

**CENTRO DE ESTUDIOS LITERARIOS
ANTONIO CORNEJO POLAR**

Antonio Cornejo Polar

Historias paralelas / Ejemplares: La historia y la voz del otro

Author(s): Hugo Achugar

Source: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 18, No. 36, La Voz del Otro: Testimonio, Subalternidad y Verdad Narrativa (1992), pp. 51-73

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4530622>

Accessed: 06/10/2014 08:47

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>

**HISTORIAS PARALELAS / EJEMPLARES:
LA HISTORIA Y LA VOZ DEL OTRO***

Hugo Achugar

Northwestern University

Universidad de la República. Uruguay

0. Paul Jay sostenía, en 1987, que “En años recientes el estudio de la autobiografía, y de la poesía y la ficción autobiográfica, se ha trasladado de los oscuros bordes de la crítica al centro del escenario”¹. Lo mismo podría decirse del testimonio latinoamericano contemporáneo y también de las memorias, biografías, autobiografías e historias de vida. En ese sentido, el testimonio, junto con textos como *Recuerdos de provincia* de Domingo Sarmiento, ocupa crecientemente el centro de atención de los letrados. Ello no significa un olvido de la “gran literatura” sino una reordenación del campo de los estudios literarios latinoamericanos.

Más aún el creciente interés por la oralidad ha ganado la atención de los críticos que se ocupan tanto de la llamada literatura colonial como la del siglo pasado y la del presente. Este desplazamiento puede ser explicado en función de varias razones; los tremendos cambios políticos y sociales ocurridos durante la modernidad, la transformación de los parámetros críticos y teóricos de las últimas décadas, la revaloración o nueva lectura de fenómenos antes descuidados en la “literatura” belletrística y, por último, la actual discusión y revisión del canon. Este trabajo aspira a plantear algunas preguntas respecto del testimonio latinoamericano contemporáneo, al menos de cierto tipo de testimonio, a la vez que apunta a plantear algunos problemas respecto de nuestra actual noción de literatura; por lo mismo, no se supone que, necesariamente, los responda o los resuelva.

1. *Historias paralelas/historias confrontadas.*

Las *Vidas paralelas* de Plutarco narran paralelamente, en sucesivos pares de historias, la heroica vida de griegos y latinos. Estas historias de vida, afines o comparables, no desean tanto distinguir como homogeneizar². No desean narrar historias ignoradas para rectificar la historia conocida sino establecer una correspondencia entre la vida de uno y otro. Su deseo es el de narrar en paralelo, una al lado de la otra (del griego “*parállēlos*”: de *pará*, “junto a, cerca de” y *alēllus*, “los unos a los otros”), para aleccionar. El testimonio latinoamericano contemporáneo denuncia y celebra, pues su deseo es la verdad. Narra en paralelo no para identificar sino para confrontar, distingue y no asimila. Su deseo es desmontar una historia hegemónica, a la vez que desea construir otra historia que llegue a ser hegemónica.

Plutarco compara, acerca y distingue pero dentro de un movimiento general de homogeneización que parte del mito y la leyenda y termina construyendo una historia que circulará como historia oficial, al menos para su comunidad:

Espero que en el proceso de purificar al mito, logre someterlo a la razón; y hacerlo semejante a la Historia. Pero cuando el mito, obstinadamente, desdén la credibilidad y rechace todo elemento de probabilidad, necesitare lectores amables (solidarios) dispuestos a recibir con indulgencia los relatos de la antigüedad³.

El testimonio contemporáneo parte de los hechos y documentos censurados y termina siendo asimilado por sus lectores solidarios como una historia verdadera que, eventualmente, habrá de adquirir un valor mítico. Pero tanto las *Vidas paralelas* como el testimonio contemporáneo cumplen al menos una función similar, la de ser ejemplos. Esta similar función ejemplarizante, sin embargo, tiene sus especificidades y sus diferencias dada la obvia distancia histórica que los separa.

La institucionalización del testimonio latinoamericano, en las últimas décadas, muestra que la historia silenciada ha alcanzado, –entre los miembros de lo que en otro lugar he llamado “comunidad solidaria”⁴–, el estatuto de prácticas discursivas propias de la historia hegemónica, como la autobiografía y la memoria. Tal institucionalización, sin embargo, no implica que los límites discursivos del testimonio sean claros y precisos.

1.1 *La historia desde el Otro, ingreso e institucionalización del testimonio.*

A caballo entre la biografía y la autobiografía, disputado por la antropología y la literatura, y asumiendo modalidades propias de la narrativa y del discurso histórico, el testimonio abre, más allá y con independencia de la problemática genérica, su propio espacio. Un

espacio o formación discursiva, o sea un modo de producción del discurso, determinado por la propia situación histórica de su enunciación y por la posición que tanto el sujeto de la enunciación final como la prevista para el sujeto del enunciado asumen en la sociedad. Ambos sujetos presuponen la constitución y la participación de un sujeto social complejo (letrado más voz marginada) en la esfera pública. Ese espacio discursivo, sin embargo, no parece claramente delimitado en la lectura de los letrados.

El análisis que la lectura letrada ha hecho del testimonio latinoamericano demuestra no sólo la ausencia de una noción precisa y universal –hecho que se objetiva en la propia ambigüedad e indeterminación del corpus–, sino también la imprecisión de los límites del espacio o formación discursiva que esta práctica discursiva presupone⁵. Si además intentamos pensar el problema en relación a, o desde la categoría de género, las fronteras del testimonio se vuelven, aparentemente, aún más porosas.

El testimonio ha sido asimilado tanto a la novela como a la autobiografía, a la historia como a la antropología, a la crónica como a la memoria; en fin, tanto al discurso no ficcional como al ficcional, al discurso de las ciencias humanas como al imaginativo. De ahí también, la frecuencia de expresiones relacionadas con el testimonio como las de “non fiction novel”, “documentary novel”, “nuevo periodismo”, “historia de vida” y “novela testimonial”. La porosidad del testimonio no se relaciona, sin embargo, con el actual eclecticismo que parece caracterizar el “género postmoderno”⁶. Porosidad no implica pastiche ni tampoco multiplicidad de estrategias discursivas o una incertidumbre a nivel referencial, apenas señala una cierta indecisión lógica del estatuto genérico y discursivo del testimonio.

El hecho de que sea posible la ficcionalización de un testimonio y que, en este sentido, se pueda hablar de una novela testimonial, no implica que se valide su identificación con el testimonio⁷. Tampoco es posible proponer tal identificación en aquellos casos en que el autor de un testimonio o un periodista se apropia de técnicas narrativas de la novela (González Bermejo, Cabezas y el Barnet posterior a *Biografía de un cimarrón*); ni siquiera en aquellos casos en que el intermediario es un novelista ni en aquellos otros aún en que el testimonio es un autotestimonio; es decir donde mediador y testimoniante coinciden y son ambos letrados. Como ejemplo de este último caso puede funcionar *Días y noches de amor y de guerra* de Eduardo Galeano, testimonio peculiar que es y no es una autobiografía. Así como *Las tribulaciones de Jonás* de Edgardo Rodríguez Juliá que más que un testimonio es una memoria.

La institucionalización del testimonio en tanto práctica discursiva específica se opera en Latinoamérica luego de la revolución cubana durante la década de los sesenta. Por lo mismo, la existencia de textos que contemplaran la función del discurso testimonial lati-

noamericano contemporáneo antes de la segunda mitad del siglo XX no niega nuestra afirmación acerca de la institucionalización a nivel socio-cultural del testimonio en tanto práctica discursiva específica o genérica. Más aún, la institucionalización sólo viene a reconocer que **el testimonio ocupaba un espacio legítimo en la lucha por el poder dentro de la esfera pública.**

La institucionalización y eclosión del testimonio y no su aparición como práctica discursiva, al menos en Latinoamérica, parece ser posible sólo en el período actual, cuando el sujeto central ha sido precisamente descentrado. El testimonio sin embargo, en tanto registro de las barbaries realizadas en nombre del progreso, vendría a ser una escritura propia de la modernidad y, a la vez, se inscribiría útopicamente en el proyecto, según Habermas incompleto, de la Ilustración por su apuesta a la superación, moral y material, indefinida del hombre ⁸.

Por otra parte, si atendemos a que el desarrollo de América Latina no es homogéneo y de que coexisten modos de producción económica y cultural premodernos, modernos y postmodernos podríamos, quizás, entender la ambivalencia o complejidad del testimonio⁹. Otro modo de encarar el problema de la ambivalencia del testimonio, y que no desarrollamos sino apenas anotamos, consistiría en distinguir entre varias líneas o tendencias del discurso testimonial y proponer distintos corpus. **Por un lado, los testimonios que vehiculizan la lucha por el poder de un sector, grupo o comunidad o clase que intenta desalojar a aquel o aquella en el poder, y por otro, los testimonios que, sin negar lo anterior, aspiran al establecimiento por coparticipación de una comunidad plural o heterogénea sin hegemonías absolutas al menos a nivel discursivo.**

La historia del testimonio, previa a su institucionalización, acompaña la del proceso de erosión del discurso monológico del sujeto central europeo, blanco, masculino, heterosexual y letrado que se da desde fines del siglo XVIII al presente. En esta línea de argumentación, el testimonio puede ser vinculado a la modernidad y a la revolución industrial; es decir, al proceso desatado durante la brutal alteración de la vida cotidiana que fue la revolución industrial y que implicó una serie de vivencias no sólo en los sectores hegemónicos sino también entre los sectores marginados o que vivían dicha revolución desde los márgenes. Pero el testimonio se relaciona con la modernidad de una manera ambivalente ya que se apoya en uno de sus aspectos para desmontar o desconstruir otro. Pienso, siguiendo lo planteado por Matei Calinescu para la modernidad, que en el testimonio la burguesa modernidad racionalista, competitiva, tecnológica y jugada al progreso es desmontada desde la modernidad culturalmente crítica y autocrítica que apuesta a desmistificar el autoritarismo de la otra modernidad. Pero lo hace desde la racionalidad y creyendo que la realización burguesa del proyecto de la Ilustración conllevó la destrucción, la opresión y el irracionalis-

mo de la barbarie a que fueron sometidos los más. En este sentido, el testimonio es una crítica de la modernidad y no su negación.

La situación de enunciación histórica del testimonio está pausada por múltiples acontecimientos. Entre ellos: el amplio movimiento de ideas y de transformaciones sociales que fueron el iluminismo del XVIII, la revolución francesa, la guerra civil norteamericana, y sobre todo por la Comuna de París, la revolución mexicana, la soviética y el movimiento de la Reforma Universitaria de Córdoba iniciada en 1918 y, mucho más recientemente, la guerra civil española. El propio derrumbe del último de los grandes imperios coloniales, dio lugar no sólo a la independencia de la India sino también a una serie de movimientos independentistas en África durante los sesenta. A lo que cabe agregar la guerra de Argelia, la revolución cubana y el movimiento de los derechos civiles protagonizado por los negros en Estados Unidos, acontecimientos que abren la puerta a la circulación en Occidente y, particularmente en nuestra América del discurso de los desposeídos o marginados¹⁰. Así como, y para Latinoamérica de un modo particular, el desarrollo y la acción de la Teología de la Liberación y las “comunidades de base” en favor de los marginados.

Estos movimientos facilitaron el acceso de una serie de materiales que provenían de voces silenciadas por el sujeto central y que tenían otra historia para contar, una historia diferente y opuesta a la oficial del imperio inglés y de los otros centros metropolitanos¹¹. O dicho de otro modo, la posición del sujeto de la enunciación del sujeto colonial sufre un cambio sustancial durante este período y por lo mismo se altera su participación en la esfera pública. Los que hoy “saben” (*histôr*, “sabio, conocedor, el que sabe”) y, sobre todo, lo que hoy se sabe no permite la presunción de un discurso central único ni de una esfera pública similar a la que era en el siglo XVIII. El espacio discursivo en la esfera pública se ha vuelto un espacio compartido donde se intenta construir o buscar una identidad nueva. No la identidad homogeneizadora impuesta por el monólogo del discurso imperial sino una identidad heterogénea, por diferenciada y plural, quizás más democrática y que respete las identidades Otras.

Por otra parte, si bien el discurso testimonial, como una práctica discursiva no institucionalizada, podría reivindicar antecedentes tan lejanos en el tiempo como las crónicas del siglo XVI, para sólo atenernos al espacio cultural o imaginario que es Latinoamérica, parece adecuado o aconsejable tomar como límite máximo la fecha de mediados del siglo XIX¹². Lo anterior se fundamenta en el hecho de que el testimonio se constituye como una forma de narrar la historia de un modo alternativo al monológico discurso historiográfico en el poder. Práctica discursiva que supone en su propio modo de producción otro discurso, el de la historia oficial de Hispanoamérica. La historia oficial de la América hispana se cons-

truye a partir de mediados del siglo XIX junto con la emancipación y consolidación de los estados nacionales. Por lo mismo la historia no oficial sólo surgirá como una respuesta ante los silenciamientos realizados por la versión hegemónica.

Precisamente, el carácter de 'historia otra' o de 'historia alternativa' que tiene el testimonio sólo parece posible cuando los 'silenciados' o 'excluidos' de la historia oficial intentan acceder a la memoria o al espacio letrado¹³. La organización y, sobre todo, la participación en el espacio letrado de los sectores excluidos o silenciados de y por la historia oficial está escasamente registrada en los archivos y bibliotecas de los vencedores o de los gobernantes. Salvo en aquellos casos en que constituye la propia pre-historia de quienes antaño fueran a su vez excluidos. Es decir, aquella historia previa a su llegada al poder; en el caso de nuestra América la historiografía imperial española¹⁴. En cambio, los derrotados, por ejemplo cuando la lucha por la independencia de España los españoles o los criollos realistas quedan, teóricamente y de hecho, no sólo fuera del archivo sino fuera del espacio social y cultural de Hispanoamérica por entrar en otra categoría diferente: la de extranjeros.

La historia oficial, sin embargo, no ignoraba al Otro pero lo incluía en su visión y en su espacio con el propósito y el resultado de diseñar una imagen del Otro que no cuestionara la centralidad del sujeto central¹⁵. En ese sentido, otro carácter sino exclusivo, dominante o singular en muchos testimonios es el de ser además de una 'historia otra', una *historia desde el Otro*. Pero una historia del Otro no es siempre y necesariamente una biografía desde el Otro. En esa línea de pensamiento, quizá cabe anotar que la biografía, cierta biografía al menos, combina una 'representación del Otro' y la fabricación y legitimación del 'texto como un testigo del otro'¹⁶.

Pero no sólo la biografía ha intentado representar al Otro, la historia, la novela y el ensayo también lo han intentado. Desde *Las cartas persas* de Montesquieu hasta *Me llamo Rigoberta Menchú*, para tomar dos casos diferentes en más de un sentido, la perspectiva del Otro, como "ficción" o "realidad", ha circulado o ha servido en Occidente como modo de cuestionar el status quo o como un modo de romper la univocidad del discurso hegemónico¹⁷ pero, como hemos señalado, la perspectiva del Otro no siempre supone la perspectiva desde el Otro. La biografía, incluso desde Plutarco, es una historia *sobre* el Otro o *de* Otro que no siempre es un Otro homogéneo pero al que, generalmente, se le homogeneiza. **El testimonio es, en cambio, una historia y no una biografía, aparentemente al menos, desde el Otro.** Es por esto que creo que podría ser posible sostener el carácter heterogéneo¹⁸ del testimonio, sobre todo de aquellos textos que son realizados por un "intermediario" o "compilador", sea éste o ésta periodista, antropólogo, novelista, docente —en suma un letrado (el ejemplo clásico o canónico lo constituye *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet)¹⁹. La heterogeneidad con-

sistiría no sólo en la preservación del Otro sino también en el hecho de que la noción del Otro presupone un Yo central homogeneizador contra quien el Otro erige tanto su historia como su discurso.

En este sentido, y en relación con el testimonio latinoamericano, cabe señalar que éste registra el ingreso de la voz marginada, de la voz del Otro. Y que al operar o funcionar como una de las vías de ingreso de dicha voz al discurso de la esfera pública, también funciona como una continuación del proyecto inacabado de la Ilustración y de sus pretensiones totalizantes²⁰.

Por otra parte, parece claro que la historia del testimonio corre más o menos pareja no sólo con la erosión del poder del discurso del sujeto central sino también con el proceso de transformación de la ciudad letrada, a otro nivel. En este sentido, se vuelve relevante considerar, en relación a este tema, el proceso de democratización de la sociedad y, en particular, de la enseñanza a la vez que la historia de las transformaciones tecnológicas de los medios de comunicación. El paulatino y creciente acceso de los sectores marginados a la imprenta y a la enseñanza, o en definitiva al espacio letrado, es correlativo con el crecimiento de los textos que constituyen el discurso testimonial.

El interés o el auge del testimonio del Otro durante la segunda mitad del siglo XX parecería deberse además y en otro nivel a la experiencia que el sujeto de conocimiento occidental ha realizado durante los últimos tiempos (décadas, siglos) acerca del horror y de la barbarie que lleva dentro y de la que es capaz, así como al incremento y a la generalización de las luchas de los sectores sociales históricamente oprimidos. El hecho de que el ser humano haya sido capaz del exterminio de los campos de concentración, de institucionalizar la “desaparición”, de la intolerancia, de la tortura, del abuso y el castigo a niños y mujeres, de la opresión de las diversas minorías tanto por regímenes fascistas como por parte de capitalistas y socialistas supone o permite suponer la necesidad de entender ese Otro alienado, marginado, silenciado o exterminado. El hecho no es nuevo en la historia pero el alcance universal y planetario del mismo y sobre todo el conocimiento y la divulgación de tales hechos, sí pertenece a esta época.

1.2. *El otro y el letrado.*

Tal vez sería exagerado hablar de una especie de pseudo-episteme que en cierto nivel posibilitaría al letrado solidario la defensa del Otro u Otra, no como un objeto del conocimiento científico sino como un objeto de conocimiento obligatorio al nivel del deber ser o de la ética. Después de todo, la frase “letrado solidario” tiene una raíz ética innegable. El testimonio o la historia desde el Otro correspondería en este sentido con la necesidad de consolidación de una

identidad humana que el discurso hegemónico anterior no posibilitaba. Es cierto que es posible recoger documentos y textos (¿testimonios en un sentido lato y no en tanto género literario?) que desde muy atrás realizaron o cumplieron una función similar. Fray Bartolomé de las Casas podría ser ejemplar al respecto, pero la diferencia radica, me parece, en el hecho de que el testimonio de hoy se inscribe en un movimiento generalizado amén del hecho del cambio o los cambios técnicos y políticos señalados anteriormente. El Otro hoy, a diferencia de lo que ocurría en la época de Las Casas, no sólo cuenta con el letrado solidario sino con aparatos e instituciones de poder que le permiten inscribir su historia en la Historia, disputando de ese modo la homogeneidad de la voz de quien sabe.

Sin embargo, si además tenemos en cuenta que en la etapa actual de la segunda mitad del siglo XX el testimonio se caracteriza por el ingreso al espacio letrado de aquellos que no son letrados, gracias a la intermediación de un estamento letrado solidario con su condición de silenciados o marginados, parece claro porqué es ahora que el testimonio logra una fuerza y una especificidad no presente o posible antes. Y creo que este ingreso al espacio letrado de la esfera pública y la función que en ella cumple es lo que distingue al testimonio, no precisamente en el nivel textual, de la función cumplida por similares prácticas discursivas anteriores.

El hecho mismo del ingreso de ese Otro u Otra que es el iletrado, marginado o silenciado, no significa que el testimonio se reduzca a él o ella o que elimine otros sujetos enunciadores. El letrado solidario de ese Otro marginal o silenciado y del que muchas veces ha asumido su representación como portavoz (en la escritura o en la lucha social o política) también realiza su propio testimonio o el de otros individuos de su estamento. De hecho el letrado solidario siempre ha dado cuenta y continúa dando cuenta, mediante la historia, la biografía, la memoria y hasta mediante la misma novela, del Otro y de sí mismo. Pero si el letrado solidario comparte con el sector hegemónico ciertas prácticas discursivas como la autobiografía y la memoria, el iletrado queda fuera de ellas. No así de la biografía o de la novela donde es objeto del discurso de Otro, como lo puede ser cualquier individuo. El testimonio al igual que otras formas orales de la producción cultural, y precisamente por su historia o su raíz oral, en cambio sí le es posible²¹. Al mismo tiempo resulta interesante observar cómo ciertos testimonios de letrados terminan por imitar o ser producidos siguiendo las reglas del testimonio del iletrado que el letrado ha hecho posible o ha autorizado²².

El letrado solidario, por lo tanto, logra con el testimonio incorporar una forma discursiva que las prácticas anteriores no le posibilitaban y que, de hecho, pasa a ser una especie de contracara de la autobiografía. Aunque la autobiografía y el testimonio presentan algunas diferencias, podría aventurarse la hipótesis de que el testimonio es, en una de sus formas, la autobiografía del iletrado o de

aquel que no controla los espacios de la historiografía y de la comunicación. Una de las diferencias mayores entre el testimonio y la autobiografía, sobre todo la confesional, radica en que mientras la autobiografía es un discurso acerca de la “vida íntima”, o interior, el testimonio es un discurso acerca de la “vida pública” o acerca del “yo en la esfera pública”. Esta misma diferencia es la que quizás podría acercar, eventualmente, el testimonio a lo que se ha llamado “autobiografía despersonalizada”²³.

Permítaseme ahora comparar la función del letrado solidario para con los marginados iletrados con la relación entre los evangelistas y Jesús, sobre todo si eliminamos o suspendemos el aspecto religioso. Los evangelistas daban testimonio de la palabra de Jesús como hoy los letrados dan testimonio de la palabra generalmente recogida, –avance tecnológico mediante cinta o cassette–, de una Rigoberta Menchú o de un Esteban Montejo. Lo anterior no supone una consciente y necesaria identificación de los individuos aunque sí de la posición de los sujetos en el proceso de la enunciación.

Hay otros cruzamientos y otras prácticas discursivas, como el reportaje, que se vinculan pero no se identifican con el testimonio aunque muchas veces sean parte de la mecánica o la técnica que sirve para elaborar el testimonio. De ahí, el parentesco del nuevo periodismo, la investigación o la entrevista antropológica con el testimonio. La serie periodismo, trabajo científico y evangelio comparte la asunción básica de que se trata de la transcripción de la narración de un hecho verdadero o, dicho de otro modo, la relación de una verdadera historia.

Sin entrar de lleno en el problema del estatuto literario del testimonio, y su relación con la ficción y la historia real²⁴, vale la pena hacer referencia en este momento a lo anotado por Alfonso Reyes respecto de la biografía, esa “frontera” entre la literatura y la historia. Sostiene Reyes, en *El deslinde* así como en algunos otros de sus trabajos (“Apolo o de la literatura”, por ejemplo), que el criterio de la intención es el adecuado para distinguir entre la literatura y la historia, según “que ella se pliegue a un suceder real, o representado como tal, o a un suceder imaginario, o como tal ofrecido aun cuando se funde en datos reales”²⁵. Más que la intencionalidad, argumento o criterio débil por sí mismo²⁶, es la institución o la formación discursiva en la que el texto o la obra circula y es enunciada, lo que permite determinar su pertenencia o no a la literatura o a la historia²⁷.

El surgimiento e institucionalización del testimonio plantean más problemas o tienen otras implicaciones de las que hemos anotado o sugerido hasta aquí. En particular, como veremos de inmediato, el referido a la propia escritura o transcripción de dichos testimonios por parte de los intermediarios o mediadores. En este sentido, el espacio discursivo constituido por el testimonio es altamente ideológico y retórico. Es un espacio discursivo donde se representa

la lucha por el poder de aquellos sujetos sociales que cuestionan la hegemonía discursiva no de los letrados en sí, sino de los sectores sociales e ideológicos dominantes y detentadores del poder económico, político, cultural y social que han controlado históricamente la ciudad letrada. El que haya un discurso testimonial desde el poder, como resulta de los casos de Nicaragua y Cuba, no desconstruye lo anterior.

2. *Vidas ejemplares, la voz del Otro y el efecto de oralidad/verdad.*

Los rasgos que pasamos a estudiar y describir en esta segunda parte corresponden al nivel de enunciado y también al nivel pragmático; pero si la distinción, tal como veremos, es posible y factible teóricamente, en más de un caso es imposible considerar un nivel sin tener en cuenta el otro.

En el nivel pragmático se pueden observar dos elementos fundamentales del testimonio: la función ejemplarizante o de denuncia de un hecho o de una vida y la autorización letrada del testimonio de circunstancias, **vidas o hechos que no son patrimonio de la historia oficial o que han sido ignorados por la historia o la tradición vigente y hegemónica en tiempos anteriores.** Por otra parte, es a nivel del enunciado: es decir, en la escritura o en la transcripción del testimonio, particularmente en el del iletrado, donde se juegan algunos de los elementos centrales del testimonio, a saber: el registro de la voz del Otro y el llamado efecto de oralidad/verdad.

2.1. *Vidas ejemplares.*

...lo honesto mueve prácticamente y produce al punto un conato práctico y moral, infundiendo un propósito saludable en el espectador, no precisamente por la imitación, sino por sola la relación de los hechos. De aquí nació en mí el propósito de ocuparme en este género de escritura...²⁸

Escritura ejemplarizante a partir de la vida de un Otro que es sin embargo un “otro homogéneo” las *Vidas paralelas* de Plutarco suponen una enunciación que tiene una cierta afinidad con la del testimonio del siglo XX. Tal afinidad estaría en la función ejemplarizante cumplida por ambos textos, o como dice Plutarco en su “propósito saludable”.

Esta función no es exclusiva de la biografía, de la semblanza o de la historia; John Stuart Mill invoca una función similar al sostener que una de las razones que lo mueve a escribir, en pleno siglo XIX, su *Autobiografía* es el creer que “puede ser útil dejar constancia de un proceso educativo que fue poco común y notable”²⁹. La función ejemplarizante, o sea útil moralmente, nunca se da en el vacío y en todos los casos la situación de enunciación del

que testimonia o realiza la biografía o autobiografía es, a nivel pragmático, parte central de la argumentación³⁰.

La propuesta de una vida o de una conducta como un hecho ejemplar no necesita, de hecho, de una vida ejemplar. En algunos casos lo ejemplar radica en el testimonio mismo, es decir en el hecho de que el informante se “anime” o “tenga el coraje” de dar testimonio. El propio Plutarco señala que a veces el propósito moral se realiza “por la sola narración de los hechos”; es decir, por la abrumadora evidencia que la “verdad” de los hechos trae a la argumentación y a la narración. En esta situación podrían encuadrarse aquellos testimonios de delincuentes, drogadictos, “gays” y otros individuos cuya vida no necesariamente es tenida como ejemplar por la moral hegemónica. En estos casos el testimonio no necesariamente circula en su función de modelo sino, en ciertas oportunidades, en relación a la dimensión ejemplarizante de lo que podría llamarse “una temporada o una vida en el infierno”. Sin embargo, aún en estos casos podría hablarse de una función ejemplarizante, en tanto se trata de experiencias que “aleccionarían” sobre los riesgos de vidas o conductas que el grueso de la sociedad o los estratos dominantes sostienen peligrosas. Es también cierto que en algunos casos, el de los “gays” particularmente, el testimonio funciona en relación a su propio ámbito y dentro de él opera de modo similar a otros testimonios. Es decir, como una narración de una experiencia vivida o de una conducta propuesta como ejemplar o modélica para los “lectores solidarios” o, como decía Plutarco, para los “kindly readers”.

El “animarse” a dar testimonio tiene su origen o su propia historia en la historia etimológica del término; etimología que es también la historia del testimonio. Originariamente “testimonio” viene del griego “mártir”, “aquél que da fe de algo”, y supone el hecho de haber vivido o presenciado un determinado hecho. Entre los griegos, sin embargo, el uso de mártir no connota sufrimiento o sacrificio y atiende básicamente al hecho de ser fuente de primera mano. Al pasar al latín, y sobre todo con el advenimiento de la era cristiana, mártir adquiere el significado hoy vigente de aquel que da testimonio de su fe y sufre o muere por ello. Aquí es pues cuando el término adquiere el sentido de conducta ejemplar. La vida del mártir es ofrecida en narración biográfica como un ejemplo a respetar y eventualmente a seguir; es decir, la narración de su vida es ofrecida como una conducta moral ejemplar y ejemplarizante. La relación testimonio-mártir destaca el aspecto moral ejemplarizante y muestra que el relato testimonial de dicha vida aspira a cumplir, y de hecho así funciona, una función ejemplarizante en una determinada comunidad.

Por otra parte, el hecho mismo de la existencia del mártir conlleva la existencia de aquel o aquellos que convierten al individuo en mártir. Aquellos que sienten amenazados su poder con la conducta

del mártir, ya sea a nivel individual como a nivel social. Esto apunta a algo tratado anteriormente, en relación al vínculo entre testimonio e historia otra o historia alternativa. La biografía sobre el mártir y el testimonio aparecen de este modo cumpliendo una función de contra historia ejemplarizante que el biógrafo o mediador del testimonio asumen conscientemente.

La función ejemplarizante es parte de la intencionalidad del responsable de la escritura; esto es evidente para el caso del biógrafo y del autobiografiado. Pero en el caso del testimonio que incluye un mediador merece la observación de que el responsable de la escritura y el de la información o testimoniante no son o no tienen la misma función e intención. Y, aún más importante para nuestra línea de pensamiento, en el testimonio la presencia del Otro, letrado o iletrado, no opera como una reafirmación del sujeto central del discurso dominante sino como un elemento erosionador. Un caso opuesto puede ser visto en la *Anabasis* de Jenofonte, otro texto que nos llega de la Antigüedad, y que ha sido considerado como cuasi fundacional del género autobiográfico.

En *Anabasis*, texto ambiguo entre la historia y la autobiografía donde apenas si en un par de ocasiones se emplea la primera persona³¹, Jenofonte narra la excepcionalidad de un hecho que atiende a la celebración del espíritu griego y que funciona, consciente o inconscientemente, como la proposición de un modelo de comportamiento ejemplar. Al mismo tiempo, la descripción del Otro, del “bárbaro”, funciona aquí, de modo similar a como ocurre en Herodoto³², no como una descalificación del discurso hegemónico sino por el contrario como un modo de reafirmación del sujeto enunciador central; en este caso, los griegos similares a Jenofonte.

Pero si hemos descrito la función ejemplarizante como consustancial al testimonio aunque no exclusiva de él, también debe describirse su función denunciatoria. El testimonio en la mayoría de las veces es también una denuncia, precisamente por lo que antes señaláramos acerca de su atención al Otro y a la historia Otra. Denuncia de excesos del poder, denuncia de la marginación, denuncia del silencio oficial, denuncia en definitiva que va de la mano con el comportamiento extraordinario de que da cuenta el testimonio. El yo y el Otro, sin embargo, no necesariamente son siempre excepcionales o extraordinarios. Pero el caso de los testimonios sobre vidas no extraordinarias siempre conlleva un rasgo de excepción, ya sea el origen social del informante, ya otro rasgo, pues si un testimonio similar (es decir sobre las llamadas “vidas grises”) se reitera, perdería “interés”³³.

La función ejemplarizante supone o implica una adhesión a la ideología del progreso no sólo a nivel material sino también moral. La difusión de vidas ejemplares operaría como un medio de alcanzar el deseado fin: la utópica y futura perfección moral. El ideal moral y la aspiración a que el discurso, escrito u oral, cumpla una

función ejemplarizante no es patrimonio exclusivo ni de la biografía, ni de la hagiografía, ni de la historia ni de la autobiografía, ni siquiera del testimonio. Se le encuentra también en la llamada literatura de ficción desde siempre. Supone la concepción de una "literatura edificante" que se opone a la concepción de la literatura como placer o entretenimiento. La narración de vidas ejemplares puede producir placer pero el dar placer está subordinado en estos textos a una función que se entiende como previa o más importante. En todo caso, como comenta C.P. Jones acerca de las *Vidas paralelas*, "to give pleasure was a subsidiary part of Plutarch's purpose, since amusement made instruction easier to absorb"³⁴.

John Stuart Mill en su *Autobiografía* deja en claro esta función ejemplarizante cuando describe no sólo las razones que le llevaron a publicarla sino la función de la educación en el progreso así como las características del proceso de educación y la labor que cumplía la llamada literatura de ficción de su tiempo en la formación de un individuo. Esta función ejemplarizante del discurso parte de la convicción que se es poseedor de "la pura y única verdad". Escribir o hablar es, en cierto modo, una manifestación del carácter mesiánico del intelectual. O sea de aquél que por su profesión cree que la palabra, su palabra, la palabra de la verdad, puede cambiar a la humanidad. Verdad que puede salvar el alma del prójimo, o que, por su mismo carácter incontestado de verdad o documento, puede desenmascarar la falsedad y la contradicción de otras verdades tenidas por absolutas hasta ese momento. Se trata de lo que está implícito cuando Barbara Foley describe para la "Afro-American documentary novel" el "documentary effect", ese efecto que deriva de la presentación de hechos que subvierten las "commonplace constructions of reality" y que inscribe este tipo de "ficción" (en el sentido de Foley) en una tradición de oposición³⁵.

Por otra parte, el propio proyecto de la Ilustración se apoyó, como todo proyecto o como toda utopía, en el deber ser y, en la medida en que no ha concluido o no se siente como concluido (lo cual evidentemente no es lo mismo), apuesta a la perfección de sí mismo (Habermas). Un proyecto de unos para Otros, del uno para el Otro, un proyecto ideológico (en el sentido marxista fuerte del término), en fin, que supone la existencia de una verdad. De una verdad que no es la oficial, así como también de una otra verdad que es la oficial y que niega la del Otro. En este juego del uno y del Otro, de la historia y de la contra historia, el testimonio es un instrumento más que se agrega, por parte del letrado solidario, al repertorio discursivo constituido por la historia, la crónica, la biografía y la autobiografía para operar su desmontaje del discurso homogeneizador del poder. La escritura del testimonio sigue operando, en su función ejemplarizante, como un paralelo entre el ser y el deber ser, entre el ha sido y el en realidad no ha sido, entre la verdad del uno homogeneizante y la verdad del Otro, heterogénea, descentrada y

silenciada. Sigue operando desde el proyecto de la Ilustración aunque, paradójicamente, en contra de quienes capitalizaron social, económica y políticamente dicho proyecto.

En dicho proyecto, signado por la “Declaración de los derechos del hombre” y demás textos iluministas de la época, se apostó al deber ser del hombre y de la mujer. Un deber ser que implicaba no sólo un comportamiento ejemplar de la sociedad para con el hombre sino del hombre con respecto a sí mismo y a la sociedad. El mismo hecho de que una reflexión sobre el testimonio, sus características y condiciones de enunciación y producción, nos haya permitido recordar la “Declaración de los derechos del hombre” tiene que ver con la vinculación y vigencia de este género literario con el proyecto de la Ilustración. En este sentido, el testimonio viene a desmascarar las contradicciones del discurso de la modernidad ilustrada así como desconstruirlo partiendo de las mismas premisas morales de dicho discurso.

2.2. *El efecto de oralidad/verdad, la voz del Otro y su autorización.*

Las ejemplares *Vidas paralelas* de Plutarco, ese contrapunto entre héroes griegos y latinos, entre el yo y el otro –el otro y no el Otro, dado su carácter homogéneo–, suponen una escritura monológica derivada en la mayor parte de los casos de discursos previamente enunciados. Una escritura que es *paralela* en el sentido de “uno al lado del otro”; es decir, no identificación pero sí correspondencia, similitud, afinidad. Mi escritura “paralela” la previa escritura de los otros, mi narración corresponde con la narración previa, a la vez que se distingue a nivel del individuo pero no del sujeto ideológico. Se ha dicho: “el estilo es el hombre” pero bien se podría decir “el discurso es el sujeto”.

Escritura o vidas paralelas: el yo y el Otro, el letrado y el iletrado, el testimonio latinoamericano contemporáneo supone dos enunciaciones y, sobre todo, dos enunciados. Pero, a diferencia de lo ocurrido con Plutarco, el testimonio supone la coincidencia del uno y del Otro en un mismo espacio. El primer enunciado establece un espacio, una escritura, que el segundo enunciado recorre, vuelve a correr, intentando la mimetización o la fusión con el Otro, con el enunciado “enunciado” por el Otro. El testimoniante y el mediador enuncian un discurso que siempre presupone dos textos: el primario o prototestimonio (una suerte de “ur-text”, al decir de Eleonora Basso, o “avant-texte”, según Lejeune) y el definitivo o testimonio escrito. El primero, en la abrumadora mayoría de los casos, oral y el segundo escrito. No se trata, entonces, tanto de “vidas paralelas”, en el sentido de Plutarco, como de “enunciados duplicados”. Una narración y dos enunciados, uno oral y otro escrito; dos individuos y quizás un sujeto. O como dice Phillipe Lejeune, “Dans ‘l’autobiogra

phie de ceux qui n'écrivent pas', *deux font come s'ils n'étaient qu'un*"³⁶.

El hecho de que el testimonio original o proto-testimonio surja, en la casi totalidad de los casos revisados, de una instancia oral es lo que lleva a ese efecto de oralidad que ha sido entendido como un rasgo específico del testimonio³⁷. Rasgo que el testimonio no comparte ni con la memoria, ni la biografía ni con la autobiografía ni siquiera, paradójicamente, con el "diálogo"³⁸. Las huellas de la oralidad varían de testimonio a testimonio y mientras en algún caso pueden ser recogidas por medio de la permanencia del diálogo inicial (el tú marcado en el texto, referencias a lo dicho o vivido por el interlocutor), en otros, pueden ser registradas por la permanencia de registros propios del discurso oral y transcritos en el discurso escrito (recurso a onomatopeyas, visualización, etc.³⁹).

El diálogo oral, propio de la situación de enunciación real o ficticia, implica un interlocutor. Pero no se trata más que de un artificio retórico establecido, para nada identificable, siquiera, con los recursos y exigencias propios del género más cercano a la oralidad en la cultura romana: me refiero a la Oratoria de la que Cicerón fuera maestro. En ambos casos el efecto de oralidad no pretendía pasar "gato por liebre" y las interpelaciones a los interlocutores eran, precisamente, mera retórica.

Así, Plutarco comienza sus *Vidas paralelas* –ejercicio de la biografía, de la semblanza o historia de vida– marcando en el enunciado el nombre del tú que funciona como interlocutor de su narración.

Acostumbran los historiadores, oh Sosio Seneción, cuando en la descripción de los países hay puntos de que no tienen conocimiento, suprimir éstos en la carta,...⁴⁰

El llamado "efecto de oralidad" es central al testimonio por otra razón: su contribución al llamado "efecto de realidad", o "efecto documental" según otros, o como preferimos llamarlo "efecto de oralidad/verdad". Y aquí es donde el análisis del nivel de enunciado y del nivel pragmático se hace uno pues lo que ocurre supone una interacción de ambos niveles. La permanencia o huella de la oralidad permite generar en el lector la confianza de que se trata de un testimonio auténtico, reafirmando de este modo la ilusión o la convención del propio género, o sea que está frente a un texto donde la ficción no existe o existe en un grado casi cero que no afecta la verdad de lo narrado. Los mismos recursos pueden ser encontrados en la ficción, en ciertos tipos de ficción al menos⁴¹, pero se hallan encuadrados dentro de una convención: aquella que supone una "willing suspension of disbelief"; es decir, ese estado de receptividad y credulidad por parte del receptor por el cual acepta la ficción y que constituye, al decir de Coleridge, la "fe poética". Una convención, o como dijéramos antes una institución o formación discursiva, que

funciona para el receptor “como si” lo recibido o percibido fuera “verdad” o “real”.

El testimonio también exige una convención aunque operando de otro modo. Se trata de una voluntaria aceptación de la verdad, de una suerte de “natural confianza” del receptor en el discurso recibido o escuchado que no permite ni siquiera la sospecha ni el descreimiento. Esta “confianza” es sentida por el receptor como si fuera “natural y espontánea” pero forma parte, al igual que la “willing suspension of disbelief”, de una operación ideológico-cultural, y esto por el mismo hecho de ser una convención. **El receptor del testimonio acepta lo narrado como una verdad y no como si fuera verdad.**

Las convenciones de la ficción y del testimonio operan, básicamente, para el “lector advertido” y no para el “lector inocente”. El lector inocente, como ante el retablo de Maese Pedro, no conoce la convención y no logra distinguir lo que se entiende como “real y verdadero” de lo ficcional. Las dos convenciones de que hablamos tienen sentido para el “lector advertido” y es para éste que rige la diferencia. Es cierto, sin embargo, que lo descrito es sólo posible cuando el receptor, en particular en el caso del testimonio, ha sido o es sujeto de la interpelación ideológica (en el sentido althusseriano del término). Interpelación que ocurre sólo y cuando el individuo constituido en sujeto reconoce el testimonio como parte de un discurso autorizado por la institución o instituciones vinculadas al discurso con quien él o ella, a nivel individual y en tanto “kindly readers”, se identifica⁴².

La “natural confianza”, de la que veníamos hablando, es esencial al testimonio y opera de modo diferente que con aquellas novelas sociales, históricas o testimoniales que trabajan a partir de hechos “reales y documentados”. Ya que éstas últimas no exigen del lector una “confianza” en la autenticidad documental de lo narrado y más todavía, porque su apuesta no pasa por la confianza sino por el llamado efecto de realismo que en su caso, el de las novelas mencionadas, no se ve afectado por estar encuadradas en la antes mencionada “willing suspension of disbelief”. En esta línea de pensamiento es impensable el “testimonio apócrifo” a no ser como un discurso ficcional. Lo apócrifo supone la desnaturalización del testimonio. El testimonio no puede ser apócrifo por su propia relación con lo institucional. La autorización que supone el testimonio impide su carácter apócrifo. El hecho de que la institución respalde el testimonio elimina la posibilidad de ser apócrifo. **No quiero decir que no pueda ocurrir casos individuales de testimonios apócrifos pero cuando el carácter apócrifo es descubierto, el testimonio es desautorizado y pierde su condición de tal. En cambio una novela puede ser apócrifa pero no por ello pierde su condición de novela.**

Todo el sistema de autorización del testimonio es, en definitiva, el que posibilita el funcionamiento de la convención. Autorización y convención van de la mano pues la posibilidad de aceptar el testi-

monio como verdad, natural y espontáneamente, es factible si la institución (sea cual sea) juega su poder y autoridad a la legitimidad del testimonio. La autorización del testimonio se realiza de distintos modos, a saber: por medio de la institución editorial (casa editora, grupo cultural, político o de interés) o del letrado (novelista, cientista social, periodista, etc) que lo edita. Pero también por medio de la invocación paratextual, la mayoría de las veces, a autoridades institucionales tanto letradas como políticas. La autorización, esencial en el caso de informantes iletrados, opera también para aquellos testimonios originados en informantes letrados (véase, por ejemplo, el paratexto de *La montaña es algo más que una estepa verde*). En todos los casos existe un aparato institucional que media entre lo que hemos llamado el “ur-text” y el “testimonio final”. Es en ese sentido que decimos que el testimonio o testimonio final no llega a circular si no ha sido previamente autorizado. Es decir, llega a circular y a ser aceptado como legítimo sólo y cuando pre-existe la autorización legitimadora.

La intermediación letrada no opera simplemente a nivel de “prestigio” sino que supone, muy a menudo, una “traducción” técnica. Aun aquellos casos como el de Rigoberta Menchú donde se intenta no “desvirtuar” la autenticidad del informante por la intromisión letrada del mediador suponen siempre un grado equis de adecuación sintáctica que haga posible la circulación del testimonio entre la comunidad letrada que es, en definitiva, el receptor si no natural presupuesto. La “traducción” técnica, la construcción del “efecto de oralidad/verdad”, se opera, en dichos casos, a un nivel que podría denominarse como de eliminación de “ruidos” o “interferencias” que, lejos de impedir la comunicación, facilita el fluir de la transmisión del testimonio⁴³. La “traducción” ha sido justificada por algunos mediadores como una forma de “respetar” al Otro. “Ce n’est pas parce que quelqu’un s’exprime mal en français qu’il se exprime mal dans sa langue. Faire parler un immigré en ‘petit-nègre’, ce n’est pas lui être fidèle, c’est simplement une autre forme de racisme”⁴⁴.

El llamado “efecto de oralidad/verdad”, central al testimonio como hemos visto, está en la base del sistema de autorización y opera en el reforzamiento de la convención presupuesta por el testimonio. En este sentido, la relación entre enunciado y enunciación es dialéctica. La “oralidad”, o las huellas de dicha oralidad, del testimonio opera como un ícono de la realidad experiencial. Oralidad, verdad y legitimidad de la voz del Otro, así como autorización desde el enunciado y desde la enunciación, del testimonio. La presencia de la voz del Otro y la “supuesta” transparencia de la voz del solidario letrado en su intermediación en el paso del primer enunciado al enunciado escrito caracterizan al testimonio y contribuyen a diferenciarlo de otro tipo de prácticas discursivas.

Lo anterior nos podría devolver a la discusión acerca de la relación entre ficción y verdad que está detrás del testimonio y que ha sido trabajada por otros. No es ese nuestro objetivo ahora, aunque sí cabría señalarse que el testimonio no implica ausencia de “literatura”; entre otras cosas por la razón del artillero, es literatura pues circula *como si* fuera literatura. Pero además “literatura” no es identificable con ficción sino con elaboración ideológico-formal⁴⁵ y en ese sentido la casi totalidad de los testimonios (no el ur-text sino el testimonio final) han sido mediados por una formalización precisa⁴⁶. Formalización que varía y que puede ir desde el efecto de oralidad/verdad hasta llegar a recursos y estructuraciones propias de la narrativa de ficción más sofisticada. Formalización que puede incluir meras correcciones gramaticales o sintácticas o puede llegar al uso del “flash back”, ritmos, estribillos, comienzos “in medias res”, y demás recursos heredados de la secular tradición narrativa y aún de la más reciente práctica narrativa del “Boom”.

La preservación central de la voz del Otro, en la labor llevada a cabo por el letrado solidario en su mediación, no se realiza sólo a través del llamado efecto de oralidad/verdad. Al distinguir su voz de la voz del testimoniante, la voz del mediador preserva la del Otro. La voz del Otro aparece como una voz distinta de la del mediador que se hace presente en notas a pie de página y otros paratextos. El recurso, podría argumentarse, se encuentra en muchas novelas de las llamadas ficcionales; sin embargo, no cumple la misma función que en la narrativa latinoamericana contemporánea⁴⁷.

En el testimonio la nota a pie de página (en realidad todos los paratextos), o la presencia de la voz del mediador funciona como otro medio de reafirmar que se trata de un discurso y de una información auténtica. En otros casos inclusive la información ofrecida por el mediador complementa la dada por el testimoniante, logrando así ubicar y precisar la importancia de la información transmitida por el testimoniante. En el caso de la narrativa, la voz del mediador (en este caso el personaje narrador) no siempre funciona como una apoyatura del Otro sino como un punto de vista diferente o como una voz culta, claramente distinguible de lo “folclórico” o “exótico” de la voz del Otro. Y ha funcionado también, de modo particular en la narrativa del “Boom”, como una erosión del narrador o de la perspectiva del hablante básico.

La preservación de la voz del Otro es la preservación de la historia del Otro. Al menos eso es lo que intentan aquellos letrados solidarios que transcriben para el Otro la oralidad de su testimonio. Pero aún cuando se trata de testimonios donde el origen no es estrictamente la oralidad esa preservación se mantiene. Y con esa preservación se responde, de hecho, a una problemática central de nuestro tiempo que incluye las cuestiones del funcionamiento y la representación del sujeto y la voz del Otro, así como la cuestión de la referencialidad.

3. *Final.*

La aspiración de este trabajo no era tanto describir el testimonio y su función ideológica como tratar de entender una discusión que, a propósito de éste y otro tipo de textos, se está dando en la comunidad intelectual. Dado el tipo de material de que se trata, sin embargo, uno tiene la impresión, más fuerte que en otras oportunidades, que la presente discusión no sólo no afecta a la propia escritura testimonial sino que le es totalmente indiferente; al menos a parte de ella. El letrado solidario que se interesa por el testimonio sabe de sobra que su público aunque letrado no es académico y todos sabemos que el jardín de la Academia es cada día más exclusivo e inoperante. Y como dice una de las testimoniadas, Ramona Caraballo, “ésta es la pura verdad”. Después de todo los testimonios operan en otra órbita y no sólo en la Academia; sobre todo aquellos testimonios que circulan en un espacio ajeno al literario: me refiero a los oídos en los juicios de Nüremberg, en el Tribunal Russell o en los “Nunca Jamás” argentinos, uruguayos o brasileños. Ellos no son literatura siendo testimonios, ahí está la diferencia. Explicar tal diferencia nos obligaría a otro ensayo más amplio y tiene que ver con una discusión que subyace y por momentos aflora en el presente trabajo: aquella que tiene que ver con la noción actual, fines del segundo milenio, de literatura.

NOTAS

- * Muchas de las ideas desarrolladas en este artículo fueron discutidas o surgieron de la discusión que sostuvimos en el Seminario de investigación sobre el testimonio latinoamericano en el Departamento de Literatura Latinoamericana de la Universidad de la República en Montevideo, Uruguay. A Alfredo Alzugarat, Eleonora Basso, Andrea Blanqué, Francisco Bustamante, Carmen Freire, Cecilia García, Carla Giaudrone y Ana María Payoti, participantes en dicho seminario, mi agradecimiento.
1. Paul Jay “What’s the Use? Critical Theory and the Study of Autobiography” en *Biography*, Vol. 10, N° 1, Winter 1987, pág. 39. Una revisión de la bibliografía preparada por Phyllis E. Watcher en varios números de *Biography* durante 1986 y 1987 sobre temas vinculados a la “escritura de historias de vida”, sean biografías, autobiografías, testimonios o novelas vinculadas al yo individual o colectivo, muestra que la producción crítica sobre el tema es abrumadora y creciente.
 2. Respecto del propósito, aunque no necesariamente del “deseo”, de las *Vidas paralelas* de Plutarco, críticos modernos como R. H. Barrow han considerado tanto su “diplomático propósito” de conciliar las relaciones entre griegos y romanos como su “interés en demostrar la superioridad de la cultura griega” o aún el simple “propósito de decir la verdad” (*Plutarch and his Times*, London: Chatto & Windus, 1967). Más convincente, C.P. Jones ha sostenido que “His aim was to depict character and provide examples for imitation, not to write history or compete with the standard authors. Though he abhors deliberate falsehood, he is not bothered by casual inaccuracy” y “The *Parallel Lives* do not reveal a cleavage between Greeks and Romans, but rather their unity”. (*Plutarch and Rome*, Oxford: Clarendon Press, 1971; pp. 85 and 109).

3. Plutarco, *Parallel Lives*, Theseus I (London/New York: Heineman/The Macmillan Co, 1914; ed. y trad. por Bernadotte Perrin). Mi traducción del inglés pero dado que las traducciones de los editores varían, —en la ofrecida por H.R. Barrow se habla de mito y no de fábula como en la de Perrin, de “true events” y no de “History” y de “sympathetic readers” y no “kindly readers” (Barrow, *op. cit.*; pp.51-2), he hecho una que toma en cuenta las diversas posibilidades.
4. El presente trabajo dialoga permanentemente con mis “Notas sobre el discurso testimonial latinoamericano”, por lo mismo no volveremos a hacer referencia al mismo más que de manera general. Recogido en *La historia en la literatura iberoamericana. Memorias del XXVI Congreso del Instituto internacional de Literatura Iberoamericana*, ed. Raquel Chang-Rodríguez y Gabriella de Beer. (Hanover: Ediciones del Norte, 1989. The Inca Garcilaso Series), pp.279-294.
5. Por lectura letrada me refiero no sólo a la lectura realizada por los críticos sino además la realizada por escritores, editores y casas editoriales, es decir, a la lectura que la propia institución de los letrados realiza del discurso testimonial.
6. Ralph Cohen, “Do Postmodern Genres Exist?” en *Genre*, Vol XX, 3-4, Fall-Winter, 1987, pp. 241-257.
7. Para un ejemplo reciente ver *La novela de Perón* de Tomás Eloy Martínez (Buenos Aires: Legassa, 1985) y *El tigre y la nieve* de Fernando Buttazzoni basada la primera en documentos y cintas de Juan Perón y la segunda en el testimonio de una presa política en la Argentina (Montevideo: Banda Oriental, 1986).
8. Matei Calinescu, *Fives Faces of Modernity* (Durham: Duke University Press, 1987). En esta edición Calinescu realiza algunos cambios a la previa de 1977, en especial, el capítulo “On Postmodernism, 1986”.
9. La polémica así como la problematización introducida en América Latina por la noción de postmodernidad en la periodización de la historiografía cultural y entre los científicos sociales latinoamericanos surge, en parte, de la propia inestabilidad de la noción pero también de que en América Latina el supuesto modo postmoderno de producción, cultural y económico, tiene o tendría una inflexión diferente.
10. Entendiendo por éstos no sólo a los desposeídos económica y políticamente sino a las minorías étnicas, a las mujeres y otros sectores de la sociedad que carecen o han carecido de poder.
11. Al respecto ver el trabajo de Gayatri Spivak sobre el caso de la India y la condición de la mujer durante la sociedad colonial, “Can the Subaltern Speak”. En: Cary Nelson, ed. *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: Univ. of Illinois Press, 1988).
12. Barbara Foley propone otras fechas para el ámbito anglosajón en *Telling the Truth. The Theory and Practice of Documentary Fiction* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1986), pág. 25. Foley sostiene que “The pseudofactual novel of the seventeenth and eighteenth centuries simulates or imitates the authentic testimony of a ‘real life’ person; its documentary effect derives from the assertion of veracity”. A los efectos de nuestro trabajo, sin embargo, no es este tipo de narrativa la que podría, eventualmente, compararse con el testimonio latinoamericano sino lo que la misma Foley llama “... the Afro-American documentary novel” en que según ella “... its documentary effect derives from the presentation of facts that subverts commonplace constructions of reality”; pp. 25-26.
13. Al respecto, es interesante ver lo que señala Iris M. Zavala en “Representing the Colonial Subject” recogido en *1492-1922: Re/discovering Colonial Writing*. René Jara y Nicholas Spadaccini, ed. Parafraseando lo que Zavala dice para otros textos, el testimonio sería una de las formas que adquiere el discurso de

los silenciados frente “al monólogo autoritario del discurso en el poder que posee una verdad previamente establecida”. La misma Zavala señala la fecha de 1813 como el comienzo de la transformación de la representación del sujeto colonial: “Thus, after 1813 the colonial signifier and its representations were devoid of a referent. The colonial subject re-appropriated language; the ‘subversion of the subject’ brought forth the deliverance of the imprisoned meaning”. (Hispanic Issues 4. Minneapolis: The Prisma Institute, 1989), pp. 323-348; y en especial la pág. 343.

14. En relación a los sectores excluidos por los dueños del discurso durante el apogeo del imperio español, el tardío ingreso al “archivo” de textos como el de Guamán Poma es un elocuente ejemplo. En este sentido, también es interesante el caso de los moros durante el siglo XVI como señala Rolena Adorno en “Voices of Protest and *La ciudad letrada*” (manuscrito leído en el MLA diciembre de 1986). Adorno analiza el *Memorial* (1575) del moro Francisco Núñez Muley, texto que respondía a la *Pragmática* que prohibía tanto las costumbres como el uso de la lengua de los moros en España.
15. Véase al respecto y como ejemplo la descripción de los Escitas realizada por Herodoto en *Herodoto. Libro IV* (Cambridge: Harvard University Press, 1950).
16. Ver a este respecto lo que de Certeau dice del libro cuarto de Herodoto. “Montaigne’s Of Cannibals’: The Savage ‘I’” en *Heterologies. Discourse on the Other*, (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1986), pág. 68. También lo señalado por Iris M. Zavala en el artículo antes citado y lo señalado por Lejeune en *Je est un autre. L’autobiographie de la littérature aux médias*. (Paris: Ed. du Seuil, 1980).
17. Es cierto que hay antecedentes de diferente tipo; Herodoto y Montaigne son dos ejemplos distintos de esto, al respecto véase de Certeau, *Heterologies*.
18. Sobre la noción de la heterogeneidad vale la pena ver lo anotado por Antonio Cornejo Polar y Angel Rama; en un sentido similar o cercano véase además lo señalado por Martin Lienhard a propósito de “biculturalidad”. En: *La voz y su huella* (La Habana: Casa de las Américas, 1990). La noción de heterogeneidad, sin embargo, plantearía algunos problemas para el caso de Plutarco que no vamos a considerar en esta oportunidad.
19. Como veremos más adelante con mayor detalle, este tipo de testimonios tiene cierta afinidad con la autobiografía aunque, al mismo tiempo, la presencia del intermediario también acerque el testimonio a la biografía. Philippe Lejeune plantea el tema del autor de “las autobiografías de aquellos que no escriben”, como él los llama, con gran lucidez en *Je suis un autre*. Mi coincidencia con lo planteado por Lejeune, a quien leí cuando prácticamente había terminado el presente artículo, no es, sin embargo, absoluta dado que él trabaja, básicamente, el intermediario según el modelo del entrevistador científico o periodista. Ver además *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*. James Olney, ed. (Princeton University Press, 1980).
20. En este sentido se podría hablar de carácter postmoderno del testimonio pero no nos es posible desarrollar esa línea de argumentación en esta oportunidad.
21. La importancia del trabajo de los antropólogos, historiadores y otros científicos sociales en la constitución o institucionalización del testimonio es fundamental.
22. Al respecto ver el caso del testimonio de Omar Cabezas, *La montaña es algo más que una estepa verde*. Cabezas sirvió como su propio interlocutor ‘letrado’, grabando su narración oral y después haciendo una transcripción de ella. Además de lo que se puede observar en Omar Cabezas respecto del modo de producción oral de su texto es posible encontrar algo similar en otros autores como Eduardo Galeano y Ernesto González Bermejo.
23. Stephen Spender cita como ejemplos de “depersonalized autobiography” los textos de Albert Schweitzer, Freud y Croce en “Confessions and Autobiography” incluido en *Autobiography...*, ed. por J. Olney; pág. 117. Tomo presta-

- do el término aunque no necesariamente la conceptualización que Spender propone acerca de las confesiones y las autobiografías.
24. Es quizás en ese sentido que el texto de Bernal Díaz sería o podría ser, por su oposición a López de Gómara, un testimonio. Es decir, una historia otra. Una visión interesante aunque quizás polémica sobre el tema de la “verdad” en el ámbito anglosajón es la de Barbara Foley en *Telling the Truth*. Ver para el ámbito latinoamericano *Testimonio y literatura* editado por René Jara y Hernán Vidal (Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literatures, 1986).
 25. A. Reyes, *El deslinde* (México: Fondo de Cultura, 1956), Tomo XV, pág. 154.
 26. El solo gesto o deseo de un artista no es suficiente para que una obra sea o exista como obra de arte o literatura; parece imprescindible que el artista o el producto del trabajo artístico sea recibido o circule como tal. En otro sentido se puede señalar que hay textos cuya intención original no era artística o literaria y que hoy circulan o son tenidos como tal. El tema exige otro desarrollo aquí imposible. Algunas de mis ideas al respecto aparecen en mi artículo “Notas para un debate sobre la crítica literaria latinoamericana” aparecido en *Casa de las Américas*, N° 110.
 27. Desde una perspectiva diferente Barbara Foley discute este tema y, derivando su propuesta de la teoría de Gestalt, propone la “definition of mimesis as a contract, wherein writer and reader share an agreement about the conditions under which texts can be composed and comprehended”. *Telling the Truth*, pp. 36-41.
 28. Plutarco, “Pericles”. En: *Vidas paralelas*, Tomo I. Trad. de Antonio Ranz Romanillos (Madrid: Librería de Perlado, Paez y Cía., 1907), pág. 313. B. Perrin en su “Introduction” a *Parallel Lives* afirma “But even in the *Lives*, Plutarch is far more moralist than historian”; *op. cit.*, pág. xi.
 29. John Stuart Mill, *Autobiografía*, (1873) traducción de Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 1986), pp. 30-31.
 30. Mill lo explicita en el pasaje citado y Plutarco, por el sistema de comparación entre el héroe latino y el griego, incorpora de hecho al propio enunciado su propósito.
 31. Véase Jenofonte, *Anabasis* (Paris, Les Belles Lettres, 1949), texto establecido y traducido por Paul Masqueray. Tomo I, Libro II(3); en la pág. 100 es una de las pocas oportunidades donde aparece el yo de “Jenofonte”.
 32. A este respecto vale la pena citar la reflexión de de Certeau: El libro de Herodoto, al tiempo que adopta la figura de mediador o de conocimiento (*histôr*), entre los logos griego y su bárbaro otro, también se desarrolla como un juego de mediadores. A nivel de la historia narrada por el libro, el mediador es el persa, quien avanza en territorio Escita antes de atacar a los griegos, juega el papel de un tercer actor y divulgador para ambos lados. A nivel de la producción de verdad o de verosimilitud histórica, es decir, a nivel de la propia producción del texto, los mediadores son los testigos, intérpretes, leyendas y documentos –los dichos de los otros acerca del otro– que Herodoto manipula y modaliza, por medio de una sutil y permanente práctica de distanciar, de modo de distinguir su propio ‘testimonio’ de esas fuentes, ese interespacio donde la ficción es erigida desde un discurso, dirigido a los griegos, que trata (o versa) tanto sobre los griegos y los bárbaros, tanto el uno y el otro. (*Heterologies*, pág. 68).
 33. Es el caso del testimonio de Ramona Caraballo, una doméstica uruguaya que “escribió”, letrado mediante aunque no identificado en la publicación (se trata de uno de los propietarios, Alvaro Barros Lemes, de la editorial que publicó el libro), *La niña, el huevo duro y el chocolate* (Montevideo: Monte Sexto, 1988).
 34. C.P. Jones, *op. cit.*, pág. 104.
 35. Foley, *op. cit.*, pp. 25-26. Al señalar que la novela documental afro-americana logra representar las contradicciones del discurso y de la sociedad hegemónica,

- Foley dice que la ficción afro-americana pertenece a una “adversarial tradition”, pág. 235.
36. Phillipe Lejeune. *op. cit.*, pág. 7.
 37. Ver entre otros lo apuntado por John Beverley en su “Anatomía del testimonio” en *Del Lazarillo al sandinismo* (Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literatures and the Prisma Institute, 1987).
 38. Esto resulta evidente si se revisan los *Diálogos* de Platón o la *Memorabilia* de Jenofonte, que suponen el registro de la oralidad de Sócrates. La oralidad de estos textos no es la misma de la del testimonio del siglo XX como no lo es tampoco la oralidad de los diálogos que aparecen en la narrativa que incluye diálogos. La reproducción del diálogo está encuadrada en una formalización escrita y produce ese efecto de oralidad de que hemos venido hablando; la voz del que habla se oye “escrita”. Esta observación merece una atención más detallada y precisa, imposible de realizar ahora.
 39. Ver al respecto Eliana Rivero, “Acerca del género ‘testimonio’: textos, narradores y ‘artefactos’”. *Hispanérica*, 46-47, XVI (1987).
 40. Plutarco, “Teseo” en *Vidas paralelas*, Tomo I, pág. 1. Es interesante comparar esta traducción con la de Berndotte Perrin pues este traductor no habla de “historiadores” sino de “geógrafos”. No es este el momento para estudiar la relación entre historia y geografía, entre narrar una historia y describir un mapa, pero el tema sugiere algunas posibilidades interesantes.
 41. Ese es, precisamente, el argumento mayor y la hipótesis central del libro de Barbara Foley.
 42. También ocurre la interpelación para el receptor del texto ficcional que funciona dentro de la primera convención.
 43. La posibilidad de la llamada “edición del autor”, frecuente en el caso del poeta o del narrador de ficción, es también posible para el testimonio pero este tipo de circulación en el caso del testimonio implica, en el caso del iletrado, una mayor posibilidad de fracaso.
 44. Juliette Mincés citada por Lejeune, *op. cit.*; pág. 293.
 45. Mantenemos el término por razones operativas aunque trabajos como el de Thomas Lewis “Aesthetic Effect /Ideological Effect” (manuscrito) acerca de la relación entre efecto estético y efecto ideológico han permitido formular el problema de otra manera.
 46. De lo anterior se podría, con mala intención, inferir que la noción de literatura presupuesta por quien esto escribe establece una identificación entre “literatura” y “forma”. No es así. Con la expresión “elaboración ideológico-formal” apuntamos o pretendemos subrayar el carácter de trabajo implícito en todo “discurso literario”. El tema tiene demasiadas implicaciones y necesita un desarrollo mucho mayor que el que podemos dedicarle en esta oportunidad.
 47. Tanto en la narrativa vanguardista (caso las novelas de Roberto Arlt), como en la regionalista o negrista (cualquiera de las novelas de Rómulo Gallegos; *Ecue-yamba-O* de Carpentier) como en otras más recientes (*El beso de la mujer araña* de Puig).