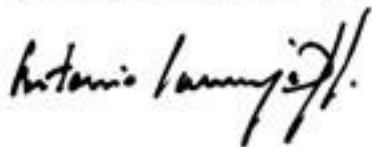


CENTRO DE ESTUDIOS LITERARIOS
ANTONIO CORNEJO POLAR



Testimonio y concientización

Author(s): George Yúdice

Source: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 18, No. 36, La Voz del Otro: Testimonio, Subalternidad y Verdad Narrativa (1992), pp. 211-232

Published by: [Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4530631>

Accessed: 21/05/2013 11:51

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*.

<http://www.jstor.org>

TESTIMONIO Y CONCIENTIZACION

George Yúdice
Hunter College, CUNY

1. El término “testimonio”

“Testimonio” es un término que se refiere a muchos tipos de discurso, desde la historia oral y popular (*people’s history*) que procura dar voz a los “sin voz” hasta textos literarios como las novelas-testimonio de Miguel Barnet y aún obras de compleja composición documental como *Yo el supremo* de Augusto Roa Bastos. El término también se ha usado para referirse a las crónicas de la conquista y colonización, los relatos vinculados a luchas sociales y militares como los diarios de campaña de Martí, el Che y Fidel (Fornet, 1977) y a textos documentales que tratan de la vida de individuos de las clases populares inmersos en luchas de importancia histórica.

Como no es mi propósito escribir una anatomía de esta modalidad narrativa (véanse a este respecto los estudios de Beverley (1987), Foster (1984) y los reunidos en Jara & Vidal (1986)), no proporciono ni una taxonomía ni una lista de textos que suelen incluirse bajo esta rúbrica. Basten algunas referencias históricas en torno a ella. En primer lugar, fue Barnet el primero en ponerle la etiqueta *testimonio* a esta modalidad al referirse a su novelización etnográfica de la vida de Esteban Montejo, ex-esclavo cimarrón y mambí, escrita en los sesenta (Barnet, 1969). Para Barnet la misión del escritor de testimonios es desenterrar historias reprimidas por la historia dominante, abandonar el yo burgués para permitir que los testimonialistas hablen por cuenta propia, recrear el habla oral y coloquial de los narradores-informantes, y colaborar en la articulación de la memoria colectiva. Según el escritor cubano, esta colaboración produce una solidaridad entre intelectual y ciudadano que merma la enajenación endémica en la vida cotidiana de las sociedades contemporáneas (Barnet, 1969 y 1981).

Una segunda referencia histórica es la decisión, en 1970, de la junta editorial de *Casa de las Américas* de añadir un premio literario para todos aquellos textos que no correspondían a las rúbricas genéricas vigentes. Esta nueva categoría fue denominada “testimonio”. La fecha y la decisión editorial constituyen un hito en la historia intelectual y artística de América Latina. En ese período se daba una recia lucha ideológica en torno al papel del intelectual latinoamericano. Lamentablemente, el dato más recordado por la historiografía dominante ha sido el llamado “caso Padilla”, circunscribiéndose así la lucha a la premisa de la libertad de expresión del individuo (burgués). Pero de mayor importancia histórica fue el reconocimiento, tanto humano como literario, otorgado a una tendencia social que venía gestándose a lo largo de varias décadas en toda América Latina. Se buscaba apoyar con esta decisión el papel solidario del intelectual en contraste con el tipo de escritura “autorreferencial” –y, por ende, no en diálogo con sujetos marginados– que se hacía dominante con el “boom” literario de los años sesenta. Los ideólogos del “boom” declaraban que la emancipación latinoamericana podía conseguirse por medio de una escritura que produjera su propia autoridad a través de su autorreflexiva producción autónoma (v.gr. Fuentes (1969), Rodríguez Monegal (1972a y 1972b) y Sarduy (1972). Desde una perspectiva socialista y, más generalmente solidaria, el testimonio representaba otra formulación de emancipación que no se contentaba con diferir sentidos y desconstruir representaciones de la identidad, fuera esta natural, cultural o nacional. Más bien procuraba asentar la responsabilidad de la enunciación en la voz/escritura de clases y grupos subalternos para así cambiar su posición en relación a las instituciones a través de las cuales se distribuye el valor y el poder.

2. *Estética de la concientización vs. representación.*

De los muchos factores que condicionaron el surgimiento del testimonio quisiera destacar dos que se relacionan con la nueva tendencia a valorizar la identidad que forjan grupos subalternos en su lucha por el reconocimiento y la reestructuración económica y social: la “pedagogía de los oprimidos” de Paulo Freire y la teología de la liberación. Ambos ponen énfasis en la concientización, es decir, la adquisición de conocimiento de sí y del mundo que logran los grupos subalternos al enfrentar los discursos vigentes con su propia experiencia. Para ambos movimientos la concientización consiste en la interacción con textos, ya no como objetos ajenos que hay que descifrar para extraer los valores deseados que encierran, sino como el cuestionamiento –“diálogo crítico y liberador” (Freire, 1979: 61)–, a la luz de la experiencia, de los códigos ideológicos que vehiculizan los textos. En ambos movimientos, además, el intelectual cede a los “sujetos subalternos” su privilegio como enunciante (Freire, 1967 y 1979: 159). Ya no es posible la postura de, digamos, un

Neruda que ejerce la autoridad de *hablar por* los oprimidos: “Acudid a mis venas y a mi boca. /Hablad por mis palabras y mi sangre” (Neruda, 1955: 39).

El cambio de sujeto de enunciación implica un correlativo cambio de *episteme*. Es decir, desde la óptica de la concientización, la adquisición de conocimiento deja de concebirse en términos “bancarios” –acumulación de información sobre el mundo objetivo mediante la puesta en acción por un sujeto de teoría y método instrumentales– sino como una práctica que responde al *ethos* de la comunidad, entendida como interacción dialógica de “sujetos cognoscientes” (Freire, 1979: 85). Ello quiere decir que la *representación* –eje del discurso referencial en la modernidad occidental– no ocupa ya el primer plano; de ahí que el énfasis de la interacción con el texto deje de plantearse en términos de reflejo o reproducción de la formación social, quehacer perenne de la sociocrítica, o en términos de la subversión del discurso referencial como en la crítica deconstructivista.

El término “representación” tiene varias acepciones que suelen confundirse: 1) la descripción de un estado de cosas, 2) el reemplazo de una o más personas por otra que habla o se manifiesta en nombre de ellos, 3) el ejemplo que una persona o cosa proporciona para otros. Conforme a la ideología liberal, hay criterios objetivos que aseguran la veracidad de 1) y hay requisitos de *propiedad* (que a su vez confunden el sentido de “posesión de valor” y el de “lo propio”) tal que pueda considerarse que el representante comparte ciertas “propiedades” formales con los que representa o para los que sirve como ejemplo, aun cuando no se trate de propiedades en el sentido económico. La representación es el dispositivo discursivo por medio del cual la ideología liberal logra proyectar una uniformidad formal (todos poseemos por derecho y ley la propiedad de la personalidad) por encima de asimetrías concretas (la “propiedad” de algunos tiene más valor que la de otros) (cf. Ryan, 1983). La confusión de estas acepciones es fundamental para la ideología liberal.

Por otra parte, al rechazar esta (con)fusión de sentidos, la concientización, como praxis, implica otras bases de comunicación e interpretación, es decir, un marco epistemológico que no oculta la desigualdad tras una universalidad formal. Al contrario, desde el imperativo de la sobrevivencia de la comunidad pone en cuestión apropiaciones legitimadas por la representación formal, sea esta política o discursiva. Así pues, todo acto se evalúa conforme al *ethos* de la comunidad. “Concientización” quiere decir obrar conscientemente a partir de este *ethos*, que no está dado de antemano sino que se constituye en la praxis misma.

Si los códigos literarios y crítico-literarios vigentes oscilan entre una estética representacional y una *écriture* autodesconstructiva, la concientización practicada por la pedagogía freireana y por la teología de la liberación proporciona otro modelo que no es exclusivamente epistemológico o ético sino ambos simultáneamente. La

solidaridad con los otros es el fundamento de un conocimiento que deriva de la fe, entendida como praxis, en el sentido expuesto en las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx (Silva Gotay, 1983: 256). Por praxis se entiende “transformación del mundo”-cambio de circunstancias- a través de la cual se desarrolla la conciencia, haciendo posible la construcción de una nueva sociedad. Así pues, la praxis toma prioridad sobre cualquier noción de reflejo (Gutiérrez, 1979: 26) o “representación ideológica del mundo” (Silva Gotay, 1983: 239), lo cual no quiere decir que esta concientización no apoye ciertas representaciones ideológicas en el contexto particular de su lucha por la sobrevivencia.

3. *Testimonios representacionales*

Debe aclararse que lo que vengo exponiendo hasta aquí sugiere que hay una doble historia del testimonio, por una parte el testimonio estatalmente institucionalizado *para representar*, como el que se encuentra en cierta producción testimonial en Cuba y Nicaragua, y por otra parte el testimonio que surge como acto comunitario de lucha por la sobrevivencia, especialmente en Centroamérica y otros lugares donde el modelo activista establecido por las comunidades eclesiales de base ha ejercido gran influencia. Estas dos tendencias pueden darse en un mismo movimiento político y/o social, como se evidencia en los talleres populares de poesía en Nicaragua, para los cuales el entonces Ministro de Cultura Ernesto Cardenal distribuyó *Unas reglas para escribir poesía* (Pring-Mill, 1983: 12-13) a la vez que se celebraba la idea que la poesía tallerista *reflejaba* al pueblo (Jiménez, 1983: 33) ya no desde una perspectiva “externa” sino enunciada *por* el pueblo mismo (Jiménez, citada en White, 1986: 112-113).

Si bien es cierto que tanto el gobierno cubano como el ministerio de cultura sandinista han apoyado y promovido luchas populares y comunitarias y han publicado sus testimonios, también hay que reconocer que parte de la producción testimonial en Cuba ha seguido las pautas populistas de aglutinar un pueblo por medio de la alterización y demonización de sectores sociales que se extravían de los límites ideológicos establecidos institucionalmente por la dirección revolucionaria, y que en Nicaragua se ha popularizado enormemente un testimonio (*La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, de Omar Cabezas) que busca fundar la autoridad del enunciante en una novela de formación del *ethos* militar machista y en una cadena de relevos patriarcales que va desde Sandino hasta él mismo.

La recopilación de testimonios en torno a los acontecimientos del éxodo de Mariel –esfuerzo por recuperar la heroicidad de un pueblo que se alejaba de la conciencia épica infundida por la defensa ante la invasión de Girón casi dos décadas antes– es buen ejemplo de la tentativa de constituir un sujeto popular mediante la

representación demonizadora de una diversidad de “otros”. Este sujeto puede encontrarse interpelado hoy día en una suerte de “museo” testimonial en la antigua embajada del Perú, donde se ven foto-murales de la “escoria” –“individuos extravagantes, homosexuales y lesbianas, delincuentes y apátridas con caras de susto...ex presos contrarrevolucionarios, Testigos de Jehová, guapetones, oportunistas...[santeros, pederastas], etcétera”, según el agente secreto Jesús Hernández Pérez (1983: 13-14)– que se aglomeraron ahí para hacer toda una serie de protestas y demandas. Infiltrado entre esta “escoria” el agente secreto siente el oprobio del pueblo que no obstante le produce orgullo pues ese oprobio “era para el traidor que yo representaba”. El objetivo del testimonio es describir la reacción del pueblo ante esta representación disimuladora como recuperación de la concientización del pueblo. Así, el agente “Volvi[ó] a vivir los años 60”, es decir, la “epopeya” de Girón (Hernández Pérez: 18).

El testimonio, a su vez, debe producir en el público lector un *reflejo* de lo que sintió el agente ante la reacción del pueblo: “Ideológicamente me siento más pleno y más comprometido a dar todo lo que esté a mi alcance para defender las conquistas de este pueblo al cual tengo el honor de pertenecer” (Hernández Pérez, 1983: 20). Poco importa que se agrupen entre los delincuentes personas cuyo único crimen es su identidad o preferencia sexual y religiosa. El objetivo de este tipo de testimonio es reproducir los valores sancionados por instituciones estatales, lo cual se procura lograr con la (con)fusión de los tres sentidos de la representación: describir un estado de cosas (la traición de la escoria), servir de portavoz (el agente habla en nombre del pueblo), y ser ejemplo de los valores afirmados (revivir la epopeya de Girón).

Pero como explica Freire (1979: 217) respecto del testimonio infundido por el *ethos* revolucionario, liberar implica “problematizar...no esloganizar, sino ejercer un análisis crítico sobre la realidad-problema”. En el testimonio del agente secreto no hay diálogo entre un yo y un tú, como se requiere para la concientización, según Freire. Más bien, el yo enunciante proyecta a los receptores como versiones de él mismo. Se trata de una forma de manipulación que rechaza Freire (1979: 159):

De ahí que la manipulación, la esloganización, el depósito, la conducción, la prescripción no deben aparecer nunca como elementos constitutivos de la praxis revolucionaria. Precisamente porque constituyen parte de la acción denominadora.

El uso del ejemplo testimonial cubano no tiene como propósito desacreditar los impulsos revolucionarios que lo guiaron. Mi crítica, al contrario, apunta a la manera en que se expresan estos impulsos. El tipo de representación empleado en él se apoya no sólo en una interpretación patriarcal y demonizadora del pueblo levantado sino también en instituciones que lo condicionan “desde arriba”.

4. *Testimonios concientizadores*

Contrastan sobremanera los testimonios que surgen de luchas comunitarias a nivel local y cuyo propósito no es representar sino contribuir mediante su acción a la transformación social y conciential. El énfasis no cae sobre la fidelidad a un orden de cosas ni sobre la función de portavoz ni sobre la ejemplaridad –los tres sentidos de *representación*– sino sobre la creación de solidaridad, de una identidad que se está formando en y a través de la lucha. El título de este ensayo, pues, se inspira en la formación de esta identidad. La praxis testimonial corresponde a una estética de *autoformación*. Podría explicarse este sentido a partir de un pasaje del testimonio de Domitila Barrios (1977: 163):

Quiero esclarecer que, porque parece que hay gente que dice que me formaron, que su partido me formó, que no le debo mi conciencia y mi preparación a nada que no sean el llanto, el sufrimiento y las experiencias de mi pueblo. Quiero decir que tenemos mucho que aprender de los partidos pero que no deberíamos esperar que nos venga todo de ellos. Nuestro desarrollo tiene que venir de nuestra propia claridad y conciencia.

En contraste con la novelística del realismo social, pongamos por ejemplo, el testimonio de Domitila Barrios no se propone trazar un cuadro de las condiciones sociales y políticas conforme a las pautas de un marco teórico –lo que Lyotard (1984) denomina *grand récit*– sea liberal, marxista o nacional-populista. Al contrario, el testimonio se hace necesario precisamente porque la especificidad de la experiencia social es abstraída por teorías y estrategias de una política nacional que no tiene como meta real los intereses de los sectores subalternos del pueblo.

De ahí que Domitila renuncie al impulso a representar la “totalidad del movimiento” histórico que, según Lukács (siguiendo a Hegel), requiere que se plasme en “individuos histórico-universales”, es decir, “personajes dirigentes entrelazados en forma inmediata con la vida del pueblo [que] suelen recibir del autor una grandeza histórica aun más vigorosa que las figuras centrales famosas de la historia” (Lukács, 1966: 39-41). En resumidas cuentas, el esteticismo realista lukácsiano se limita a concebir el conocimiento de la realidad histórica en su “elevación” por sobre la “presentación de lo histórico desde ‘abajo’” (Lukács, 1966: 253-254). Para Lukács la importancia del texto como concientizador histórico se juzga según la captación de la “totalidad”, tal como la presenta Lenin:

La conciencia política de clase sólo le puede ser infundida al trabajador *desde fuera*, es decir, desde fuera de la lucha económica, desde fuera del campo de las relaciones entre trabajadores y empresarios. El único ámbito del que puede manar este saber es el de las relaciones entre todas las clases y estratos y el Estado y gobierno, el ámbito de las relaciones recíprocas entre *todas* las clases. (citado en Lukács, 1966: 262).

Desde luego, esta “totalidad” se plasma en la *forma* de la “auténtica” novela histórica.

Muy otra cosa proponen los testimonios de las luchas centroamericanas a partir de fines de los años 70. En primer lugar, no se atienen al fetichismo de la forma; sus criterios de validación son otros: concientización, creación de solidaridad, solicitud de apoyo. El hecho de que el texto sea obra de un/a testimonialista con su transcriptor/a y colaborador/a implica que la forma no surge del genio histórico de un individuo. Casi todos los testimonios de estas luchas populares declaran una función representativa para la biografía del testimonialista –“Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo” dice Rigoberta Menchú (1983: 21)– pero esta función tiene sus límites. Hay experiencias arraigadas en factores raciales, étnicos, sexuales, religiosos, etc., independientes de la representación según la clase social, que contribuyen a una identidad que está fuera del alcance de la representación. El testimonio de Menchú termina haciendo hincapié en la irreducibilidad de esta experiencia ético–estética:

Claro, aquí, en toda mi narración yo creo que doy una imagen de [mi pueblo]. Pero, sin embargo, todavía sigo ocultando mi identidad como indígena. Sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos. (Menchú, 1983: 271)

Desde la perspectiva particular de Rigoberta Menchú, pues, no hay una inteligencia externa –como la del novelista histórico a lo Lukács– que “eleve” lo popular a categoría de representación fiel de la “totalidad”. El “pueblo” a que se refieren este y otros testimonios consiste en los sectores oprimidos no sólo en términos de clase sino también –y en varios casos más significativamente– en términos de sexo, región, religión, etnia, etc. No se trata de un todo abstracto e ideal. Más que representación, estos textos enfocan las maneras en que diversos grupos oprimidos de mujeres, campesinos, indígenas, trabajadores, domésticas, fieles, *squatters*, etc. practican su identidad no sólo como resistencia a la opresión sino también como cultura afirmativa, como *estética práctica*.

Ahora bien, esto no quiere decir que no se proyecte otro tipo de “totalidad” no representacional. Freire (1979: 192) explica que la totalidad no se logra a través de un “individuo histórico–universal”, pues “en lugar de mediación [la función de este “individuo”, G.Y.] entre las masa y las élites, el [líder] se transforma en contradicción de éstas...”. Es a través de esta contradicción –Freire (1979: 190) exige que se tiene que “problematiz[ar] la realidad nacional”– que se llega a entender cómo una comunidad se inserta en una “totalidad mayor (área, región, etc.) que es a su vez parcialidad de otra totalidad (el país como parcialidad de la totalidad continental)” y así a continuación (Freire, 1979: 181). La diferencia entre una “totalidad” (lukácsiana) y otra (popular–conscientizante) es que la primera requiere la representación de un mediador cuya perspectiva recurre

a un *grand récit* del conocimiento mientras que la segunda se logra en la progresiva problematización de los *grands récits* que no casan con experiencias locales. Es decir, la localidad popular llega a saber cómo su situación es afectada por manipulaciones representativas de la “totalidad”. Se trata de un conocimiento desmitificador de la “totalidad”.

5. *El testimonio y la responsabilidad de la enunciación.*

Otro factor que demuestra que el propósito de estos textos no es la representación es el que no se siguen las pautas típicas de los personajes de la novela realista para dar cuenta del desarrollo de los personajes. Al contrario, hay más bien la “ausencia de una resolución sentida que consolide coherentemente las particularidades de la narración conforme a un marco explicativo”, como arguye Bárbara Foley respecto de los testimonios de judíos y otros presos en los campos de concentración nazi. Al enfocar la fragmentariedad de la experiencia y al dejar de lado el impulso a totalizar, el testimonio rehuye la construcción de un yo monológico y, al contrario, se abre hacia la heterogeneidad.

Contrastan sobremanera, no obstante, las razones que explican la falta de coherencia o forma cerrada en estos dos tipos de testimonios. En el relato del Holocausto, se destruye cualquier base racional de comprensión. El Holocausto subvierte toda posibilidad de un discurso referencial; se trata de una experiencia allende el conocimiento y la creencia. Se invierte así el típico movimiento progresivo de la autobiografía, pues de la vida se pasa a la destrucción y a la muerte. El testimonio popular latinoamericano, por otra parte, surge en circunstancias en que la vida ha sufrido cambios irreversibles y está en vías de *reconstrucción*. Y es, precisamente, la modalidad testimonial uno de los vehículos privilegiados de esa reconstrucción.

El testimonio podría contrastarse además con otros tipos de discurso novelístico o (auto)biográfico *-exemplum*, diario, memorias, relato de conversión, evangelio, etc., pero lo que me parece importante destacar es que en todas estas formas puede encontrarse cierto grado de modalidad testimonial, imponiéndose algunas veces como en el relato de conversión o en el evangelio, o cediendo otras veces ante los imperativos genéricos de otras formas cuya meta es tipificar o representar. Más que nada, el testimonio reconoce la *responsabilidad de la enunciación*, rasgo que le proporciona un carácter muy distinto al de los discursos hegemónicos de la modernidad occidental.

En *The Discourse of Modernism*, Timothy Reiss dice que la modernidad se manifiesta mediante discursos que se imponen sobre el mundo, “autorándose” y autorizándose mediante la supresión de toda huella que apunte a las fuentes de su enunciación. De esta manera el discurso moderno occidental logra alejarse de la

responsabilidad de su autor-idad. Esto lo logra la imposición de una racionalidad instrumental y un método analítico que se ocultan y legitiman en la proyección de un sujeto psicológico. Así pues, a fines del siglo 16 y comienzos del 17 se produce el doble nacimiento de la “ciencia nueva” y de la autobiografía moderna (Reiss, 1982: 204). La historia de la modernidad, coextensiva con la historia de cultura occidental según Reiss, consiste en la emergencia, hegemonía y disolución de un “sentido común” orientado hacia la dominación. Podría decirse, con Adorno y Horkheimer, que la historia de la modernidad se caracteriza por la creciente dificultad en atenuar la disolución que la tendencia hacia el dominio instrumentalista o el “conocimiento bancario” (Freire, 1979: 69-95), endémico en la racionalidad científica, produce en las esferas cultural y moral. Así pues, al no poder servir más como fundamento de la “dialéctica de la Ilustración”, pierde su centralidad el sujeto psicológico, cuyas motivaciones responden a una racionalidad de causas y efectos, es decir, a una racionalidad narrativo-referencial.

6. El testimonio y el debilitamiento de la episteme moderna.

Puede proponerse, pues, que el testimonio –por lo menos aquellos testimonios en los que predomina la concientización– forma parte de las prácticas culturales que hoy día apuntan, entre otras cosas, al ocaso del “orden de cosas” que corresponde a la modernidad. Este efecto se logra mediante la descentralización que ejerce sobre metarrelatos o *grands récits* como los de la formación de una identidad nacional o la evolución histórica conforme a la *agencia* de una clase social particular. Viénese abajo también el metarrelato de la autonomía de la literatura, fundada en la separación, en la modernidad, de las tres esferas de ciencia (razón pura), moral (razón práctica) y arte (juicio estético). En el testimonio no pueden separarse los aspectos etnográficos e históricos (“ciencia”), los biográficos (“moral”) y los literarios (“arte”).

Sucumbe también a este efecto de descentralización toda concepción moderna de la subjetividad, pues el sujeto que se construye en la práctica testimonial es *dialógico*, no tiene fronteras internas definidas que lo determinarían rigurosamente según criterios de género sexual, etnicidad, raza, religión, clase social, etc. Más bien, el testimonio enfatiza estos factores diferenciales y hace de ellos su “sustancia ética”, es decir, la “sustancia” (los placeres en la antigüedad clásica, la carne en el cristianismo temprano, la sexualidad en la modernidad occidental, etc.) sobre la cual opera la acción moral (Foucault, 1986: 26). El testimonio se resiste a englobar toda experiencia de diferencia en una construcción psicológica que, precisamente por su proyección universalizante, puede rehuir la responsabilidad de una perspectiva particular.

Pero la importancia del testimonio no se limita a su efecto descentralizador; también apunta hacia nuevas formas de construc-

ción de la subjetividad. Sé que le estoy atribuyendo una importancia extraordinaria al testimonio, especialmente en vista de los aportes modestos que se le reconocen a las tentativas emancipatorias de las prácticas culturales de la modernidad tardía o de la postmodernidad. Lyotard (1984) ha explicado convincentemente que no hay *una* postmodernidad que siga a *una* modernidad. Más bien se trata, según él, de la acción “futuro-anterior” de reconsiderar la legitimidad de los fundamentos que caracterizan la lógica de “la” modernidad. Esta acción pone énfasis ya no en fundamentos sino en la pluralidad de discursos, necesariamente narrativos, que se debaten la prioridad en el “orden de cosas” moderno. Esta acción, además, no revela la existencia de un nuevo “orden de cosas”, sino las relaciones de poder que subyacen este conflicto de discursos. Y, por lo general, la crítica postmoderna (hegemónica) tiene la desventaja de limitarse a investigar los *márgenes* del “orden de cosas” imperante sin preocuparse demasiado por la lucha por el poder vehiculizado por el conflicto de discursos.

7. *El testimonio y la resistencia a la alterización.*

Reiss cita las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, *La disseminación* de Derrida, y el *Finnegan's Wake* de Joyce como ejemplos de esta investigación de márgenes. A estos textos podríamos añadir las *Ficciones* de Borges, alrededor de las cuales Foucault derivó su idea del “fin” del hombre y de la autoría que define la literatura de la modernidad tardía. Para Foucault, en “El lenguaje hasta la infinidad” y *Las palabras y las cosas*, la salida de la cárcel de la razón se encuentra en el aplazamiento del dominio y la postergación del sentido que se logran mediante la multiplicación de los márgenes. Este aplazamiento, que Foucault, Derrida y otros denominan *écriture*, es considerado como una práctica discursiva más honesta porque no sirve para legitimar el dominio por medio de la proyección de un sujeto psicológico que suprime las diferencias. Puede considerarse esta *écriture* la autobiografía de un sujeto postmoderno que se borra en la inscripción de su aplazamiento.

Pero esta práctica sólo proporciona una arresponsabilidad —o responsabilidad *negativa*:— la de rehuir el dominio apoyado por el sujeto psicológico. En la *écriture*, pues, la diferencia —revistiendo formas de sin sentido, juego, sagrado, literatura en resumidas cuentas— adquiere las dimensiones casi metafísicas de una otredad generalizada que late siempre en los márgenes del “orden de las cosas”. Y la falta de responsabilidad estriba precisamente en que esta otredad jamás toma la forma concreta de personas marginales y oprimidas. La “experiencia de límites” (la expresión es de Philippe Sollers (1968)) produce una *jouissance* que tiene poco que ver con la opresión y mucho con el pasmo estético-filosófico “experimentado” al quedarse en los límites, resistiendo así cualquier posibilidad de producir un programa emancipatorio social a partir de su rechazo a las ideologías.

El testimonio, por otra parte, ofrece una visión distinta de la acción y del discurso humanos, pues sus condiciones de posibilidad no están fundadas en una otredad generalizada que resiste –al instalarse en los márgenes del discurso– la conformación del sentido. El testimonio no responde al imperativo de producir la verdad cognitiva –ni tampoco de deshacerla– su *modus operandi* es la construcción comunicativa de una praxis solidaria y emancipatoria. De ahí que la dicotomía verdad/ficción carezca de sentido para comprender el testimonio.

Tampoco es pertinente la dicotomía yo/otro, pues el discurso testimonial no busca proyectar ni una otredad abstracta ni demonizar a otros específicos. Más bien narra la experiencia de sujetos que se constituyen en la lucha contra su alterización. Y esta lucha no es la experiencia de un *cogito* ni la *jouissance* de un sujeto en proceso de disolución, sino la lucha por el valor que resulta del enfrentamiento del sujeto testimonialista con los discursos que lo/la han alterizado/a. El énfasis ya no está en la diferencia entre yo y otro sino en la experiencia de un yo/tú expuesto a la alterización que la resiste. Conforme a esta concepción dialógica, explica Freire (1979: 215), “el yo y el tú pasan a ser, en la dialéctica de las relaciones constitutivas, dos tú que se hacen dos Yo”.

Al privilegiar la *écriture*-experiencia de límites, el discurso postmoderno hegemónico relega lo marginal al trazo de lo que potencialmente desestabiliza al discurso representacional típico de la modernidad occidental. Se dispensa así con la especificidad de lo marginal, que sólo puede tener una definición negativa. La arrogante declaración lacaniana de que *la* mujer *no* es:

La mujer sólo puede escribirse tachando *La*. No hay *La* mujer, artículo definido para designar el universal. No hay *La* mujer puesto que –ya antes me permití el término, por qué tener reparos ahora– por esencia ella no toda es (Lacan, 1981: 89),

se extiende en el discurso postmoderno hegemónico a todo lo marginal contra lo cual se erige la definición positiva de lo valorizado: hombre, raza blanca, clase media, etc. Todo lo “otro” sólo existe como el *no es* ante el cual lo hegemónico *es*.

Para Julia Kristeva (1982: 2 y 11) esta otredad se resume y sintetiza en lo *abyecto*: “abyecto y abyección son mis salvaguardas. Los abecedarios de mi cultura. [...] Lo abyecto está nimbado con lo sublime.” Lo marginal-abyecto, pues, transgrede los márgenes de la representación porque no tiene voz; su esencia es la inefabilidad de la *jouissance* que surge de la “violencia del estar de duelo por un ‘objeto’ que siempre ya ha estado perdido” (Kristeva, 1982: 15). En nuestra época postindustrial y electrónica en la que “lo real ha sido reemplazado por los signos de lo real” (Baudrillard, 1978: 7), produciendo así un menguamiento de la emoción, una fragmentación psíquica, el desplazamiento de la ansiedad como garante psíquico, la aleatoria oscilación entre euforias y depresiones, la superación de la estética de la expresión, la abolición de la distancia crítica y el

eclipse de la historicidad (Jameson, 1984a), el sujeto postmoderno hegemónico ya no es capaz de representarse. Al contrario, se pierde (o se expelle, según Kristeva) en el espacio hiperreal de la muerte donde el cadáver nutre la representación (lo Simbólico para Kristeva).

Lo abyecto es, pues, una metáfora de la otredad que tiene que ser movilizad/suprimida para que surja la *écriture*. En *Pouvoirs de l'horreur* Kristeva presenta su concepción de la escritura como una violencia que se hace a la otredad limítrofe que “salvuarda” su cultura (hegemónica). Pero este reconocimiento de que su cultura es salvuardada por la violencia no implica que ella se interese por la violencia cometida a *personas* marginadas.

8. *La experiencia de límites y la co-opción de los marginados.*

Es esta misma experiencia estética de la violencia a la otredad que infunde textos (hegemónicamente) postmodernos como *Salvador* de Joan Didion (1983). Lo único que interesa a su autora es la experiencia vicaria de horror que la violencia produce en el sujeto hegemónico. En *Salvador* esta experiencia limítrofe no tiene absolutamente nada que ver con la solidaridad o empatía hacia las personas que sufren la violencia. El Salvador –“Lugar signado por el terror” (Didion, 1983: 14)– es su *Heart of Darkness*, como explica la solapa del libro. En este lugar los cadáveres sin identidad, grado máximo de abyección, pululan con una alucinatoria reproductibilidad anestizante:

Estos cadáveres (...) se encuentran a menudo fragmentados en posiciones no naturales y las caras a que se vinculan estos cadáveres (cuando las tienen) son igualmente no naturales, a veces irreconocibles como rostros humanos borrados por el ácido, machacados en una masa informe de orejas y dientes fuera de lugar o degollados de oreja a oreja e invadidos por insectos (Didion, 1982: 16-17).

Lo que indica que se trata de una experiencia postmoderna hegemónica es la capacidad de la autora de entrar en lo abyecto –en este lugar obscenamente otro y cadavérico–, experiencia que Kristeva podría celebrar como salvuarda de su cultura, sin registrar la más mínima emoción. Al contrario, Didion narra acerca de esta violencia en un pastiche de la publicidad turística sin registrar ironía alguna, pues tal reacción reconocería el valor humano que se está transgrediendo: los despeñaderos de cadáveres son descritos como “lugares de interés para el turista, de acceso difícil pero que valen la pena ver” (Didion, 1983: 20). Y la autora hasta llega a comentar sobre su propia enajenación al rechazar la ironía que produce la existencia de un centro comercial en medio de este “lugar que pone todo en tela de juicio”. (Es otra manera de decir que la otredad horrorosa de este “simulacro” de país lo desconstruye todo):

...lo anoté todo concienzudamente, pues este “matiz” lo sé interpretar muy bien; es una suerte de ironía inductiva este detalle que debe ilu-

minar todo el relato. Pero mientras lo anotaba me dí cuenta que ya no me interesaba mucho este tipo de ironía, que este era un relato que no podía ser iluminado por este tipo de detalle, que esta era una historia que se resistía absolutamente a ser iluminada, que acaso ni se trataba de una “historia” sino de una verdadera *noche oscura* (Didion, 1983:36).

Esta sublimidad grotesca es el preludio a la tentativa de describir la “inconcebible realidad salvadoreña”. Para Didion se trata de una realidad que no puede ser representada porque en el contexto salvadoreño el lenguaje ha perdido su función referencial. En lugar de sentido, Didion (1983: 61) encuentra una expresión de lo “inefable” en las cifras absurdas que proliferan en los documentos oficiales y en las “soluciones” que se emiten en Washington, Panamá o México redactadas en el simulacro del discurso publicitario (Didion, 1983: 65).

Si la “textura de la vida en esta situación es esencialmente intraducible” (Didion, 1983: 103), ello se debe a que Didion ha rehusado relacionarse con lo que acontece a su alrededor:

Mientras esperaba para atravesar de nuevo el Bulevar de los Héroes para llegar al Camino Real, observé que unos soldados acorralaban a un joven con los rifles pegados a sus espaldas, forzándolo a entrar en una camioneta. Seguí mi camino derecho, *no queriendo ver nada* (Didion, 1983: 36; énfasis mío).

En otro pasaje, refiriéndose a las ceremonias tradicionales de los indígenas, nos dice que *ve* “impotencia cultural” por todas partes. Para ella no existe una cultura salvadoreña. De ahí que *no vea* la cultura contrahegemónica manifestada en la solidaridad de los oprimidos y su resistencia. Desde una perspectiva contrahegemónica podría interpretarse la “pobreza” de los bailes indígenas como una subversión de las autoridades gubernamentales que obligan a los indígenas a representarse en espectáculos nacionales que poco tienen que ver con su cultura. Pero el cinismo estético que infunde la escritura de Didion no le deja ver y sentir esta lucha. La pérdida de la capacidad emotiva que menciona Jameson como uno de los indicadores de la sensibilidad postmoderna (hegemónica, habría que añadir) explica que Didion no sea capaz de encontrarle sentido a estas situaciones. Precluye que se comprometa a entrevistar las organizaciones populares de campesinos, estudiantes, trabajadores y mujeres o que visite una de las “zonas de control” del FMLN.

En otras palabras, el marco estético-ideológico en que se produce su reportaje “testimonial” transforma su capacidad de ver –y, desde luego, de testimoniar– en una autorreflexión de su propia visión enajenada. No puede “ver” los sujetos del proyecto contrahegemónico porque son marginales y los elementos marginales a partir de los cuales se constituye el discurso postmoderno hegemónico sólo pueden manifestarse como el horroroso *no ser* que aguja el prurito del inefable sublime que se produce en *Heart of Darkness*.

Una vez que el oprimido ha sido neutralizado en esta generalización del “otro”, ya no se distingue en absoluto de sus opresores.

Ambos son el mismo “otro” para Didion, ambos recurren a las mismas estrategias desrealizadoras: los cambios de nombre que vuelven imposible llegar a conocer la realidad. La “Comisión de Derechos Humanos” de la Arquidiócesis no se distingue en nombre de la “Comisión de Derechos Humanos” del gobierno opresor. Ambos son, para Didion, indicadores de la “presencia de lo inefable” (1983: 64), la droga que le proporciona su *jouissance* estética.

9. *Concientización y valorización.*

En contraste con la obliteración del valor efectuado por el discurso postmoderno hegemónico, el discurso testimonial conscientizador se manifiesta como una lucha de evaluaciones, lucha en la cual se constituye un sujeto dialógico que subvierte los *grands récits* a la vez que proclama su propio espacio, su propia cultura emergente, su ética-estética en formación. Mijail Bajtin (1985: 268-269) explica que el sujeto se forma en el manejo de los géneros discursivos, manejo que responde a “la situación discursiva, [...] la posición social y las relaciones personales entre los participantes de la comunicación”. Aun cuando el poder de un orden de cosas se manifiesta en la fijación institucional de estos factores, Bajtin arguye que el sujeto tiene la opción de *reacentuar* los géneros. Y es así que se produce su perspectiva ética, pues este manejo (que es tanto conductal como discursivo, ya que el comportamiento no verbal también se organiza genéricamente) vehiculiza el trato con el mundo en toda su heterogeneidad.

Puesto que hay muchas maneras de reacentuar los géneros, hay muchas perspectivas éticas, algunas de las cuales se abren a la heterogeneidad del mundo con que están en diálogo y otras que procuran meter esta heterogeneidad en una camisa de fuerzas o sonsacarle un provecho sin reconocer su valor. El discurso representacional por lo general proyecta “un destinatario absolutamente indefinido, un *otro* no concretizado” (Bajtin, 1985: 285) mientras que el discurso postmoderno hegemónico, al estilo de Kristeva o Didion, deriva una *jouissance* del enfrentamiento con la heterogeneidad absolutizada que proyecta como su *otro*.

En el primer tipo de discurso el otro queda excluido de los parámetros de la representación y sólo puede ser rescatado mediante una deconstrucción que reconoce que esa marginalidad es condición de posibilidad para la empresa representativa, es decir, su *no ser* hace posible el *ser* representado (cf. Derrida, 1976 y 1980).

En el segundo se apoteíza la marginalidad excluida en el primer tipo de discurso pero sólo para experimentar la sublimidad del no ser que ella desempeña dentro del orden de cosas imperante. La ética de este discurso postmoderno hegemónico es afín a la ética que Kant atribuye al sublime en su *Crítica del juicio*; en ambos casos se produce la “terrible” disolución del yo que confronta al sujeto con la Ley universal de la libertad (Kant, 1952: 127-128). John Rajchman (1985: 36-38) explica que la nueva ética de la *écriture* se produce

en el descompromiso [*disengagement*] para con el poder, que permite la “libre” práctica, *en la escritura*, de nuevas formas de vida. Pero desde la perspectiva bajtiniana y freireana que se adopta aquí no hay manera de evitar el enfrentamiento con el poder. Sólo una *écriture* descontextualizada puede crear la ilusión de que la escritura produce la libertad para reinventarse fuera de las restricciones impuestas por las instituciones que detentan el poder. Bajtin, al contrario, concibe la posibilidad de formarse en la libertad relativa de la reacentuación de los géneros, que a su vez están apoyados en (y reproducen) las instituciones. La diferencia entre una concepción de formación y la otra estriba en que el postmodernismo hegemónico de Kristeva et al. presupone prácticas que se “salen” del juego del poder; para Bajtin (1985: 290), al contrario, la determinación de la significancia de todo discurso requiere que se considere en la “totalidad de su enunciado”, lo cual quiere decir en función de las relaciones de poder inscritas por las instituciones en los géneros discursivos y conductales. Se trata no de sujetos que se inventan libremente sino de sujetos constituidos dialógicamente siempre dentro del poder.

La ética de la concientización, que emerge en la revalorización efectuada por la reacentuación de discursos, se ve en el proceso de lectura empleada por las comunidades eclesiales de base. Un grupo de personas –no necesariamente una comunidad ya establecida, como es el caso de la comunidad que Ernesto Cardenal (1975 y Jiménez, 1980) fundó en Solentiname– dialoga alrededor de los asuntos levantados por la lectura de un pasaje del evangelio. En su diálogo este grupo “escribe”, por así decir, su experiencia al suplementar los relatos del evangelio con hechos y acontecimientos de su propia vida, supliendo así lo que se ha omitido y haciendo visible las inconsistencias entre varias trayectorias diferentes.

Es así como describe Rigoberta Menchú la práctica constitutiva de la lectura del evangelio entre los indígenas. Observa que la Biblia es un “documento de formación de nuestra aldea” (Menchú, 1983: 156) pero explica a continuación que la comunidad en formación le da *otro sentido* y que esta lectura suplementaria ni siquiera requiere que los participantes estén alfabetizados:

Como decía, para nosotros la Biblia es un arma principal que nos ha enseñado a caminar mucho. Y, quizá, para todos los que se llaman cristianos, pero los cristianos de teoría no entienden por qué nosotros le damos otro sentido, precisamente porque no han vivido nuestra realidad. En segundo lugar, porque quizá no saben analizar. Yo les aseguro que cualquier gente de mi comunidad, analfabeta, que la mandaran analizar un párrafo de la Biblia, aunque solo lo lean o lo traduzcan en su lengua, sabrá sacar grandes conclusiones porque no le costará entender lo que es la realidad y lo que es la *distinción* entre el paraíso afuera, arriba o en el cielo, y la realidad que está viviendo el pueblo. [...] Tampoco es el documento principal para hacer el cambio, sino que cada uno de nosotros tiene que conocer nuestra realidad y *optar por los demás* (Menchú, 1983 pp. 159-160; énfasis mío).

La verdad del sujeto constituido por medio del testimonio conscientizante no es cognitiva sino comunicacional, el resultado del enfrentamiento de diversos discursos y de su negociación en pro de la sobrevivencia. Si bien no todos los testimonios latinoamericanos surgen en el contexto de la opresión de indígenas, como en el caso de Menchú, puede decirse, no obstante, que todos nacen en un estado de emergencia –desastres de la naturaleza o del conflicto humano, conflictos políticos, opresión, insuficiencia económica, nuevos y desacostumbrados modos de vida, etc.– que no ha podido ser resuelto por los poderes vigentes, por su incapacidad (falta de recursos en el neocoloniaje económico) o por su falta de voluntad.

Una de las mayores razones por las cuales el estado no ha respondido adecuadamente a través de sus aparatos institucionales a estas crisis se debe a la modernización misma que se ha blandido como solución para el subdesarrollo. En todos los países de América Latina los agentes de la modernización han propuesto cambios –por lo general en los términos racionalistas y autolegitimadores del discurso modernizador– que han resultado en el desplazamiento y aglomeración de comunidades heterogéneas y en el aumento de la pobreza.

Es precisamente en este contexto, en el que la sociedad civil, base de la producción y reproducción de subjetividades modernas, casi ha dejado de existir, que el testimonio se practica como medio para hacer demandas y así abrir un espacio público que sería, de otro modo, inaccesible. Ante el fracaso de la modernidad latinoamericana para abrir espacios de verdadera acción democrática, se ha tenido que recurrir a otras estrategias que posibiliten la actividad política que más y más se viene definiendo como una *política cultural*. Y el testimonio es una de las armas destacadas de esta política cultural: a través de él, por ejemplo, se lucha por hacer público lo privado (y lo privatizado por el estado), disolviendo así otra dicotomía constitutiva de la modernidad hegemónica.

El mejor ejemplo de la puesta en público de experiencias tradicionalmente consideradas “privadas” o “domésticas” son las Madres de la Plaza de Mayo que ocuparon la plaza frente a la casa presidencial para mobilizar su papel maternal –su responsabilidad como madres– ante el abuso –y falta de responsabilidad– de los “padres” de la nación. Como en la práctica testimonial de Rigoberta Menchú, puede entenderse el discurso de las madres como una práctica suplementaria. Se suple lo que el discurso oficial trata de ocultar: la desaparición de sus hijos e hijas. Los actos testimoniales de las madres constituyen un espectáculo mediante el cual se constituyen ya no sólo como madres sino también como nuevos sujetos, apenas comprendidos desde una perspectiva tradicional, pues borran la distinción entre individuos privados y autoridades públicas. El que desempeñen ambos papeles simultáneamente hizo difícil “percibir las como sujetos políticos, lo cual hizo posible expresar su protesta” (Navarro, s.f.).

Estas prácticas testimoniales constituyen una subjetividad que es ética y estética a la vez. Como la *performance art* postmoderna de los años 70 y 80, las madres dramatizan su papel social y ahí se encuentra el aspecto estético de su práctica. Y este aspecto estético tiene, además, una función política, pues a través de él se logra conscientizar al público y consolidar su opinión contra los abusos militares. Se trata de una política cultural que, en la ausencia de una verdadera cultura política, contribuyó a transformar las circunstancias. Omi y Winant (1986) arguyen, análogamente, que la política norteamericana fue transformada por la redefinición de raza que llevaron a cabo los negros en el movimiento de derechos civiles. Esa transformación político-cultural se dio, en parte, a través de la reacentuación del discurso pastoral en el que sobresalen los ministros negros. En éste como en los otros casos mencionados, aspectos culturales que no son políticos *per se* pudieron ser reacentuados para abrir el espacio político.

10. *Testimonio y democratización.*

Debe señalarse que el testimonio se vuelve verdaderamente popular después de 1968, periodo que trae en América Latina el auge de los “nuevos” movimientos sociales: estudiantes, mujeres, grupos étnicos, ecologistas, comunidades de base y otros movimientos populares. La “novedad” consiste en el hecho de que no se subordinan al proceso político tradicional, lo cual se verifica en que esquivan el partidismo. Según Néstor García Canclini (1988: 495), este surgimiento coincide con la crisis que sufre la hegemonía por toda América Latina y que se expresa en la formación de regímenes fascistoides autoritarios y el endurecimiento de los regímenes casi liberales, como el de México a partir de Tlatelolco, cuando fueron asesinados más de mil estudiantes que manifestaban en contra del desperdicio de recursos que requería las preparaciones para la Olimpiada de 1968. Esta crisis forzó la entrada de nuevos actores sociales en el escenario político, radicalizando a su vez demandas democráticas. El escepticismo para con la corrupta política representacional llevó a estos grupos a desempeñarse políticamente en otras esferas, como la cultural.

El testimonio proporciona un escenario privilegiado para desempeñar prácticas democráticas porque la acción política viable —la transformación de las circunstancias— se ha hecho imposible dentro del sistema clientelista de los partidos tradicionales. Los nuevos movimientos sociales, en los cuales se cultiva la concientización típica del testimonio, han surgido como parte de este desplazamiento de la política. Ha habido tentativas de incorporar las demandas en programas de reforma partidaria pero ello no ha dado resultado, como se ejemplifica en el PRI mexicano, debilitado recién por defecciones importantes (v.gr., Cuauhtémoc Cárdenas). El testimonio prolifera, además, como vehículo de publicidad de esta nueva política cultural. No se encuentra sólo en forma de libro sino

también en formas masivas y populares como los corridos mexicanos, la literatura de cordel en el Brasil, en periódicos, televisión, carteleras y otras formas de comunicación de masas.

En México los nuevos movimientos sociales han encontrado sus cronistas en escritores y periodistas como Carlos Monsiváis, Elena Poniatowska y José Joaquín Blanco. Sus crónicas, como el testimonio, atestiguan todos los pormenores de la vida cotidiana que hoy día ha llegado a entenderse en términos político-culturales. Monsiváis, por ejemplo, se interesa por las maneras en que los participantes en estas acciones cotidianas asumen el papel de ciudadano, creando una nueva forma de sociedad civil desligada de la autoridad fundacional del estado autoritario. La autogestión comunitaria después del terremoto de 1985 no pudo ser canalizada por el estado. Ni las comunicaciones de masas, que en los momentos iniciales desempeñaron un rol positivo, lograron representar convincentemente la acción de estos agrupamientos espontáneos. Según Monsiváis (1985), en "Los días del terremoto", ante la solidaridad autogestionada, no hubo respuestas; "los productores de programas de televisión no pueden concebir una sociedad que se mueve por cuenta propia".

Formalmente, podría decirse que las crónicas de Monsiváis —pastiches de testimonios, comentarios, cronologías, datos, citas de periódicos, declaraciones gubernamentales y *vignettes* gráficas— tienen el efecto descentralizador de un discurso desconstruccionista. Pero no se limitan a relatar el fracaso del gobierno ("lo que el gobierno escondió el terremoto reveló") que produjo una interrupción en el funcionamiento del poder. También enfoca la constitución de nuevas formas de subjetividad que no se subordinan o incorporan a los *grands récits* teleológicos partidistas y clasistas.

Los enunciadores de los relatos testimoniales incluyen campesinos desahuciados, moradores de villas miseria, *squatters*, etc. que alzan sus voces en la comunidad de base local, que dan fe de sus experiencias en los talleres populares de poesía en la Nicaragua de los años 80, que hacen publicidad testimonial en panfletos, como los activistas del movimiento negro en Brasil, o que colaboran con etnógrafos y escritores profesionales para dar a luz sus demandas de justicia. De los textos que he mencionado en este ensayo, los testimonios de Domitila Barrios y Rigoberta Menchú fueron transcritos, editados y organizados por antropólogas. Otro texto, *No me agarran viva*, fue recopilado por la poeta y novelista salvadoreña Claribel Alegría. Concluiré con el ejemplo de cómo la escritora profesional aborda la modalidad testimonial.

El cambio de poesía a novela y, finalmente, a testimonio es crucial en la carrera literaria de Claribel Alegría. Sus obras anteriores a los testimonios de los años 80 pertenecen a la modalidad autobiográfica burguesa, haciendo hincapié en los impases que enfrentan mujeres que aspiran a liberarse de las normas sociales que impiden su realización como plenos seres humanos. Este es el tema

principal de su novela *Cenizas de Izalco*, en que la protagonista, como su madre antes de ella, busca una liberación personal en términos estrictamente individuales: el arte que cultiva debe conducirla a la realización de su libertad. Ignora que todo su alrededor consiste en una pobreza y una opresión que esperan una voz testimonial que no llegará en este relato. La novela termina con el fracaso personal de la protagonista: el descenso al abismo o el silencio típico de la escritura tardo-modernista.

Sólo después de involucrarse con los movimientos revolucionarios en Nicaragua y El Salvador, los relatos de Alegría comienzan a mostrar nuevas posibilidades, no sólo en lo que atañe al cambio social sino, más importante, en lo que tiene que ver con la vida de las mujeres en estos países. En *No me agarran viva*, Alegría pega el salto de la escritura tradicional al testimonio. Este libro registra los testimonios de los compañeros y compañeras de Eugenia, la joven revolucionaria que fue asesinada mientras se desempeñaba en una de sus misiones. Como la autora, Eugenia había sido transformada de una joven burguesa enajenada en una persona conscientizada que encontró una nueva subjetividad en el trabajo colaborativo de Acción Católica, primero, y luego con otros movimientos más radicales. En ellos Eugenia aprendió a articular las demandas de los oprimidos con sus propias demandas como mujer. Así pues, como la redactora Alegría, Eugenia supo combinar su voz con las otras para la formación de un nuevo sujeto. Encontró su “sustancia ética” en la opresión que compartía con los pobres y las clases lumpenizadas. Lo importante es que ni Eugenia ni Alegría apelaron a un *grand récit* moral. Su ética se funda más bien en el conflicto de evaluaciones que somete al “trabajo ético” del testimonio. (Por “trabajo ético” Foucault (1986: 27) se refiere al proceso de formación que se logra a través de prácticas como la moderación de los placeres mediante la dietética, la economía y la erótica entre los griegos, el auto-desciframiento entre los cristianos, y el *self-help* en la cultura yuppie californiana de los años 80).

Alegría usa el término “letras de emergencia” para referirse a su escritura, aludiendo tanto a la urgencia de la situación como al emerger de una nueva subjetividad que se viene formando en el testimonio de las experiencias de solidaridad. Franz Fanon (1967) ha dicho que

Cuando un pueblo entra en la lucha armada o aun en la batalla política contra un colonialismo implacable, la tradición sufre cambios de sentido [...] En un país subdesarrollado en su fase de lucha las tradiciones son fundamentalmente inestables y son atravesadas por corrientes centrífugas.

Son estas corrientes centrífugas que se registran en el testimonio y que se articulan en un continuo rehacer de la subjetividad.

Para concluir, debe repetirse que el énfasis del testimonio no cae en la representación de sujetos ya constituidos (el pueblo, el agente histórico revolucionario, etc.) sino en la praxis conscienci-

zadora. Esta praxis, además, subvierte los marcos de referencia del sujeto cognoscente de la modernidad hegemónica. Para lograr la concientización, por ejemplo, Rigoberta Menchú tuvo que aprender otro idioma (el castellano) y abandonar su aldea. Ello no quiere decir que abandonó su cultura sino que a través de ella y otros como ella su cultura fue transformándose conforme a la lucha político-cultural. Su cultura tuvo que entrar en relación con culturas extranjeras, rompiendo de este modo las ligaduras del discurso nacional (y de las instituciones que lo proyectan). Prueba de ello es que el testimonio de Menchú, como el de Domitila Barrios o de Alegría, tiene como propósito no sólo la conscientización de la comunidad sino también de la solidaridad de simpatizantes en Estados Unidos y Europa. El testimonio puede entenderse como representación de lucha pero su función más importante es servir de vínculo solidario entre diversas comunidades. Así pues, su política cultural atraviesa fronteras e identidades establecidas en pro de una transformación democratizadora.

BIBLIOGRAFIA

- Alegría, Claribel. 1966. *Cenizas de Izalco*. Barcelona: Seix Barral.
- Bajtín, M.M. 1985. "El problema de los géneros discursivos". En: *Estética de la creación verbal*. 2a ed. México: 1985: 248-293.
- Barnet, Miguel. 1969. "La novela testimonio: socio-literatura". *Union* 4 (Oct.): 99-122. 1981. "The Documentary Novel". *Cuban Studies/Estudios Cubanos* 11, 1: 19-31.
- Barrios de Chungara, Domitila y Moema Viezzer. 1977. *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. México: Siglo XXI.
- Beverly, John. 1987. "Anatomía del testimonio". En *Del Lazarillo al Sandinismo: Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana*. Minneapolis: The Prisma Institute.
- Baudrillard, Jean. 1978. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Cabezas, Omar. 1983. *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Cardenal, Ernesto. 1975. *El evangelio en Solentiname*. Salamanca: Sígueme.
- Derrida, Jacques. 1976. *Of Grammatology*. Trad. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins, 1980 *The Archeology of the Frivolous: Reading Condillac*. Trad. John P. Leavy, Jr. Pittsburgh: Duquesne University.
- Didion, Joan. 1983. *Salvador*. New York: Washington Square Press.
- Duchesne, Juan. 1986. "Las narraciones guerrilleras. Configuración de un sujeto épico de nuevo tipo". En: Jara and Vidal (1986): 85 -137.
- Fanon, Franz. 1967. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Fernández Moreno, César, ed. 1972. *América Latina en su literatura*. México: Siglo XXI.
- Foley, Barbara. 1982. "Fact, Fiction, Fascism: Testimony and Mimesis in Holocaust Narratives". *Comparative Literature*, 34. 4.
- Fornet, Ambrosio. 1977. "El ajuste de cuentas: del panfleto autonomista a la literatura de campaña". *Casa de las Américas* 146: 49-57.
- Foster, David William. 1984. "Latin American Documentary Narrative". *PMLA* 99: 41-55.
- Foucault, Michel. 1977. "Language to Infinity". En: *Language-Counter-Memory. Practice. Selected Essays and Interviews*. Ed. Donald F. Bouchard. Ithaca:

- Cornell University Press: 53-67. 1986. *The Use of Pleasure*. New York: Vintage.
- Freire, Paulo. 1967 *Educação como pratica da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979. *Pedagogía del oprimido*. 22a ed. México: Siglo XXI.
- Fuentes, Carlos. 1969. *La nueva novela hispanoamericana*. México: Joaquín Mortiz.
- García, Canclini, Néstor. 1988. "Culture and Power: The State of the Research". *Media, Culture and Society* 10: 467-497.
- Gibellini, Rosino, ed. 1979. *Frontiers of Theology in Latin America*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Gutiérrez, Gustavo. 1979. "Liberation Praxis and Christian Faith". En Gibellini (1979): 1-33.
- Hernández Pérez, Jesús. 1983. "Viaje a las entrañas de la escoria". In *La leyenda de lo cotidiano*. La Habana: Letras Cubanas.
- Kant, Immanuel. 1952. *The Critique of Judgement*. Oxford: Clarendon.
- Jameson, Fredric. 1984a. "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism". En: *New Left Review* 146 (July/August): 53-92. 1984b. "Foreword". En: Lyotard (1984): vii-xxi.
- Jara, René y Hernán Vidal, ed. 1986. *Testimonio y literatura*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- Jiménez, Mayra, ed. 1980. *Poesía campesina en Solentiname*. Managua: Ministerio de Cultura.
- Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Trad. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques. 1981. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20. Aun, 1972-1973*. Barcelona: Paidós.
- Lukács, Georg. 1966. *La novela histórica*. Trad. Jasmin Reuter. México: Ediciones Era.
- Lyotard, Jean-Francois. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trad. Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Menchú, Rigoberta. 1983. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Ed. Elizabeth Burgos. Barcelona: Argos Vergara.
- Monsiváis, Carlos. 1985. "Los días del terremoto". En: *Escenas de pudor y liviandad*. México: Grijalbo, 1988.
- Navarro, Marysa s.f. "The Personal is Political. Las Madres de la Plaza de Mayo". Manuscrito inédito.
- Neruda, Pablo. 1955. *Canto general I*. Buenos Aires: Losada.
- Omi, Michael y Howard Winant. 1986. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. London/New York: Routledge.
- Pring-Mill, Robert. 1983. "Mayra Jiménez and the Rise of Nicaraguan 'Poesía de Taller'". En: Lloyd King, ed. *La mujer en la literatura del Caribe*. Trinidad: University of the West Indies.
- Reiss, Timothy. 1982. *The Discourse of Modernism*. Ithaca: Cornell.
- Rodríguez Monegal, Emir. 1972a. *El BOOM de la novela latinoamericana*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo. 1972b. "Tradición y renovación". En: Fernández Moreno (1972).
- Ryan, Michael. 1983. "Deconstruction and Social Theory. The Case of Liberalism". En: *Displacement: Derrida and After*. Ed. Mark Krupnick. Bloomington: Indiana University Press: 154-168.
- Sarduy, Severo. 1972. "El barroco y el neobarroco", en Fernández Moreno (1972).
- Scannone, Juan Carlos. 1979. "Theology, Popular Culture, and Discernment". En: *Frontiers of Theology in Latin America*. Trad. John Drury. Ed. Rosino Gibellini. Maryknoll: Orbis Books.
- Silva Gotay, Samuel. 1983. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. 2a ed. Río Piedras: Cordillera/Ediciones Sigueme.

- Sollers, Philippe. 1968. *L'écriture et l'expérience des limites*. Paris: Editions du Seuil.
- White, Steven. 1986. *Culture and Politics in Nicaragua: Testimonies of and Writers*. New York: Lumen Books.