través de las cuales permanece en contacto con el colectivo>>⁷⁷.

En la modernidad, hablar de memoria colectiva ha traído escepticismo a la superficie. La reconocida escritora estadounidense Susan Sontag por ejemplo, piensa que la memoria no puede ser colectiva porque no puede ser separada o independiente del órgano y el organismo en sí. Aleida Assmann hace una objeción interesante retomando el trabajo de Halbwachs, y puntualiza que la afirmación de Sontag ignora dos dimensiones indispensables de la memoria: de un lado, si bien la memoria nace de las experiencias personales de cada individuo - que viene almacenada en su red neurológica y muere con cada persona, es irrefutable que estas experiencias se comparten con la sociedad, y del otro, el hecho de que nosotros mismos interactuamos con signos y símbolos del exterior. Para Assmann es importante hacer la distinción entre mente y memoria: <<con mente nos referimos a la parte cognitiva del cerebro donde el conocimiento externo adquirido en los textos e imágenes vienen asimilados.>>⁷⁸. Assmann nos introduce a la diferencia entre memoria semántica y memoria episódica que la psicología ofrece. La primera está relacionada con <<el aprendizaje y a la capacidad de almacenamiento de la mente, que se adquiere por medio de la instrucción colectiva y continua adquisición de ambos conocimientos generales y especializados que nos conectan con los demás y con el mundo que nos circunda.>>⁷⁹ La memoria episódica por otro lado, << engloba solamente incidentes y experiencias personales; aún si estas pueden ser comunicadas e intercambiadas, no pueden ser transferidas de un individuo a otro sin que cambie la cualidad de la experiencia por medio de la representación externa que se le da.>>⁸⁰ Para Assmann, la memoria colectiva es un cruce entre memoria semántica y episódica: tiene que ser instruida, pero es solo a través de la internalización y ritos de participación que se crea la identidad del “nosotros”.

⁷⁵ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (Presses universitaires de France, 1950) pp.6.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Assmann, «Transformations between History and Memory» pp.50-51.

⁷⁹ Assmann pp.51.

⁸⁰ *Ibidem*.

Para Sontag no hay memoria colectiva, sino “instrucción colectiva”, afirma que el término memoria colectiva es un sinónimo de ideología, opinión que compartía con el historiador alemán Reinhart Koselleck. Assmann nos expone que Koselleck <<distinguía entre dos formas de verdad: una objetiva y la otra subjetiva. La verdad subjetiva puede ser reclamada por los individuos que poseen sus propias específicas, distintivas y auténticas memorias.>>⁸¹ y agrega que <<La verdad de estas memorias deriva de la evidencia indisputable de la experiencia personal, sin mediación.>>⁸². La verdad objetiva por otro lado, <<pertenece a los historiadores de profesión, que reconstruyen las experiencias del pasado de manera imparcial.>>⁸³. Assmann nos explica que para Koselleck, la “ideología” es exactamente lo que existe entre “la verdad experiencial subjetiva” y “la verdad objetiva científica”⁸⁴.

Assmann puntualiza la diferencia fundamental entre la memoria colectiva y la memoria individual partiendo del hecho que las instituciones y los grupos no poseen una memoria como la que tiene los individuos, no hay por supuesto, un equivalente al sistema neurológico, las instituciones y los grupos sociales extendidos como naciones, gobiernos, la iglesia o un bufete, no tienen una memoria – se crean una memoria con la ayuda de signos conmemorativos como por ejemplo símbolos, textos, imágenes, ritos, ceremonias, lugares, monumentos. Para la autora, es gracias a esta memoria que los grupos logran construirse una identidad. Nos explica que esta memoria esta basada en una selección y exclusión, separando lo útil de lo inútil, lo relevante de lo irrelevante. Por ende, la memoria colectiva es necesariamente una memoria medida. Está respaldada por material comunicativo, símbolos, prácticas que tienen que estar grabadas en las mentes y en los corazones de los individuos. Para Assmann, el grado con el que se arraigan depende por un lado de la eficiencia de la pedagogía política, y por otro lado del patriotismo o del fervor étnico. Afirma que para poder transformar una memoria social efímera en una memoria colectiva a largo plazo que puede ser transmitida de generación en generación es necesaria la organización y elaboración de varias formas incluyendo la construcción de la trama de los eventos históricos de manera afectiva y una narrativa movilizadora, signos visuales y verbales que sirvan como ayuda a la memoria, instituciones educativas y la diseminación de medios de comunicación, sitios y monumentos que representen reliquias palpables y, rituales periódicos conmemorativos que reactiven la memoria y mejoren la participación colectiva⁸⁵. Aleida Assmann concluye explicando que a medida que pasamos de una memoria a corto plazo a una memoria a largo plazo, o de una memoria encarnada a una memoria desencarnada; la memoria implícita, heterogénea con una dinámica de abajo hacia arriba,

⁸¹ Assmann pp.52.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Assmann pp.53.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Assmann pp. 55-56.

se transforma en una memoria explícita, homogénea e institucionalizada en una dinámica de arriba hacia abajo⁸⁶.

2.2 *Olvido colectivo y memoria cultural*

Recordar tiene un lado pasivo y uno activo. Las instituciones de la memoria activa preservan el pasado como el presente, mientras las instituciones de la memoria pasiva preservan el pasado como pasado.⁸⁷ Aleida Assmann se refiere a la memoria activa que mantiene el pasado en el presente como canon, y a la memoria pasiva que mantiene al pasado en el pasado como archivo. Assmann nos explica que gracias a la cultura los seres humanos podemos crear “marcos temporales” que van más allá del tiempo de vida de los individuos, y que por ende, logramos relacionar el pasado el presente y el futuro, creando de esta manera un “contrato” entre los vivos, los muertos, y los que están por nacer⁸⁸. Afirma que: <<Recordando, leyendo, comentando, criticando, discutiendo lo que se creó en un pasado lejano o reciente, los humanos interactúan en horizontes extendidos de producciones de significados.>>⁸⁹. Assmann sostiene que las nuevas generaciones no tienen que empezar desde cero porque se nutren del conocimiento que sus antepasados han dejado a la mano para ser reutilizado y reinterpretado. Afirma que la memoria cultural crea un marco de comunicación a través de los tiempos, de la misma manera en la que el internet ha creado un marco para la comunicación que va más allá de la distancia y el espacio⁹⁰. Aleida Assmann explora la clasificación del historiador cultural Jacob Burckhardt: quien categorizaba en “mensajes” y “trazas” los residuos de los periodos históricos. Con “mensajes” hacía referencia a los textos y los documentos que se crearon con la intención de llegar a la posteridad, mientras que las “trazas” no tenían esa cualidad.⁹¹ Assmann nos explica que Burckhardt <<desconfiaba de los mensajes, ya que estaban escritos o establecidos por los que estaban en el poder y las instituciones del estado, los consideraba tendenciosos y por ende engañosos.>>⁹². Las “trazas involuntarias” por otro lado, las consideraba como <<testimonios intactos de una era pasada que podían contar una contra-historia con relación a la propaganda de los gobernantes.>>⁹³. Siguiendo la lógica de Burckhardt, Assmann concluye que <<la memoria cultural contiene un número de mensajes culturales que están dirigidos a la posteridad y están sentenciadas a la continua repetición y a la reutilización. Dentro de la memoria activa podemos encontrar obras de arte que están predestinadas a ser releídas, reinterpretadas, re-

⁸⁶ Assmann p.56.

⁸⁷ Aleida Assmann, *Canon and Archive*, 2010, pp.98.

⁸⁸ Assmann pp.97.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Assmann pp.97.

⁹¹ Assmann pp.98-99.

⁹² Assmann pp.99.

⁹³ *Ibidem*.

comentadas.>>⁹⁴ agrega que << no todas las obras adquieren el mismo estatus, solo un pequeño porcentaje que han superado un procedimiento complejo al que llamamos canonización.>>⁹⁵. Esta filtración nos deja con una cantidad de “reliquias” que han perdido su significado porque han sido separadas de su contexto original, sin embargo, Assmann afirma que como parte del archivo pueden ser reinterpretadas e introducidas a un nuevo contexto⁹⁶. Assmann alega que la memoria cultural tiene dos funciones: la primera es << la presentación de una restringida selección de textos sagrados, obras maestras o mementos históricos relevantes, en un marco intemporal>>, o que podríamos definir como el canon y la segunda es <<el almacenamiento de documentos y artefactos del pasado que no cumplen con los estándares establecidos, pero que son lo suficientemente interesantes o importantes para no dejarlos desvanecerse en el olvido total.>>, lo que se traduce en el archivo⁹⁷. Ulteriormente Assmann explica que: <<La reverencia enfática de la memoria activa y curiosidad histórica especializada de la memoria pasiva, son los dos polos entre los cuales las dinámicas de la memoria cultural interactúan.>>⁹⁸. Assmann nos explica que se pueden adoptar dos estrategias: la del canon y la del archivo. Por un lado se le da al objeto un significado propio y se le enmarca con un “aura” canonizándolo, por el otro el objeto se vuelve parte del archivo lo que lo priva totalmente del “aura” que le da valor⁹⁹. Según Assmann, esta tensión entre canon y archivos se puede describir en otras palabras como <<la contradicción de la memoria cultural y su expansión.>>¹⁰⁰

Assmann nos procura una definición meticulosa de la canonización. Afirma que la canonización es una santificación: <<dotar textos, personas, artefactos y monumentos con un estatus de santificado, es alejarlos del resto para cargarlos con el valor y significado más grande.>>¹⁰¹. Explica que los elementos del canon están marcados por tres cualidades: selección, valor, y duración: << La selección presupone múltiples decisiones y luchas de poder; la adscripción del valor concede a los objetos una aura y un estado sacrosanto; la duración en la memoria cultural es el objetivo central de este procedimiento.>>¹⁰². Assmann afirma que el canon no depende de los cambios históricos ni tampoco de las modas que podrían causar variaciones en los gustos de las sociedades¹⁰³. El canon, explica Assmann, no se construye desde cero por cada generación, sino que se reinterpreta por cada una de

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ Assmann pp.101.

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ Assmann pp.102.

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ Assmann pp.100.

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ibidem.*

ellas de acuerdo a sus propias pautas¹⁰⁴. Alega que este proceso de actualización continuo mantiene en un presente perpetuo a esta reducida selección de objetos.¹⁰⁵

Assmann explica que hay tres áreas principales en la memoria cultural activa: la religión, el arte y la historia; indica que el término “canon” pertenece a la terminología religiosa y que ha sido utilizado para describir un texto o un corpus de textos que fueron decretados como sagrados y no se pueden cambiar o remplazar por ningún otro texto.¹⁰⁶ Canonización, agrega, también es el término que se utiliza para describir la transformación de un mártir de la iglesia cristiana en un santo¹⁰⁷. Assmann afirma que la iglesia es una institución de la memoria cultural activa¹⁰⁸.

Durante la modernidad laica, explica, el canon religioso se transformó en el “canon de los clásicos” manifestándose principalmente en las artes¹⁰⁹. Además, la novedad es que el “canon de los clásicos” es más flexible, no es tan rígido y cerrado como el religioso revela Assmann¹¹⁰. La autora alega que sin los cánones no se pueden establecer campos de estudio, y que aunque cambien siguen siendo herramientas indispensables para la educación, ya que sin ellos la instrucción de los diferentes currículos universitarios sería imposible¹¹¹.

Assmann afirma que: <<Solo un segmento pequeño de la vasta historia del arte tiene el privilegio de ser continuamente representada y recibida lo que asegura el mantenimiento de su aura y refuerza su estatus canonical.>> ¹¹²La historia, el tercer elemento que compone el núcleo de la memoria cultural activa, está compuesta por las narrativas designadas por estados-naciones con el objetivo de contar una versión del pasado que viene enseñada en los libros de historia, celebrada en los monumentos y días festivos, y aceptada por la colectividad como autobiográfica. Assmann afirma que: <<Participar en la memoria nacional es saber los elementos claves de la historia, adoptar la simbología, y celebrar las festividades. >>¹¹³

Assmann alega que las instituciones de la memoria cultural pasiva están localizadas entre el canon y el olvido¹¹⁴. Aleida Assmann retoma la famosa frase de Foucault en cuanto al archivo: “la ley

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ Assmann pp.101.

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² Assmann pp.101.

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ Assmann pp.102.

que determina lo que puede decirse” y la transforma en << el archivo es la base de lo que se puede decir en el futuro sobre el presente cuando se ha vuelto el pasado.>>¹¹⁵.

Los archivos fueron desarrollados en la antigüedad al mismo tiempo que la burocracia y la escritura, Assmann nos explica que la función principal del archivo era servir a la clase gobernante con la información necesaria para construir un almacenamiento preventivo, además de servir como herramientas para legitimación simbólica del poder, y por supuesto para disciplinar a la población.

Afirma que los archivos siempre pertenecieron a las instituciones de poder como por ejemplo la iglesia, el estado, la policía, y la ley, expresa que sin estos extensos archivos repletos de datos no habría un estado burocrático, y las elites no tendrían ningún tipo de estrategia para organizar el futuro y no podrían ejercer control sobre el pasado¹¹⁶.

Sin embargo, declara que: <<una vez que estos archivos se vuelven anticuados con el tiempo, y pierden su funcionalidad política y por ende su relevancia, se transforman en basura.>>¹¹⁷ o << entran en el nuevo contexto de archivos históricos.>>¹¹⁸. Assmann alega que: <<El archivo histórico es una recopilación de los documentos que se han salido del marco institucional y a los que se les puede reinterpretar bajo un nuevo contexto>>¹¹⁹ se les puede dar una segunda vida que prolongaría su existencia. Por eso hay que distinguir entre archivos políticos y archivos históricos. Si bien los archivos políticos <<funcionan como una herramienta fundamental para el poder>>, los archivos históricos <<conservan información que ya no tiene uso inmediato>>¹²⁰.

Además, Assmann afirma que la información que está compilada en el archivo es incierta, ya que no se ha interpretado. Assmann concluye que: <<El archivo puede ser descrito como el espacio que está localizado en la frontera entre el olvido y el recuerdo, sus materiales están preservados en un estado latente, en un espacio de almacenamiento intermediario. Por ende, la institución del archivo es parte de la memoria cultural pasiva que reúne materiales en el estado intermediario entre el “no más” y el “aún no” privados de su vieja existencia y a la espera de una nueva.>>¹²¹.

Cuando hablamos de memoria cultural, así como cuando lo hacemos refiriéndonos a la memoria individual, nos referimos a la perpetua interacción entre el olvido y el recuerdo. Assmann afirma que para poder afrontar el presente y el futuro es necesario hacer espacio para la nueva

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Assmann pp.103.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Assmann pp.103.

información y las nuevas ideas, por lo que el proceso de olvido es indispensable y forma parte de “la normalidad social”¹²².

Assmann distingue dos maneras de olvidar, una más activa y otra más pasiva. Olvidar de manera activa <<implica una intencionalidad en los actos como por ejemplo desechar o destruir.>>¹²³. Estos actos, explica Assmann, si bien por un lado son necesarios para las transformaciones sociales, por otro lado pueden ser sumamente destructivos cuando están dirigidos a una cultura externa o a una minoría perseguida. Afirma que la censura ha sido un instrumento eficaz para destruir productos culturales. Por otro lado, la forma pasiva del olvido cultural <<está relacionada con actos des-intencionales como perder, esconder, descuidar, abandonar, o dejar algo atrás.>> y agrega que: <<En este caso los objetos no son destruidos materialmente, sino que ya no se les presta atención, valor o uso.>>¹²⁴. Assmann nos explica que el escritor alemán F.G Junger ha definido esta forma de olvido reversible como “olvido preservador” (preservative forgetting). <<Si asumimos que olvidar es la normalidad en la vida personal y cultural, entonces recordar es la excepción, lo que requiere – especialmente en la esfera cultural- de precauciones que tienden a ser específicas y costosas >>¹²⁵.

En su estudio “*Los usos del olvido*”, Yerushalmi introduce el concepto de olvido colectivo y hace ver que este es tan problemático como lo es la memoria colectiva. Afirma que: <<los individuos que componen el grupo pueden olvidar acontecimientos que se produjeron durante su propia existencia; no podría olvidar un pasado que ha sido anterior a ellos.>>¹²⁶ Con esto quiere decir que los pueblos y grupos solo pueden olvidar el presente, no el pasado y agrega que: << cuando decimos que un pueblo “recuerda”, en realidad decimos primero que un pasado fue efectivamente transmitido a las generaciones contemporáneas a través de [...] “los canales y receptáculos de la memoria” y a lo que Pierre Nora llama con acierto “los lugares de memoria”; y después ese pasado transmitido se recibió como cargado de un sentido propio.>>¹²⁷. Yerushalmi reafirmando el principio de que <<un pueblo jamás puede “olvidar” lo que antes no recibió>>¹²⁸, argumentando que: << un pueblo “olvida” cuando la generación poseedora del pasado no lo transmite a la siguiente, o cuando esta rechaza lo que recibió o cesa de transmitirlo a su vez, lo que viene a ser lo mismo.>>¹²⁹. Cuando Yerushalmi se refiere al olvido colectivo, puntualiza la incapacidad de transmitir a la posteridad lo

¹²² Assmann pp.97.

¹²³ Assmann pp.97-98.

¹²⁴ Assmann pp.98.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Yerushalmi, *Los Usos de Olvido*, pp. 17.

¹²⁷ Yerushalmi pp.17-18.

¹²⁸ Yerushalmi pp.18.

¹²⁹ *Ibidem*.

que aprendieron del pasado, voluntaria o pasivamente, ciertos grupos humanos. <<la memoria colectiva definida como movimiento dual de recepción y transmisión, que se continúa alternativamente hacia el futuro. Este proceso es lo que forja la *mnemne* del grupo, lo que establece el continuo de su memoria, lo que forma la cadena de eslabones en lugar de desenrollar de una sola pieza un hilo de seda.>>¹³⁰ Basando su argumentación en la cultura judía, la Torah le sirve como ejemplo para hacer ver como en esta religión y en sus escrituras sagradas no se habla del olvido y mucho menos de su utilidad, todo lo contrario, en el texto sagrado se le exigía a la gente aprenderse el discurso recordarlo, transmitirlo. Si bien las enseñanzas incluían buena parte de historia, no era lo que interesaba a los sabios, lo fundamental en los textos era la *halakhah*, la Ley. << En consecuencia, lo único que la memoria retiene es aquella historia que pueda integrarse en el sistema de valores de la *halakhah*. El resto es ignorado, “olvidado”.>>¹³¹. Yerushalmi nos recuerda así que la Torah fue en su totalidad o en parte, realmente olvidada y luego restaurada. Con esto nos demuestra que << aquello que el pueblo “olvidó” puede, en ciertas circunstancias, ser recuperado.>>¹³². Sin embargo nos recuerda que << como sucede siempre en cualquier anamnesis colectiva, lo que vuelve a la memoria está siempre metamorfoseado.>>¹³³.

2.3 Memoria comunicativa

<<la memoria es la facultad que nos permite formar una consciencia individual (identidad) a nivel colectivo y personal. La identidad está relacionada con el tiempo. El ser humano es una “identidad diacrónica” construida por “cosas del tiempo”. Esta síntesis del tiempo y la identidad, está efectuada por la memoria.>>¹³⁴, como lo explica Jan Assmann en su ensayo “*Communicative and cultural memory*”. Explica que a nivel interno, nuestra memoria personal (único tipo de memoria reconocido hasta los años 1920) está conectada a un sistema neuro-mental. Por otro lado, a nivel social, la memoria se traduce en la comunicación e interacción social. Afirma que, al igual que nuestra consciencia en general, nuestra memoria también depende de socializaciones y comunicaciones, lo que nos permite analizar nuestra memoria en función de nuestra vida social¹³⁵. Nuestra memoria interactúa no simplemente con otros seres humanos sino que también con cosas por medio de símbolos.

Jan Assmann nos revela que las cosas (retomando sus ejemplos) – platos, ritos, imágenes, historias, paisajes y otros tipos de “lieux de mémoire” no tiene una memoria propia, pero nos traen

¹³⁰ Yerushalmi pp.19.

¹³¹ Yerushalmi pp.20.

¹³² Yerushalmi pp.21.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Jan Assmann, «Memoria comunicativa e memoria cultural» pp. 109.

¹³⁵ J.Assmann pp.109.

recuerdos; esto se debe a que estas “cosas” logran activar nuestra memoria porque nosotros mismos las hemos dotado con mensajes. J.Assmann afirma que: <<A nivel social, en cuanto a los grupos y las sociedades, el rol de los símbolos externos se vuelve mucho más importante porque los grupos que no “tienen una memoria, tienden a “crearse” una memoria por medio de monumentos, museos, librerías, archivos y otras instituciones mnemotécnicas; a esto se le llama memoria cultural.>>¹³⁶.

Para J.Assmann, las diferencias entre la memoria comunicativa y la memoria cultural consisten en que: la primera no es de ninguna forma institucional (educativa, transmisora o interpretativa) mientras que la memoria cultural sí, como lo explica Aleida Assmann; la memoria comunicativa no tiene especialistas ni se celebra en momentos determinados; se ocupa del pasado reciente, mientras que la memoria cultural se ocupa del pasado absoluto; la primera se transmite de manera coloquial, vive en la interacción cotidiana, y por eso tiene un tiempo de impacto limitado que no supera los ochenta años, mientras que la memoria cultural se transmite de manera estructurada por lo que puede expandirse en el tiempo absoluto; la memoria comunicativa está difundida, mientras que la memoria cultural es jerárquica¹³⁷. Assmann alega que <<A pesar de todo, existen marcos, “géneros comunicativos”, comunicación tradicional y tematización y sobre todo, los lazos afectivos que vinculan a las familias, a los grupos y a las generaciones.>>¹³⁸. Jan Assmann afirma que en la memoria cultural el pasado está representado por símbolos por lo que se podría decir que la memoria cultural está basada en puntos fijos del pasado¹³⁹. Por otro lado, indica que en la memoria cultural no hay una distinción clara entre mito e historia. Señala que no es el pasado investigado y reconstruido por los arqueólogos y los historiadores que cuenta, sino el pasado que se recuerda: <<La memoria cultural logra volver atrás tan lejos cuanto el pasado se reclama como “nuestro”.

Esta es la razón por la que nos referimos a la consciencia histórica como “memoria” y no como conocimiento del pasado.>>¹⁴⁰. Assmann declara que: <<Donde el conocimiento tiene una perspectiva universal, y una tendencia hacia la generalización y la estandarización, la memoria, y hasta la memoria cultural, es local, egocéntrica y específica a un grupo y sus valores.>>. Sin embargo, hemos visto que en el caso de la memoria garífuna, su colectivo apela a la universalidad. Sus luchas individuales son luchas universales como por ejemplo La Revolución Francesa, la explotación e invasión capitalista, la lucha a favor de los derechos civiles. La memoria puede en este caso, tener un carácter universal trascendiendo el egocentrismo uniéndose a la voz de “todos”.

¹³⁶ J.Assmann pp.111.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ J.Assmann pp.113.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

J.Assmann indica que la diferencia entre memoria comunicativa y memoria cultural también expresa sus diferencias en el ámbito de la estructura participativa a nivel social. Afirma que la memoria cultural siempre ha tenido sus especialistas (shamanes, los rabinos, los artistas, el clero, los griots, mullahs) sea en las sociedades orales como en las alfabetizadas¹⁴¹. Mientras que la cultura comunicativa no posee ningún tipo de especialista. Para Jan Assmann otra manera en la que la participación en la memoria cultural podría estar estructurada es todo lo que corresponde al conocimiento restringido, el secretismo y el esoterismo: <<Cada sociedad tradicional tiene áreas de conocimiento restringido que no se limitan a las capacidades de la memoria, sino que es más bien una cuestión de acceso e iniciación.>>¹⁴² Presenta ejemplos en el Judaísmo donde la práctica requiere que cada hombre sepa la Torah de memoria.

También da ejemplo de secretismo y esoterismo ilustrándose con la kábala donde sólo algunos adeptos seleccionados y, que hayan llegado a la edad de cuarenta años, son admitidos. Afirma que: <<La participación en la memoria cultural tiene una tendencia inherente hacia el elitismo, nunca logra a ser estrictamente igualitaria.>>¹⁴³. En cuanto a los medios de comunicación de la memoria cultural, indica que: <<hay una tendencia a una diglosia intra-cultural que corresponde a la distinción entre una “gran tradición” y varias “pequeñas tradiciones” como lo propone Robert Redfield.>>¹⁴⁴.

Ejemplos significativos expuestos por Assmann son el Latín y el Italiano, este último fue considerado una lengua vernácula antes de volverse el idioma oficial; así mismo fue con el hebreo antes de que se estandarizara el iwrit (se hablaba yiddish y ladino entre otras lenguas) y esta distinción entre “gran tradición” y tradiciones menores se encuentra también en el chino clásico y el moderno o en el qur’anic y el árabe. Assmann afirma que paralelamente a la multiplicación de los medios de comunicación culturales como el cine, la televisión y la radiodifusión las sociedades modernas han diversificado la estructura lingüística binaria introduciendo más variedades¹⁴⁵.

Por otro lado Assmann afirma que: <<Los individuos poseen diferente identidades dependiendo de los varios grupos, comunidades, creencias, sistemas políticos, etc. a los que pertenecen [...].>>¹⁴⁶. Assmann señala que aunque la memoria sea un sistema abierto, no lo está totalmente, ya que está siempre enmarcada por especificidades identitarias y temporales a nivel individual, generacional, político y cultural; explica que <<cuando no hay rastro de esta relación, no

¹⁴¹ J.Assmann pp.114.

¹⁴² J.Assmann pp.116.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ J.Assmann pp.116-117.

¹⁴⁶ J.Assmann pp.113.

estamos hablando de memoria sino que de conocimiento.>>¹⁴⁷. Assmann retoma el concepto de “communautés affectives” de Halbwachs para describir que: <<Los grupos están formados y forjados por las dinámicas de asociación y disociación, estas vienen siempre acompañadas por grados afectivos.>>¹⁴⁸ estos lazos afectivos les dan a las memorias una intensidad especial. Assmann indica que los individuos tienen que recordar para poder pertenecer, recordar es un modo de pertenencia, y hasta una obligación social que conlleva a la necesidad de olvidar las memorias conectadas con “la identidad original” para poder asimilarse a otro grupo¹⁴⁹.

Aleida Assmann nos explica que en las culturas orales la memoria cultural se transmite y se encarna en los ritos y en las prácticas por lo que las reliquias materiales no se acumulan y por ende no persisten a lo largo del tiempo. Indica que las culturas que no utilizan la escritura no tienen ni cánones ni archivos, sino que la memoria cultural se reúne en los actos festivos y las prácticas repetitivas¹⁵⁰. Revela que: <<Con el objetivo de hacerle justicia a las culturas basadas en una forma de transmisión oral, la UNESCO creó una nueva categoría refiriéndose al capital cultural como “patrimonio cultural inmaterial”.>>.

La autora pone de relieve los trabajos de Diana Taylor sobre el poder de los archivos occidentales sobre las representaciones de los indígenas en las Américas. Taylor explica que: <<Los repertorios orales y las representaciones no pueden ser fijadas y almacenadas de manera externa, se multiplican de manera continua por lo que se mantienen en un estado de repetición perpetuo.>>¹⁵¹ y revela <<En las culturas orales, la memoria cultural que se mantiene almacenada en las prácticas y las representaciones se limita a las capacidades humanas y no se puede expandir indeterminadamente>>¹⁵².

Jan Assmann recoge el estudio de Jan Vansina, antropólogo que dedicó su trabajo a las sociedades orales africanas, y quien hizo un aporte muy interesante en cuanto a la manera en la que estas sociedades representaban el pasado¹⁵³. Vansina distingue dos tipos de pasado, el pasado reciente y el pasado remoto. Observa que el pasado reciente, al que se le atribuyen los asuntos discutidos cotidianamente, tiene una vida breve que no dura más de tres generaciones¹⁵⁴; por el otro lado, el pasado remoto si no carece totalmente de información, se mantiene escaso de esta. A pesar de ello, el pasado remoto se mantiene con <<una difusión de información que trata con la tradición,

¹⁴⁷ J.Assmann pp.114.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ Assmann, *Canon and Archive* pp.105.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Jan Assmann «Memória comunicativa e memória cultural» pp.112.

¹⁵⁴ Jan Assmann pp.112.

el origen del mundo y de la tribu>>¹⁵⁵. Sin embargo, explica que esta información <<no se comparte en la comunicación diaria sino que se formaliza e institucionaliza>> agrega que <<existe en formas de narración, música, danzas, rituales, símbolos, máscaras>>¹⁵⁶ por lo que los artistas especialistas que crean estos objetos tienen el deber de someterse a iniciaciones, exámenes e instrucciones. En pocas palabras, Vansina dedujo que las sociedades orales operan solo en dos niveles: el tiempo de los orígenes y el pasado reciente. Assmann traduce la memoria comunicativa a lo que Vansina se refiere como pasado reciente y a lo que Halbwachs se refiere con memoria colectiva¹⁵⁷.

Parte III : Lieux de mémoire o lugares de la memoria

3.1 Pierre Nora: Lieux de mémoire

Los *lieux de mémoire* es un concepto ideado por el historiador francés Pierre Nora, definido de manera simple por el mismo como << cualquier entidad significativa, ya sea de naturaleza material o no material, que por medio de la voluntad humana o el trabajo del tiempo se ha convertido en un elemento simbólico del patrimonio conmemorativo de cualquier comunidad >> Sin embargo, cuando estudiamos sus definiciones más completas, Nora tiende a proponernos explicaciones mucho más vastas y poéticas. Explica que pueden ser simples o ambiguos, naturales o artificiales, a la vez pueden ser una experiencia concreta o por otro lado la más abstracta. De hecho, expone que son *lieux de mémoire* en tres sentidos de la palabra; material, simbólico y funcional. Dice que incluso un sitio aparentemente puramente material, como un archivo, se convierte en un lugar de memoria sólo si la imaginación le confiere un aura simbólica. Un sitio puramente funcional, como un manual de aula, un testamento o una reunión de veteranos, pertenece a la categoría solo en la medida en que también es objeto de un ritual. Y la observancia de un minuto de silencio conmemorativo, un ejemplo extremo de una acción estrictamente simbólica, sirve como una apelación concentrada a la memoria al romper literalmente una continuidad temporal.

Además, explica que los tres aspectos siempre coexisten. Nora usa como ejemplo, la noción de generación histórica: argumenta que es material por su contenido demográfico y supuestamente funcional -ya que los recuerdos son cristalinos y se transmiten de una generación a la siguiente- pero también es simbólica, ya que se caracteriza, al referirse a acontecimientos o experiencias

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ *Ibidem.*

¹⁵⁷ *Ibidem.*

compartidas por una pequeña minoría, por un grupo más grande que puede no haber participado en ellos¹⁵⁸.

Los *lieux de memoire* de los que hablamos son, pues, mixtos, híbridos, mutantes, ligados íntimamente con la vida y la muerte, con el tiempo y la eternidad; envueltos en una franja de Mobius de lo colectivo y lo individual, lo sagrado y lo profano, lo inmutable y lo móvil. Porque si aceptamos que el propósito más fundamental del *lieux de memoire* es detener el tiempo, bloquear el trabajo del olvido, establecer un estado de cosas, inmortalizar la muerte, materializar lo inmaterial -como si el oro fuera el único recuerdo del dinero-, todo ello para captar un máximo de significado en el menor número de signos, también es evidente que los *lieux de memoire* sólo existen por su capacidad de metamorfosis, un reciclaje interminable de su significado y una proliferación impredecible de sus ramificaciones¹⁵⁹.

Para Cícero y Quintiliano la *loci memoriae* era una herramienta mental práctica, libre de cualquier tipo de ideología. La *loci memoriae* no estaba determinada por valores sociales, ni por puntos de vista históricos o por expectativas. Los *lieux de memoire* también son instrumentos mnemotécnicos pero extremadamente ideológicos y llenos de nacionalismo.

Efectivamente, la mayor parte de los *lieux de memoire* fueron creados, inventados o reconstruidos para servir al estado-nación¹⁶⁰. Efectivamente, Nora sostiene que lo que ha pasado a lo largo de la historia es que se ha perdido la efectividad simbólica, pasamos de una "memoria real" de la época feudal a una "memoria estatal" de la monarquía absolutista a una "memoria nacional" del período inmediatamente posterior a la Revolución, y de ahí a una "memoria ciudadana" de las escuelas republicanas y finalmente a la "memoria patrimonial" de nuestra época. O bien se pueden agrupar los temas temáticamente para revelar cómo este tipo de historia simbólica, que señala los vínculos entre la base material de la existencia social y las producciones más elaboradas de la cultura y el pensamiento, permite que los especialistas en campos tan diversos como la historia del arte, la historia literaria, la historia política, la historia del derecho, la demografía histórica y la historia económica trabajen juntos.

En cada caso el objetivo es el mismo: devolver la extrañeza original del tema, mostrar cómo cada elemento refleja el conjunto y está implicado en la totalidad de la identidad nacional¹⁶¹. Su objetivo principal era reinterpretar la historia de Francia en términos simbólicos, definiendo a Francia

¹⁵⁸ Pierre Nora, «Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire», 1989, pp. 1-19.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Pim Den Boer, *Loci memoriae—Lieux de mémoire*, 2008, Birgit Neumann, *Erinnerung - Identität - Narration: Gattungstypologie Und Funktionen Kanadischer «Fictions of Memory»*, 2005.^a ed., vol. 3, Media and Cultural Memory / Medien Und Kulturelle Erinnerung (Berlin, Boston: DE GRUYTER, 2005) pp.19-22,

como una realidad íntegramente simbólica, y rechazar así cualquier definición que la reduzca a fenómenos de otro orden. Nora sostiene que la adopción de ese punto de vista abre el camino a un nuevo tipo de historia: una historia menos interesada en las causas que en los efectos; menos interesada en las acciones recordadas o incluso conmemoradas que en las huellas dejadas por esas acciones y en la interacción de esas conmemoraciones; menos interesada en los acontecimientos propiamente dichos que en la construcción de los acontecimientos a lo largo del tiempo, en la desaparición y el resurgimiento de sus significados; menos interesada en "lo que realmente ocurrió" que en su perpetua reutilización y mal uso, su influencia en los sucesivos presentes; menos interesada en las tradiciones que en la forma en que estas se constituyen y transmiten. En el espectáculo, una historia que no es ni una resurrección ni una reconstitución, ni una reconstrucción, ni siquiera una representación, sino, en el sentido más fuerte: posible, una "rememoración"; una historia que se interesa por la memoria no como recuerdo sino como estructura global del pasado dentro del presente: historia de segundo grado¹⁶².

Los *lieux de memoire*, según Nora se originan, en el sentido de que no existe una memoria espontánea, hay que crear deliberadamente archivos, mantener aniversarios, organizar celebraciones, pronunciar elogios, etc. porque esas actividades ya no se producen de forma natural. El autor argumenta que la defensa, por parte de ciertas minorías, de una memoria privilegiada que se ha retirado a enclaves celosamente protegidos, es prueba de la verdad o de la verdadera existencia de los *lieux de memoire*: que sin una vigilancia conmemorativa, la historia pronto los barrería. Nora sostiene que los individuos reforzamos nuestras identidades sobre tales bastiones, pero si lo que ellos defendían no estuviera amenazado, no habría necesidad de construirlos. Por el contrario, si los recuerdos que encerraban fueran liberados, serían inútiles; si la historia no envolviera la memoria, deformándola y transformándola, penetrándola y petrificándola, no habría *lieux de memoire*.

En efecto, es este mismo empujón y tracción el que produce *lieux de memoire*, momentos de la historia arrancados del movimiento de la historia, y luego devueltos. Estos *lieux de memoire* son fundamentalmente restos, la encarnación definitiva de una conciencia memorial que apenas ha sobrevivido en una época histórica que clama por la memoria porque la ha abandonado. Aparecen en virtud de la destitución de nuestro mundo, produciendo, manifestando, estableciendo, construyendo, decretando y manteniendo, por artificio y por voluntad, una sociedad profundamente absorta en su propia transformación y renovación, que valora inherentemente lo nuevo sobre lo antiguo, lo joven sobre lo viejo, el futuro sobre el pasado.

¹⁶² Nora, «Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire» pp.1-19.

Museos, archivos, cementerios, festivales, aniversarios, tratados, deposiciones, monumentos, santuarios, órdenes fraternales, son los mojones de otra época, ilusiones de eternidad. Es la dimensión nostálgica de estas instituciones de devoción lo que las hace parecer asediadas y frías: marcan los ritos de una sociedad sin ritos; particularidades integrales en una sociedad que nivela la particularidad; signos de distinción y de pertenencia a un grupo en una sociedad que tiende a reconocer a los individuos sólo como idénticos e iguales. Nora explica que los lieux de memoire se produce al mismo tiempo que desaparece un inmenso e íntimo fondo de memoria, que solo sobrevive como un objeto reconstituido bajo la mirada de la historia crítica. Este período ve, por un lado, la profundización decisiva del estudio histórico y, por otro lado, un patrimonio consolidado. El principio crítico sigue una dinámica interna: nuestros marcos intelectuales, políticos e históricos se agotan, pero siguen siendo lo suficientemente poderosos como para no dejarnos indiferentes; la vitalidad que conservan solo nos impresiona en sus símbolos más espectaculares¹⁶³.

CAPITULO III: ANALISIS DE LA OBRA

Parte I: La diáspora garífuna como lieu de memoire

1.1 La diáspora garífuna: historiografía.

La información sobre el periodo colonial en la isla de San Vicente y la relación que tuvieron los europeos con los habitantes de la isla se recaban de la correspondencia oficial entre los funcionarios de la corona y sus subordinados y de los diarios de viaje de los exploradores, por lo que hoy en día todo lo que se presume de ese fragmento de la historia, lo podemos reconstruir mayoritariamente desde un punto de vista eurocéntrico. Esto se debe a que la cultura europea ya había desarrollado un método de archivo, por otro lado, los caribes preservaban un modo de transmisión encarnado en el individuo, desgraciadamente este último es menos propenso a pasar a la posteridad intacto. Después del tratado de París de 1763, con el que se concluyó La Guerra de los Siete Años, la isla de San Vicente cambió de tutela pasando de los franceses a los ingleses. Este cambio de gerencia dio inicio a un período de confrontaciones y negociaciones entre los ingleses, quienes desde su punto de vista tenían la potestad de desterrar a los caribes negros y rojos de sus tierras, y estos últimos quienes se negaban a abandonarlas¹⁶⁴.

Es relevante mencionar que los caribes negros eligieron como delegado o mejor dicho, negociador, al cura francés Abbé Valladares a partir de 1763, ya que fueron los mismos curas

¹⁶³ Nora pp.1-19.

¹⁶⁴ González, *Sojourners of the Caribbean*, pp.16.

franceses quienes ayudaron a construir una relación de afinidad entre los caribes negros y los militares franceses para que posteriormente en el 1778 decidieran unir fuerzas para recuperar la isla.

A partir de 1778 hasta 1783 cuando con la ayuda de los caribes negros, los franceses trataron de tomar la isla mientras que los ingleses estaban distraídos en la guerra de independencia de los Estados Unidos. En 1795 las discrepancias llegaron a su clímax después de que los garífunas se rebelaron contra los ingleses en lo que se conoce como Guerra Caribe. Fue el año en el que los caribes negros y los franceses tuvieron la última oportunidad de luchar juntos contra el dominio inglés, durante los primeros días de esta batalla que muere el héroe legendario Chatoyer¹⁶⁵.

A mediados del 1796, 5.080 caribes negros capturados tuvieron que aceptar su derrota ante los ingleses. Esta guerra marcó un cambio irreversible para los garífunas. Los ingleses decidieron tomar una decisión totalmente drástica deteniendo 4 195 caribes negros, metiéndolos en un barco en el que viajaron en condiciones tan inhumanas, que después de algunas paradas en Baliceaux, Bequia, Granada y Jamaica¹⁶⁶, el 11 de abril de 1797 solamente 2026 garífunas sobrevivieron a las enfermedades y pudieron desembarcar en la isla de Roatán en Honduras¹⁶⁷.

Las relaciones entre los caribes negros y los españoles eran muy inestables. Al llegar a Roatán las condiciones de los garífunas eran muy precarias, aún si los ingleses habían tenido la cortesía de dejar algunas provisiones, está claro que no eran mínimamente suficientes para su sobrevivencia. A las pocas semanas, los caribes negros fueron visitados por los españoles y llevados a tierra firme al puerto de Trujillo. Al inicio fueron bien recibidos de manera casi amistosa por sus cualidades como guerreros competentes – por lo que fueron reclutados a las milicias españolas para la defensa contra los ingleses, dotados de capacidades en la agricultura, el comercio y la navegación, pero sobre todo, los españoles apreciaban su desprecio innato hacia los ingleses; el enemigo de mi enemigo es mi amigo¹⁶⁸.

A partir de 1830, la expansión territorial de los garífunas en Centro América ya tenía un perfil definido. Se trata de procesos migratorios de asentamiento y cambios de lugar. La información sobre como se dio este proceso es muy escasa. Para ese entonces los caribes negros en Honduras ya habían obtenido privilegios y reconocimientos legales. En 1820, después de que los garífunas defendieran Trujillo del ataque de una flotilla que pertenecía a la República de la Gran Colombia - aparentemente sin el consentimiento de Bolívar – las autoridades coloniales los recompensaron con

¹⁶⁵ Carlos Agudelo, "Los garífuna, las múltiples identidades de un pueblo afrodescendiente de América Central", 2013, pp.198.

¹⁶⁶ González, *Sojourners of the Caribbean*, pp.39.

¹⁶⁷ Agudelo, «Movilidades y resistencias de los caribes negros. Pasado y presente de los garífuna» pp.199.

¹⁶⁸ Carlos Agudelo, «Los garífuna, las múltiples identidades de un pueblo afrodescendiente de América Central», pp.75.

ciertos privilegios que fueron mantenidos hasta después de la independencia de Honduras: <<En la primera Constitución hondureña de 1825 se reconocían los plenos derechos de los “morenos libres moradores de los puertos”>>¹⁶⁹ . Lo que si está claro, es que una de las causas principales de la dispersión de los garífunas hacia los demás puntos de Centro América, fue el conflicto que precedió la formación de la República Federal de Centro América (1824), como lo explica Coelho: <<La Federación de los Estados Centroamericanos se consolidó. Los negros caribes que habían tomado parte en esta guerra fueron cruelmente perseguidos>>¹⁷⁰.

Durante el siglo XIX el enclave bananero en el territorio centroamericano presentó una oportunidad laboral para las comunidades afrodescendientes. A inicios del siglo XX cuando el trabajo en las plantaciones de banano se volvió una destinación laboral popular para los afrodescendientes, se van a presenciar recurrentes enfrentamientos entre los garífunas y los demás afrodescendientes, principalmente los negros ingleses. No obstante, los garífunas encontraron espacios de integración gracias a su participación como guerreros a lo largo de la historia.

Sería erróneo generalizar la integración de las comunidades garífunas en las diferentes naciones centroamericanas. No cabe duda de que en la mayor parte de los países fue lenta y ardua con la excepción del caso beliceño, donde la integración en el imaginario nacional fue más rápida, en este país, había una mayor población de afrodescendientes lo que facilitó el ascenso social y político para los garífunas.

Fue a causa de la famosa Masacre del 1937 que se llevó a cabo la última emigración masiva de garífunas y fue efectivamente en Belice donde se fundó la aldea de Hopkins. Coelho explica que: <<Una compañía de soldados fue enviada a San Juan, todos los hombres fueron llevados a la playa donde se les ordenó excavar sus propias tumbas, luego fueron fusilados. (información transmitida a las autoridades por un creole o negro ingles que se hacía pasar por caribe)>>¹⁷¹ y agrega: <<Los que se encontraban pescando lejos de la costa escaparon a la matanza y lograron llegar a suelo británico, iniciando la última emigración en gran escala que llevó a la formación de un nuevo asentamiento: la aldea de Hopkins>>¹⁷². El hecho de que el último asentamiento en Centroamérica se dio en Belice, es probablemente porque como se explicó, anteriormente, fue en Belice en donde se produjo la mejor integración para las comunidades garífunas.

La diáspora garífuna hacia los Estados Unidos se dio por diferentes incentivos, el más relevante, es que a mediados del siglo XX hubo una crisis de trabajo en las plantaciones bananeras, bajo la coyuntura de la segunda guerra mundial, el gobierno estadounidense integró numerosa mano de

¹⁶⁹ Ruy Galvão de Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras* (Editorial Guaymuras, 1995) pp.46.

¹⁷⁰ Coelho pp.46.

¹⁷¹ Coelho pp.49.

¹⁷² *Ibidem*.

obra en la flota mercante, trabajos portuarios y otros servicios en los que los garífunas encontrar nuevas oportunidades laborales.

1.2 Las diásporas como lieu de mémoire para la comunidad transnacional garífuna.

Si consideramos la definición de Nora de los lugares de memoria que supone que << cualquier entidad significativa, ya sea de naturaleza material o no material, que por medio de la voluntad humana o el trabajo del tiempo se ha convertido en un elemento simbólico del patrimonio conmemorativo de cualquier comunidad >>, podríamos argumentar que las diásporas representa un *lieu de memoire* de naturaleza inmaterial que se ha convertido en un elemento simbólico y conmemorativo para la comunidad transnacional garífuna.

Es conmemorativo porque cada población garífuna de los diferentes países centroamericanos tiene un día en el que se celebra el asentamiento de la comunidad en el propio país. Se celebra una llegada que no hubiera sido posible sin una expulsión, sin la diáspora.

En Belice El 19 de noviembre de cada año, los garífunas celebran el Día del Asentamiento Garífuna, en Guatemala el 26 de noviembre se celebra el día Nacional del Pueblo Garífuna, aun más relevante, en Honduras el 12 de abril de cada año se estableció como el “Día de la Etnia Negra Hondureña”, fecha que representa la llegada de los primeros garífunas a Centroamérica, a la isla de Roatán. Por otro lado, la diáspora es una entidad significativa, la cultura garífuna, en particular la religión tiene estrechas relaciones con sus ancestros, con sus héroes, sus espíritus se comunican con ellos; así mismo, la tierra tiene su propia energía.

La diáspora es significativa porque San Vicente, los países centroamericanos, por medio de la diáspora se vuelven lugares ancestrales llenos de significado. Nora argumenta que son lugares de memoria en tres sentidos de la palabra; material, simbólico y funcional. La diáspora garífuna es material porque se refiere a espacios puramente materiales, San Vicente, Los Estados Unidos y los países centroamericanos. De igual manera puede ser considerada material por su contenido demográfico. De igual manera podemos argumentar que tiene un aura simbólica, ya que la diáspora se caracteriza al referirse a acontecimientos y experiencias compartidas por una pequeña minoría, primero por los garífunas que llegaron de la isla de San Vicente a Honduras, luego por las comunidades en cada asentamiento centroamericano, y finalmente por los garífunas que migraron hacia los Estados Unidos, la diáspora simboliza un momento histórico para los garífunas, pero también para los grupos más grandes que no participaron en estos acontecimientos.

Así mismo podemos decir que la diáspora tiene un ámbito funcional. Primero, porque los recuerdos de la diáspora se transmiten de generación en generación con el propósito de mantener viva la memoria y la cultura garífuna. Por un lado, podríamos argumentar que las condiciones de

diáspora dieron espacio a la interacción entre los garífunas que migraron a Norte América donde fueron introducidos a las experiencias del movimiento negro de derechos civiles bajo la influencia de Martin Luther King Jr. Los garífunas que regresaron a sus poblados años después, influenciados por sus experiencias como militantes políticos, fundaron las asociaciones de reivindicación social como la Organización Fraternal Negra de Honduras (OFRANEH), la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO). Nace en Belice la Organización Negra Centroamericana (ONECA), la Organización Negra Guatemalteca (ONEGUA), y la Asociación Afro-garífuna Nicaragüense (AGANIC)¹⁷³.

1.3 La diáspora en Loubávagu: memoria.

Gracias al título de la obra nos podemos hacer una idea clara de la temática: Loubávagu significa ***el otro lado lejano*** en garífuna, si partimos de este punto, podemos ver que no cabe duda de lo que realmente habla esta obra, es del constante movimiento de los garífunas. De ese *otro lado lejano*, del viaje, no trata una diáspora de las diásporas. Por un lado esta obra nos narra la diáspora de los garífunas durante la era colonial; el cambio entre la vida de los garífunas en la isla de San Vicente, el pasado de guerreros, una memoria llena de batallas épicas y, por otro lado, nos expone la historia moderna del garífuna, nos emerge en la diáspora que se dio a mediados del siglo XX hacia los Estados Unidos.

Es importante entender que estas dos diásporas son muy diferentes y a la vez muy similares, esta paradoja es algo que la obra deja claramente entrever. Si bien la diáspora de San Vicente hacia Centro América fue una diáspora forzada, la consecuencia de una batalla perdida, y por ende de una lucha, durante la diáspora que se dio en la modernidad los garífunas se fueron por razones de sobrevivencia; en otras palabras, en la primera diáspora los garífunas se vieron desterrados por los ingleses después de la Guerra Caribe, en la segunda diáspora, los garífunas se fueron porque vieron una oportunidad de tener una vida más digna.

Durante la época colonial ellos estaban en una posición favorable, ya que eran propietarios, productores y mercantes. Sin embargo, fueron deportados a una tierra desconocida donde tuvieron que empezar de cero, tabula rasa. Después de siglos combatiendo por sus tierras en la costa atlántica de Honduras y escapando de los conflictos políticos del país, emigraron hacia el norte en busca de mejores oportunidades.

Podríamos decir que la razón principal de la primera diáspora garífuna durante la era colonial, fue el cambio de gerencia de la isla de San Vicente << Rey francés: cededme San Clemente y os daré

¹⁷³ Agudelo, «Movilidades y resistencias de los caribes negros. Pasado y presente de los garífuna» pp.208-214.

San Vicente >>¹⁷⁴. Se presume que aunque los caribes y los franceses no tenían una relación totalmente igualitaria y justa, era seguramente más estrecha que la que la que pudieron establecer con los ingleses. Este punto, este conflicto entre los garífunas, los ingleses, los franceses es lo que se representa en el primer cuadro de la obra. Se transcurre en la Isla de San Vicente y simboliza las relaciones internacionales y diplomáticas que tuvieron los garífunas con los colonos europeos. En la obra son los franceses que después del Tratado de París avisan a los garífunas que ha habido un cambio de gerencia:

Colono francés: Negros... negritos... amigos... morenitos... oigan la amarga noticia... nuestro rey a regalado toda nuestra isla a los ingleses... a nosotros no nos han dejado ni un trocito... han celebrado una gran fiesta y sus serenísimos cabrones han hecho la digestión sobre nosotros.. no han pedido ni siquiera nuestra opinión... malditos, uno aquí en estos infiernos trabajando y viviendo como negro... eh... eh... perdón quise decir como indio... y ellos allá con sus perfumes, sus espejos, y sus sedas repartiéndose lo que ni siquiera conocen, ¡malditos!¹⁷⁵

Vemos gracias a este pasaje, que lo que se quiere recordar, es que si bien había una relación amigable entre los garífunas y los franceses, era una relación de conveniencia. Vemos también que los franceses ya tienen una visión revolucionaria, no le son fieles a su corona como lo son los ingleses. En la obra vemos también el inicio de la Guerra Caribe, vemos que son los garífunas los que deciden que hay que pelear por sus tierras. Son ellos los que no se van a dejar dominar por los ingleses:

Satuyé: Pues habrá que pelear, no le parece, Monsieur.
Colono francés: Si...si... eso es... peleen morenitos... cuenten nuestro apoyo. ¡vive la France! (sale corriendo; los ingleses arriban en caballos portando un inmenso título y banderas)¹⁷⁶

Es importante ver como los personajes que resaltan de este periodo y que viven en la memoria garífuna son los héroes Satuyé (Chatoyer) y su hermano Duval (Du Vallé); efectivamente Chatoyer, Barauda (esposa de Chatoyer) y Du Vallé son los únicos personajes en esta obra que tienen nombre

¹⁷⁴ Loubávagu, Primera Parte, I Cuadro, pp.19

¹⁷⁵ Loubávagu, Primera Parte, I Cuadro, pp.20

¹⁷⁶ Loubávagu, Primera Parte, I Cuadro, pp.21

propios. Estos tres representan los momentos claves de la memoria del conflicto entre los ingleses y los garífunas que detonó la Guerra Caribe y con ella, la pérdida de San Vicente. En primera estancia, vemos como Barauda en un reproche hacia Satuyé narra las atrocidades cometidas por los ingleses:

Barauda: Satuyé, mirá que desgracia, han destruido nuestros yucales, y nuestros pueblos y tu sin hacer nada, si esto sigue así, mejor dame tu pantalón y toma mi falda, con las demás mujeres nos iremos a la lucha.¹⁷⁷

Vemos que las tensiones entre los ingleses y los garífunas fueron aumentando, desde su llegada los ingleses trataron de boicotear a los garífunas que se negaban a trabajar las tierras para ellos. Además, gracias a este pasaje también podemos ver como la mujer garífuna viene conservada en la memoria como una mujer fuerte, de carácter imponente. La segunda fase del conflicto se representa en la obra con la muerte de Satuyé. Este episodio viene presentado por medio de una batalla cuerpo a cuerpo entre un inglés y Satuyé quien para evitarse la muerte de su comunidad, decide proponer un duelo:

Satuyé: Yo, hombre fuerte y valiente, te invito a una pelea, cuerpo a cuerpo, hombre a hombre.

(Se enfrentan, Satuyé termina por arrebatarle el fusil, el oficial inglesa saca la espada, Satuyé su puñal)

Satuyé: Ja...ja...ja..., a mi no me entra eso... soy forrado, ja..ja.. (la espada del oficial atraviesa el cuerpo de Satuyé quien se desploma lentamente)

Un francés: (Vestido a la usanza de la época de la revolución francesa). Satuyé ha muerto.. esta guerra ha terminado... pobres negritos... Francia se retira.¹⁷⁸

La Guerra Caribe inicia con la muerte de Satuyé y con la promesa de Duval de seguir luchando. Después de representar la guerra con bailes y simulando la batalla, Duval es capturado por los ingleses y se forma la larga fila de hombres y mujeres que serán deportados:

Duval: Volvamos a la situación anterior.

¹⁷⁷ Loubávagu, Primera Parte, I Cuadro, pp.23

¹⁷⁸ Loubávagu, Primera Parte, I Cuadro, pp.24

Oficial ingles: De ninguna manera, esta vez no habrá clemencia, con ustedes es imposible vivir en paz, serán deportados a nuestras Islas de la Bahía, lejos, muy lejos, allá en Honduras.¹⁷⁹

Vemos como la primera diáspora de San Vicente hacia Honduras está representada como la consecuencia de una derrota que no se produjo sin una lucha ardua por parte de toda la comunidad garífuna. Los garífunas trataron de negociar con los ingleses, pero no hubo posibilidad. Al final, estos tomaron la decisión de deportarlos. Vemos como la alianza entre los garífunas y los franceses viene representada como débil, los franceses no hicieron parte de la Guerra Caribe porque abandonaron el frente apenas murió Shatuyé. Podríamos decir que es un modo para aliviar la derrota, los garífunas perdieron porque fueron traicionados por los franceses.

Esta obra también refleja lo que se considera como la segunda diáspora garífuna. Vemos que en la obra se plantea el problema de las escasas oportunidades de trabajo para los garífunas, notamos que en la obra vienen representadas las dos opciones laborales a las que los garífunas hacían frente, los dos caminos que se mostraban viables en el siglo XX para los garífunas. Esto viene simbolizado por dos personajes que están jugando dominó, uno, decide que se irá a trabajar a las plantaciones de banano donde tratará de encontrar mejores oportunidades. El otro, por otro lado, decide que lo mejor es irse a los Estados Unidos:

Jugador de dominó 1: Lo mismo digo yo... lo mejor es irse, aquí cuando hay mal tiempo ni pescado se consigue... mejor me voy para los Estados a cambiar vida.

Jugador de dominó 2: Pues yo agarro para los campos de bananeros porque dicen que en la compañía hay trabajo.¹⁸⁰

Los fenómenos de la diáspora vienen muy bien representados en la obra. Los garífunas que se van, no pueden regresar constantemente, es exactamente eso lo que los pone en condición de diáspora. Sin embargo, se vuelven una fuente económica esencial para las comunidades centroamericanas. En el cuarto y último cuadro de la obra, se nos presenta un garífuna que vive en Nueva York y que no regresa a casa desde hace 15 años:

El garífuna: Yo llego en diciembre

Catalina: ¡Hum! ¿Sera cierto mi amor? Acordate que son 15 años que

¹⁷⁹ Loubávagu, Primera Parte, I Cuadro, pp.25

¹⁸⁰ Loubávagu, Segunda Parte, III Cuadro, pp.38

no nos miramos.

El garífuna: *Por supuesto..., joye!, mañana salen dos muchachos de aquí de*

New York para Honduras y yo voy a enviar con ellos dos mil dólares para la construcción de la carretera.

Catalina: *¿Y solo para la carretera? ¿A mi no me vas a mandar nada?*

El garífuna: *Por supuesto, van mil dólares para ti, mil para la carretera.¹⁸¹*

Es importante ver aquí lo importante que es para el garífuna invertir en su comunidad y sobre todo en la construcción de la carretera. Del diario de trabajo del director Rafael Murillo Selva retomamos este pasaje: <<La carretera implica la incomunicación, la marginalización, el deseo de integración, la contradicción entre lo que está y lo que viene, entre “el progreso” y la “tradición”; es decir, la carretera es un elemento importantísimo para comenzar a mostrar otra serie de contradicciones que se van a presentar.>> ¹⁸². Efectivamente, vemos que el otro fenómeno social producido por la diáspora es el choque cultural entre los garífunas que viven en sus comunidades y que nunca han salido de ellas, y aquellos que después de años regresan de los Estados Unidos, lo vemos reflejado perfectamente en este pasaje:

El newyorkino: *Oh, ese trabajo es para burros man...mi familia nunca más trabajar así... Yo traer mucha plata... yo mandar construir nueva house (corre hacia el fondo donde en uno de los telones laterales se encuentra un bohío, al voltearlo aparece una casa moderna, de bloques y cemento, todos corren a ver la maravilla. La familia frente a la casa se pone a ver televisión y el newyorkino empieza a tomar fotos de algunas gentes del pueblo. Acelera el ritmo de la música y comienza a bailar, invita a que lo acompañen, enseña los nuevos pasos que están de moda en el norte; llega la primera mujer que no puede aprender; la segunda, tampoco; las dos imitan los nuevos pasos al ritmo de Punta.)¹⁸³*

El personaje del newyorkino en la obra representa también el estilo de vida de los estadounidenses, el consumismo, el capitalismo, la relación entre las personas, lo que son, lo que sienten y los bienes de

¹⁸¹ Loubávagu, Segunda Parte, IV Cuadro, pp.58

¹⁸² Murillo Selva Rendón y Umaña, *Escenarios de una pasión* pp.109.

¹⁸³ Loubávagu, Segunda Parte, IV Cuadro, pp.61

lujo. Totalmente desubicado, trata de vender la cultura estadounidense basada en las marcas a las personas de su poblado en Honduras:

<i>El newyorkino:</i>	<i>Ray Ban.</i>
<i>El comerciante:</i>	<i>Oh, Ray Ban.</i>
<i>El newyorkino:</i>	<i>Florsheim.</i>
<i>El comerciante:</i>	<i>Oh, Florsheim.</i>
<i>El newyorkino:</i>	<i>Miami Vice.</i>
<i>El comerciante:</i>	<i>Oh Miami Vice oh, ¿y cuanto quieres por todo esto?</i>
<i>El newyorkino:</i>	<i>Solamente cien dólares</i>
<i>El comerciante:</i>	<i>Cien dólares, siempre con esos dólares, tomá te voy a dar estos treinta pesos si quieres.¹⁸⁴</i>

La obra no presenta sólo las razones por las que se produjo la diáspora, representa también sus consecuencias, los fenómenos sociales y culturales que trajeron para las comunidades garífunas.

Parte II: El teatro de la memoria

2.1 Loubávagu en cuanto a la memoria colectiva

Se podría decir que los lugares de memoria de tipo literario, por su esencia como lugar de memoria, hacen política, en otras palabras, los lugares de la memoria representan o más bien, materializan en un cierto sentido, las memorias de las comunidades minoritarias que han podido incorporar la memoria nacional. Para Jacques Rancière: << La expresión “política de la literatura” implica que la literatura hace política en tanto que literatura.>>¹⁸⁵ Loubávagu hizo política en tanto que literatura de muchas maneras, pero principalmente, lo hizo estableciéndose como un lugar de la memoria, un patrimonio de la cultura garífuna, y un lugar donde las generaciones pueden volver a encontrar parte de su memoria. Los garífunas, grupo autóctono marginado prácticamente invisible durante la época de los 80, enterrados en la pobreza, se tomaron el tiempo de construir un teatro, producir una obra, y presentar una contra-historia. Rompieron la burbuja del imaginario nacional para integrarse al mundo de lo sensible y reconfigurarlo con su presencia. Esta obra << hace visible lo que era invisible, hace audibles cual seres parlantes a aquellos que no eran oídos sino como animales

¹⁸⁴ Loubávagu, Segunda Parte, IV Cuadro, pp.63

¹⁸⁵ Jacques Rancière, «The Politics of Literature», *SubStance* 33, n.º 1 (30 de marzo de 2004), pp. 10-24.

ruidosos>>¹⁸⁶, en las palabras de Rancièrè, si bien la obra es de los años 1980, vemos como abarca un periodo històrico mucho más amplio, por lo que podríamos decir que no sólo ilustra la memoria comunicativa, en palabras de Assmann, sino que cuenta una parte que representa la memoria cultural de la comunidad garífuna, pero también nos habla de la memoria individual.

En cuanto a la memoria cultural garífuna, la obra retoma las relaciones de los garífunas con los colonos como vimos precedentemente. Nos cuenta la historia de sus héroes, de sus próceres, pero aún más interesante, nos deja ver hasta que punto esta memoria ha sido transmitida. En este pasaje se nos presenta una escena en la que un maestro en una escuela garífuna da una clase sobre historia garífuna e historia nacional:

El maestro: Ahora vamos a aprender un poquito de historia nacional e historia garífuna... niños Ustedes conocen los héroes garífunas?

Los alumnos: No, maestro¹⁸⁷

Después de listarlos una alumna pregunta:

Una alumna: Y ellos que hicieron, maestro?

El maestro: Bueno, ellos fueron unos jefes que lucharon junto al pueblo garífuna para defender sus derechos. Ya nadie se acuerda de ellos porque somos desmemoriados, y porque a casi nadie le interesa en este país enseñar realmente como fueron las cosas de antes.¹⁸⁸

La escena continúa con el profesor que imparte una clase sobre historia nacional. Les pregunta a los alumnos si saben quien es Lempira, el héroe nacional indígena de Honduras y la respuesta es negativa. Sin embargo, después les pregunta si saben quien es Francisco Morazán, héroe nacional colonial, no solo de Honduras pero de Centroamérica, y a esa pregunta responden que si; recordndose de la estatua en la que se retrata montado en un caballo, a la europea. Vemos como la memoria garífuna se ha perdido, pero también vemos que en esta obra hay una intención latente de hacer regresar lo que parece perdido en el olvido. Otro momento relevante en la memoria de los garífunas que se presenta en la obra es *La Masacre* de 1937; bajo la dictadura militar de Tiburcio Carias Andino la comunidad garífuna de San Juan fue acusada de complot y como consecuencia todos los hombres de la aldea fueron fusilados¹⁸⁹. Coelho no explica que: <<Los negros caribes, que

¹⁸⁶ *Ibídem*.

¹⁸⁷ Loubávagu, Segunda Parte, III Cuadro, pp.52

¹⁸⁸ Loubávagu, Segunda Parte, III Cuadro, pp.52

¹⁸⁹ Agudelo, «Movilidades y resistencias de los caribes negros. Pasado y presente de los garífuna» pp.208.

habían luchado aliado del Partido Liberal, fueron sometidos, pero aparentemente continuaron conspirando. En 1937 se hizo responsable todo el pueblo de San Juan, cerca de Tela, de haber introducido clandestinamente al país al líder liberal exiliado Jesús Umaña. >>¹⁹⁰. Hoy en día, entre los intelectuales y líderes garífunas *La Masacre* de 1937 es un hecho reivindicado como una parte importante de la memoria y de la historia garífuna. En este pasaje vemos como el cuerpo teatral quiso representar este evento como un momento clave y digno de recordar:

El coronel: *¡Ajá! Con que aquí es San Juan ¡Eh!*

Todos: *¡Nooooo!*

El coronel: *El pueblo de los revoltosos!*¹⁹¹

El momento del fusilamiento es interesante de estudiar, vemos como los garífunas se mantienen rebeldes, no se someten a la autoridad, pero al mismo tiempo se presentan como personajes sumamente nacionalistas. Aquí hay un contraste interesante, los verdaderos traidores de la patria son las autoridades y los garífunas son los verdaderos ciudadanos hondureños:

El coronel: *Morenos brutos.... ¿no saben que rebelarse contra mi general, es rebelarse contra la patria?*

Todos: *No... no sabemos.*

El coronel: *Pues ya lo van a saber jodidos. Sargento, proceda sin consideraciones.*

El sargento: *Si, mi coronel (tomo posición y comienza el fusilamiento, a los toques del tambor van cayendo lentamente).*¹⁹²

En la didascálica dice que la escena se queda congelada y que los personajes empiezan a cantar el himno nacional: <<Serán muchos... oh Honduuuras tus muertos, pero todos caerán con honor... >>¹⁹³.

Por otro lado vemos como Loubávagu da testimonio de la memoria comunicativa de los garífunas. La obra nos cuenta las relaciones entre las familias, las preocupaciones que vivían los núcleos familiares. Nos cuenta las limitaciones que tenían las personas, las relaciones establecidas entre el garífuna y el otro. En este pasaje podemos ver a una madre preocupada por su hijo que dejó

¹⁹⁰ Ruy Galvão de Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras* (Editorial Guaymuras, 1995) pp.49.

¹⁹¹ Loubávagu, Segunda Parte, III Cuadro, pp.55

¹⁹² Loubávagu, Segunda Parte, III Cuadro, pp.56

¹⁹³ *Ibidem*.

el poblado en busca de mejores oportunidades. Cayetana, la madre, no sabe leer ni escribir y le pide al cartero que por favor le lea la carta:

*El cartero: (Tomando la carta) A ver... caifas con el pago
(Cayetana le paga) yo también poco sé pero..(lee)''San Pedro Sula 30 de marzo de 1936: Querida mamá: ya estoy trabajando, y estudio de noche (exclamaciones) ahí le mando cinco lempiras, mitad para usted y mitad para pro-construcción de las escuela (exclamaciones) Mamá: estoy aprendiendo la sastrería y también un poco de política''(exclamaciones de susto, el cartero tira la carta al suelo e intenta salir. Cayetana lo detiene)*

Cayetana: Don correo... hágame la contesta por favor.

El cartero: Siento mucho doña...me faltan veinticinco leguas que caminar... tengo un montón de cartas que repartir.

Cayetana: Es que tengo que decirle a mi hijo de no meterse en política...me lo van a matar (llora).

De este fragmento de la obra podemos extraer un fenómeno muy común para los garífunas, la desintegración familiar por culpa de la escasez de oportunidades profesionales en los poblados. Es parte de la memoria comunicativa porque representa las dinámicas de las relaciones estrechas en la comunidad garífuna. Esta obra habla sin duda de los desafíos que tienen los garífunas como grupo, pero no deja de focalizarse en el garífuna como sujeto portador de la memoria. Otro momento relevante que marca la memoria comunicativa garífuna, es la huelga de trabajadores de las plantaciones bananeras de 1954. En la obra vemos como los trabajadores, cansados de la explotación en las compañías bananeras, se reunían entre ellos para compartir e intercambiar sus experiencias y para discutir el problema al que se enfrentaban como colectivo. En este pasaje vemos como un cortador de las bananeras introduce a un nuevo trabajador las dinámicas del trabajo:

El cortador: Como se ve que estas recién enganchado, no entiendes todavía... ya veras, (saca un papel) mirá, léete este articulo que escribió el compa Sambulá.

El nuevo trabajador: ¿Quien es el compa Sambulá?

El cortador: Un compañero como nosotros pero instruido, anda íngrimo en los campos, muchas veces a pincel, los capatales no lo quieren, han querido hasta matarlo, dicen que eel que se junta con eel se quema,

*que es como el diablo te cuenta cuentos para engañarte, pero mentiras, es un hombre bueno, a mi con paciencia, y sin mentiras, me quitó la ceguera que tenía en la cabeza, hoy nos reunimos con él. ¿quieres venir?*¹⁹⁴

Si bien Loubávagu toca temáticas a nivel colectivo, no deja de expresar lo que le ocurría a nivel personal al garífuna. Esta obra nos presenta la respuesta del sujeto garífuna con relación a los fenómenos sociales en los que se veían enredados como por ejemplo la transculturación y la auto-discriminación. En el siguiente pasaje vemos como por un lado los garífunas sienten que hay una afinidad y un apoyo entre ellos, el individuo se siente protegido por su comunidad, por otro lado vemos como irse del poblado, para algunos garífunas, significa alienarse en la sociedad:

Trabajador: ¡Ayo nadare! (Saludándola).

*La mujer: Y vos que me quieres decir con esa jerigonza de lengua... hombre...porque no dejas ese cangrejo en el pueblo... a mi ya se me olvido hablar esa papada... Anda trabaja para que compres calzoncillos ordinario*¹⁹⁵.

Después de que el trabajador le coquetea y que ella lo rechaza totalmente concluyendo con un “negro atrevido” la escena prosigue de esta manera:

Trabajador: Y vos no sos negra también... pues.

*Mujer: No ves que ya no lo soy animal... no sé por qué tengo que ponerme a hablar con un arrastrado como vos.*¹⁹⁶

Después de que el trabajador sigue insistiendo, la mujer se enfurece y lo insulta en lengua garífuna. Este pasaje es muy interesante, vemos como Rafael Murillo Selva representa en la obra la realidad de su época, lo que ha podido recabar de su estudio antropológico en las comunidades garífunas, en su diario expresa que: << las comunidades garífunas de Puerto Cortés presentan los mismos problemas que el Triunfo, que Corazal y Sambo Creek, es decir, ya un poco despersonalizadas e integradas a la cultura que llaman mestiza.>>¹⁹⁷, a lo que se refiere, es que los garífunas para integrarse se alienaban totalmente con la cultura mestiza (en aquel tiempo los mestizos eran exclusivamente los descendientes de europeos e indígenas, no se consideraba en el

¹⁹⁴ Loubávagu, Segunda Parte, III Cuadro, pp.42

¹⁹⁵ Loubávagu, Segunda Parte, III Cuadro, pp.44-45

¹⁹⁶ Loubávagu, Segunda Parte, III Cuadro, pp.45

¹⁹⁷ Murillo Selva Rendón y Umaña, *Escenarios de una pasión* pp.110.

mestizaje al negro), se camuflaban entre ellos adoptando sus comportamientos, su manera de hablar, su simbología. Para Murillo Selva el garífuna tiene que ser integrado como garífuna, con sus costumbres y sus modos, o por lo menos, que este no sienta la necesidad de alienarse para ser aceptado.

2.2 Loubávagu un lieu de mémoire

Hay que decir que la obra *Loubávagu* o el otro lado lejano representa un lugar de memoria se puede afirmar en dos niveles. Primero, podemos decir con certeza que la obra retoma la memoria histórica de la comunidad transnacional garífuna. Retoma la diáspora, un lugar de memoria en sí, y la reutiliza para crear una re-memorización del pasado para así, poder integrar el discurso histórico nacional. *Loubávagu* en tanto que obra de teatro, usa su poder didáctico para que la comunidad vuelva a incorporar en su memoria su propia memoria. En su diario de trabajo Rafael Murillo Selva escribe: << Hicimos una improvisación sobre los ingleses y los franceses en San Vicente, del levantamiento de Satuyé, etc., y ello dio más o menos una idea de lo que había sido la escena o más bien el tiempo histórico de esta revuelta de los garífunas en San Vicente.>>¹⁹⁸ y en otra ocasión replica: << Realizar este fresco épico ya lo he dicho antes, no creo que sería tan difícil y sería importante desde el punto de vista de la memoria histórica; los garífunas tienen necesidad vital de conocer su historia.>>¹⁹⁹.

Para él era fundamental que los garífunas retomaran esa historia que parecía olvidada. La obra no sólo presenta la realidad contemporánea de sus sujetos, sino que los ayuda a recuperar algo que se había perdido haciéndole vivir en las tablas las luchas de sus antepasados. El director ve la importancia que tiene que los garífunas inserten en su memoria el pasado colonial, la época en la que el fenotipo garífuna se formó, este momento es fundamental para la formación de la identidad garífuna y para el empoderamiento de sus sujetos, a propósito el director subraya: <<[...] que sientan que son portadores de una verdad que es importante comunicarla a sus paisanos y a todo el país.>>²⁰⁰.

Loubávagu puede ser considerada un lugar de memoria porque está construida en esencia por la memoria de los garífunas: << En principio la historia debe salir después de haber escuchado todos los cassettes que nos hayan enviado de las comunidades. Es, quizás, a partir de estos relatos, de esas historias o de esos aspectos de la vida cotidiana, que los mismos garífunas narren, que pueda

¹⁹⁸ Murillo Selva Rendón y Umaña pp.112.

¹⁹⁹ Murillo Selva Rendón y Umaña pp.114.

²⁰⁰ *Ibidem*.

derivarse el tema de la obra. Se trata de manipular lo menos posible; que en esta obra se cuente, se transmita lo que las comunidades garífunas quieran que se transmita [...]» explica Murillo Selva²⁰¹.

Loubávagu representa un lugar de la memoria porque está llena de simbolismos con los que el garífuna se puede identificar inmediatamente. El director Rafael Murillo Selva vio la importancia de estos últimos, por lo que quiso darle a su obra una aura simbólica y con ese propósito: «La bandera de los garífunas va a ser indudablemente un elemento para utilizar. También el caracol, el caracol tiene una enorme importancia para la vida garífuna, por medio de este se llama a la gente a la unidad, al trabajo. Cuando hay peligro es el caracol el que hace las señales; cuando se construye un cayuco es por medio del caracol que se lleva el ritmo de los que lo jalan del monte, a la playa; cuando suceden las desgracias es el caracol que las anuncia. El caracol es tan importante para la cultura garífuna como lo serían las campanas de una iglesia para un pueblo del interior y quizás mucho más.»²⁰².

Además, la obra es la primera obra de teatro realizada por la comunidad garífuna, por lo que la obra en sí representa un símbolo, la introducción de la comunidad al arte teatral. La obra también es lugar de memoria porque es material, es un objeto cultural en tanto que literatura, pero también es material por las personas que protagonizaron la obra durante más de diez años. Podríamos argumentar que la obra también es material en cuanto a su escenografía, su vestuario y la creación misma de un teatro donde se practicó e interpretó la obra. Sin duda alguna Loubávagu es un *lieu de memoire* a nivel funcional, tiene un cargo didáctico, por un lado la obra introdujo a los sujetos al arte de la actuación: «Hubo invenciones, unas mujeres se transformaron en borrachas, otro hombre le pegaba a la mujer, el otro la regañaba por no haber ido a cortar la leña, por no haber ido a vender el pan, en fin, comienzan a entender, comienzan a ver que es posible teatralizar la vida; es decir, es posible volver arte la misma vida cotidiana.»²⁰³ por otro lado, la obra representaba en aquel tiempo, una ventana hacia lo que es la memoria histórica garífuna, una oportunidad para los mismos garífunas y para el resto de la sociedad de aprender sobre la vida de los caribes negros, ir más allá de los bailes y los cantos, e introducirse en el imaginario garífuna para así poder apreciarlo e integrarlo al imaginario nacional.

Este último punto es fundamental como lo explica Umaña «Desde el título del proyecto “Teatro Identificador Garífuna”, el trabajo de Rafael Murillo Selva buscaba la identificación de rasgos particularizados de la cultura garífuna, ya que solo así la obra resultante asumiría un carácter de representatividad, de espejo con la cual todos los sectores garífunas podrían identificarse. Asimismo,

²⁰¹ Murillo Selva Rendón y Umaña pp.120.

²⁰² Murillo Selva Rendón y Umaña pp.128.

²⁰³ Murillo Selva Rendón y Umaña pp.116.

le interesaba detectar en que medida los descendientes de los antiguos inmigrantes de la isla de San Vicente se sentían vinculados al resto de la nacionalidad hondureña.>>²⁰⁴. En la modernidad en la que vivimos, la memoria es patrimonial, en otras palabras, lo que preserva la memoria de las colectividades son su patrimonio. Loubávagu se convierte en un patrimonio para la comunidad garífuna. Los lugares de memoria como lo explica Nora, se originan, no existe una memoria espontánea, explica que el *lieu de memoire* se produce al mismo tiempo que desaparece un inmenso e íntimo fondo de memoria. Podemos decir que Loubávagu se produjo en un momento en el que parecía que la memoria garífuna estaba desvaneciéndose porque no era escuchada ni por sus propios sujetos. De lo que se pudo recabar de las entrevistas que se realizaron durante la investigación al líder garífuna Félix Caballero Sosa y al periodista garífuna Kenny Caballero, si bien Loubávagu representa un orgullo para la comunidad, esta obra no representa la realidad de hoy en día, por lo que podríamos considerar que las temáticas que se tratan en la obra, en su totalidad, hacen parte de la memoria colectiva de los garífunas por lo que la obra se vuelve indiscutiblemente un lugar de memoria de tipo literario donde las generaciones garífunas podrán excavar su memoria.

Parte III: Conclusión

Loubávagu se presenta como un lugar de la memoria para la comunidad garífuna, como un patrimonio tangible para una cultura que se ha transmitido en la mayor parte de manera oral. Esta obra representa el esfuerzo de una comunidad de crear un archivo, que su memoria pueda ser transmitida de generaciones en generaciones. Loubávagu no sólo materializó la memoria cultural de los garífunas mostrando la diáspora y retomando personajes heroicos representativos como Chatoyer y Duval, sino que nos da un ejemplo de lo que fue la memoria comunicativa.

En un marco temporal específico que no supera los 80 años en los que se consolida la memoria generacional, en este caso entre los años 1930 a 1980, la obra nos deja ver las experiencias, los recuerdos y los relatos que compartían los individuos y también como estos interactuaban con su círculo cercano. Un garífuna en los Estados Unidos que llama a su esposa para avisarle que le mandó la remesa, dos garífunas que discuten sobre su futuro laboral en las bananeras, una madre garífuna que no sabe leer ni escribir en castellano que se preocupa por su hijo que salió de su poblado en busca de mejores oportunidades en la ciudad, son algunos de los ejemplos de memoria comunicativa que nos presenta la obra.

²⁰⁴ Murillo Selva Rendón y Umaña pp.131.

Loubávagu, además de dar testimonio de lo que era la memoria comunicativa en esa época, se ha vuelto ella misma parte de la memoria comunicativa de la comunidad garífuna de Trujillo. Gracias a las entrevistas hechas a Kenny Castillo, renombrado periodista garífuna y al líder garífuna Félix Caballero Sosa quien además es hijo de una de las actrices que participó en la obra, podemos confirmar que el gran acontecimiento que fue Loubávagu permanece en la memoria comunicativa de las comunidades garífunas de Honduras.

Podemos considerar la obra como una propuesta de contra-historia como diría Walter Benjamín. En la primera parte de la obra, cuando habla de la Guerra Caribe, durante el siglo XVIII cuando la historia era idéntica a la memoria, los garífunas en esta obra hacen una propuesta de relato diferente, el relato de los perdedores. Aún si los garífunas perdieron la batalla contra los colonos, están dispuestos a contarla y quieren recordarla. Loubávagu es una obra que si bien parece olvidada por la sociedad hondureña, y tal vez se mantiene solo en la memoria de aquellos que tuvieron la suerte de presenciarla, quedará como un lugar de la memoria para la comunidad garífuna.

El pasado pertenece a quienes lo reclaman. Loubávagu que hace parte del almacén de la cultura garífuna, está allí, esperando ser recuperada, revivida cuando llegue el momento, cuando algún sujeto de su comunidad sienta la necesidad de retomar este relato sobre su memoria y compartirlo en sus comunidades, en las sociedades. O bien, criticarlo, desmentirlo, destruirlo.

Como bien lo menciona Pierre Nora, los lugares de memoria no sólo sirven para perpetuar la memoria colectiva reviviéndola tal y como se transcribió, sino que para corregirla, subvertirla. En la obra vemos que las luchas garífunas son luchas universales. La lucha contra el racismo, contra la explotación en los campos bananeros, contra la apropiación de sus tierras, contra la marginalización de los pueblos minoritarios, contra la dictadura.

Esta obra hace política. Primero porque la obra le da voz a los sin voz, a los excluidos. Su objetivo principal era promover la integración de la comunidad garífuna en el imaginario nacional hondureño evidenciando que la memoria garífuna hace parte de los relatos sobre la historia hondureña. La obra se concluye con estas últimas réplicas << Garífuna: Soy hondureño de nacimiento, déjame pasar déjame pasar.>>. Y segundo, porque en una realidad en la que los garífunas estaban marginados y eran discriminados de todos los círculos sociales, crear una obra de teatro en la que el sujeto principal son los garífunas, los productores son los garífunas, los actores son los garífunas, en fin, en donde los garífunas son los artesanos del objeto artístico, representa un desafío a la tradición teatral y por consecuencia social, no solo en Honduras sino que en todo el continente.

Cabe mencionar que la producción de esta obra fue un proyecto que no se limitó a crear un objeto cultural, sino que apoyo las iniciativas de desarrollo de la comunidad en la que se trabajó

creando talleres de pintura infantil, reestructurando la iglesia, además de hacer esfuerzos significativos para que se construyera la carretera.

Loubávagu no tocó solamente el ámbito intelectual, mental de los garífunas que participaron en la obra, y a sus espectadores, poniéndolos frente a un espectáculo que los hace cuestionarse sobre su propia historia, sino que también cambió el entorno material mejorando el espacio. Loubávagu es una especie de *halakhah*, dicta una memoria que no puede ser olvidada, que tiene que ser recordada y memorizada.

Bibliografía:

- Agudelo, Carlos. «Los garífuna, las múltiples identidades de un pueblo afrodescendiente de América Central», s. f., 35.
- . «Movilidades y resistencias de los caribes negros. Pasado y presente de los garífuna». *Revista CS*, n.º 12 (19 de diciembre de 2013): 189. <https://doi.org/10.18046/recs.i12.1681>.
- Anderson, Benedict R. O'G. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Rev. and Extended ed., 13. impression. London: Verso, 2003.
- Anderson, Mark. «Los garífuna hondureños y los significados de “negro” en los años 1930 y 1940». En *Mestizaje, diferencia y nación : Lo «negro» en América Central y el Caribe*, editado por Elisabeth Cunin, 35-67. Africanías. Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2013. <http://books.openedition.org/cemca/157>.
- Assmann, Aleida. *Canon and Archive*, 2010. <https://kops.uni-konstanz.de/handle/123456789/13382>.
- . «Transformations between History and Memory». *Social Research* 75, n.º 1, (2008): 49-72.
- Assmann, Jan, y Méri Frotscher. «Memória comunicativa e memória cultural» 19, n.º 1 (2016): 13.
- Cajiao, Fernando González. «Loubavagu: ¿Entre La Tradición y La Vanguardia?» *Latin American Theatre Review*, 1 de septiembre de 1994, 153-58.
- Coelho, Ruy Galvão de Andrade. *Los negros caribes de Honduras*. Editorial Guaymuras, 1995.
- Eco, Umberto, y Marilyn Migiel. «An Ars Oblivionalis? Forget It!» *PMLA* 103, n.º 3 (1988): 254-61. <https://doi.org/10.2307/462374>.
- Euraque, Darío A. «☞ Apuntes para una historiografía del mestizaje en Honduras», s. f., 13. «Garífunas en defensa de sus territorios.pdf». Accedido 31 de octubre de 2020. https://cng-cdn.oxfam.org/honduras.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/Gar%C3%ADfunas%20en%20defensa%20de%20sus%20territorios.pdf.
- González, Nancie L. Solien. *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garífuna*. University of Illinois Press, 1988.
- Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*. Presses universitaires de France, 1950.
- Johnson, Paul Christopher. «On Leaving and Joining Africanness Through Religion: The “Black Caribs” Across Multiple Diasporic Horizons». *Journal of Religion in Africa* 37, n.º 2 (2007): 174-211. <https://doi.org/10.1163/157006607X188911>.
- Lachmann, Renate. «Cultural Memory and the Role of Literature». *European Review* 12, n.º 2 (mayo de 2004): 165-78. <https://doi.org/10.1017/S106279870400016X>.
- Loperena, Christopher. «Radicalize Multiculturalism? Garífuna Activism and the Double-Bind of Participation in Postcoup Honduras: Radicalize Multiculturalism». *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21, n.º 3 (noviembre de 2016): 517-38. <https://doi.org/10.1111/jlca.12222>.
- Murillo Selva, Rafael, y Massimo Meccheri. *Loubavagu: uno spettacolo di Rafael Murillo Selva con le comunità garífuna dell'Honduras*. Corazzano (Pisa): Titivillus, 2005.
- Murillo Selva Rendón, Rafael, y Helen Umaña. *Escenarios de una pasión: Rafael Murillo Selva : medio siglo de teatro*. Tegucigalpa, Honduras]; Ciudad de Guatemala: Universidad Pedagógica Nacional «Francisco Morazán» ; Letra Negra, 2006.

Neumann, Birgit. *Erinnerung - Identität - Narration: Gattungstypologie Und Funktionen Kanadischer «Fictions of Memory»*. 2005.^a ed. Vol. 3. Media and Cultural Memory / Medien Und Kulturelle Erinnerung. Berlin, Boston: DE GRUYTER, 2005. <https://doi.org/10.1515/9783110922639>.

Nora, Pierre. «Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire», s. f., 19.

Posas, Mario. «EL SURGIMIENTO DE LA CLASE OBRERA HONDUREÑA». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 9 (1983): 17-35.

Rancière, Jacques. «The Politics of Literature». *SubStance* 33, n.º 1 (30 de marzo de 2004): 10-24. <https://doi.org/10.1353/sub.2004.0012>.

Rey, Nicolás. «LA MOVILIZACIÓN DE LOS GARÍFUNAS PARA PRESERVAR SUS TIERRAS “ANCESTRALES” EN GUATEMALA». *Revista Pueblos y fronteras digital* 4, n.º 8 (1 de diciembre de 2009): 30. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2009.8.171>.

Ruin, Hans. «The Claim of the Past – Historical Consciousness as Memory, Haunting, and Responsibility in Nietzsche and Beyond». *Journal of Curriculum Studies* 51, n.º 6 (2 de noviembre de 2019): 798-813. <https://doi.org/10.1080/00220272.2019.1652936>.

Russell, Nicolas. «Collective Memory before and after Halbwachs». *FRENCH REVIEW*, s. f., 13.

Said, Edward W., y Wolfgang Laade. *Orientalism*. Wolfgang Laade Music of Man Archive. London: Routledge & Kegan, 1978.

Criterio.hn. «Santos Centeno García y la participación negra en la historia de Honduras » Criterio.hn», 12 de octubre de 2020. <https://criterio.hn/santos-centeno-garcia-y-la-participacion-negra-en-la-historia-de-honduras/>.

Yerushalmi, Yosef. *Usos de Olvido, Los*. Buenos Aires: Nueva Vision, 1993.