

INTRODUCCION

John Beverley
University of Pittsburgh

“¿Puede hablar el subalterno?”, pregunta Gayatri Spivak en una intervención ya famosa¹. Y responde, contra nuestra inclinación de identificar lo subalterno precisamente con la oralidad, que no, no como tal, porque “el subalterno es el nombre del sitio que está tan desplazado ... que hacerlo hablar sería como la llegada de Godot en un autobús²”. La respuesta es, por supuesto, en parte irónica: Spivak, como discípula de Paul de Man y Jacques Derrida y representante máxima de la deconstrucción literaria de izquierda en la academia norteamericana, habla a menudo; pero también desde una posición de triple subordinación con respecto a la hegemonía: como mujer, como ciudadana de un país del Tercer Mundo (la India), y como perteneciente a una minoría étnica (es bengalí) de ese país, cuyo sujeto nacional se suele nombrar inexactamente en español “hindú” (el equivalente sería nombrar a un latinoamericano “católico”). Pero, como constatan una y otra vez los trabajos reunidos aquí, el problema del testimonio es de hecho también uno de representación y representatividad.

La intervención de Spivak estaba destinada a revelar detrás de la buena fe del intelectual solidario o “comprometido” el trazo de una construcción literaria colonial o neo-colonial de un “otro” con el cual podemos “hablar” (que habla con nosotros), suavizando nuestra angustia ante la realidad de la diferencia (y del antagonismo) y afirmando la naturalidad de nuestra situación de recepción. Es el caso del “informante nativo” en la historia de la antropología; de los “traductores” indígenas en la Conquista (la Malinche etc.); de los esclavos “buenos” como Francisco en la novela cubana liberal anti-esclavista; del campesino en el costumbrismo bucólico oligárquico; de la representación literaria de la mujer en general. No ayuda tampoco que este sujeto venga envuelto ahora en un ropaje de teoría

posestructuralista de última moda, porque, como señala Spivak, “las invocaciones contemporáneas de la ‘economía libidinal’ y del deseo como interés determinante, combinadas con la política utilitaria de los oprimidos (bajo el dominio del capital socializado) ‘hablando por sí mismos’, restauran la categoría del sujeto soberano dentro de la teoría que más parece cuestionar esa categoría” (“Subaltern”, 278).

¿No sería el testimonio, entonces, simplemente un nuevo capítulo de una vieja historia de las relaciones “literarias” entre opresores y oprimidos, clases dominantes y subordinadas, metrópolis y colonia, centro y periferia, Primer y Tercer Mundos? ¿Otro sujeto subalterno que nos entrega –junto con su sumisión y la plusvalía– lo que deseamos quizás aún más: su “verdad”, verdad que, como al comienzo del testimonio de Rigoberta Menchú que sirve como paradigma del género en muchos de estos ensayos, es “toda la realidad de un pueblo?”³ Es esta apropiación del subalterno lo que Robert Carr denuncia en mi propia construcción del testimonio como género. “Si hay un hilo totalizante que puede ser convertido en una conceptualización de mi ensayo”, escribe él, “éste puede ser el que contribuye a ‘negativizar’ la autoridad del lector/escritor del Primer Mundo al configurar el Tercer Mundo”.

Cabe destacar entonces el hecho de que la “posición de sujeto” en casi todos los ensayos aquí reunidos está dentro y desde la academia norteamericana. Esto refleja la transnacionalización tanto de la explotación capitalista como de las formas culturales de resistencia a ella (y también la transnacionalización de la misma crítica literaria latinoamericana, que ya se ve obligada a pensar su objeto en parte desde los Estados Unidos) –situación que conlleva la posibilidad de desarrollar prácticas de solidaridad desde ese centro global de producción de conocimientos del imperialismo que es la universidad, pero también el peligro que señala Carr de ser un medio de recuperación de información, en principio no muy diferente de la CIA o de la producción turística del Tercer Mundo.

De ahí que, como Doris Sommer descubre, Rigoberta Menchú se cuida de entregarnos no *toda* la realidad de su pueblo que como receptores privilegiados queremos o esperamos. Como narradora, es consciente de algo que quizás hemos olvidado desde la época de Vietnam: la complicidad de la universidad norteamericana en el genocidio cultural (y a menudo en el genocidio físico) de otros pueblos:

Ya sea por las religiones, ya sea por las reparticiones de tierra, ya sea por las escuelas, ya sea por medio de libros, ya sea por medio de rodeos, *de cosas modernas*, nos han querido meter otras cosas y quitar lo nuestro (273; el subrayo es mío).

Sigo ocultando lo que yo considero que nadie lo sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir nuestros secretos (377).

Sin embargo, como sugiere Jameson con su título provocativo, es importante destacar también que el propósito del testimonio no es simplemente ser un nuevo artículo de exportación. También se dirige e interpela a un público “nacional” o regional en una relación de compromiso y solidaridad con sus hablantes. Como varios aquí (v.gr. Achugar, Yúdice, Sommer y Walter) señalan, el testimonio modela la posibilidad de una política de alianza democratizadora basada en un “frente amplio” de una fracción de la intelectualidad (que a pesar de su privilegio relativo está lejos de ser en sí parte de la clase dirigente) con clases y grupos populares, frente que no subordina la heterogeneidad de sus componentes a una instancia representativa (*el* partido, estado, texto, etc.). Si hay una ausencia notable en esta colección, sería un estudio de las implicancias nacionales (o locales) específicas de esa producción testimonial que surge en todos los países latinoamericanos, particularmente en la década de los años 70⁴.

Tuve oportunidad de conocer a Rigoberta Menchú personalmente en una conferencia que dio en New York University hace unos años (yo estaba allí por casualidad para dar una charla sobre testimonio en el seminario de mi amigo el antropólogo Michael Taussig). Aparecía exactamente como la describe su interlocutora, Elizabeth Burgos, en la introducción a *Me llamo Rigoberta Menchú*:

Vestía su traje tradicional: Un huipil multicolor con bordados gruesos y variados ... A primera vista, ha sido su sonrisa franca y casi infantil la que me impresionó. Su rostro era el de un niño, sus labios siempre prestos a la sonrisa. Una asombrosa juventud se desprendía de ella (12).

Pero no había malgastado buena parte de mi juventud en militancia política para no poder reconocer detrás de esta inocencia y candor aparente la figura a la vez temible y admirable de interminables reuniones o sesiones de crítica-autocrítica: la organizadora (¿qué hacía la hija de campesinos mayas del altiplano quiché hablando en las aulas de New York University a un público de estudiantes y profesores gringos de clase media alta?).

Porque, a pesar de esa metonimia textual que equipara en el testimonio historia de vida individual con historia de grupo o pueblo (y que parece definir el género como tal), el narrador del testimonio no es el subalterno como tal, sino más bien algo así como un “intelectual orgánico” del grupo o la clase subalterna, que habla a (y en contra de) la hegemonía a través de esta metonimia en su nombre y en su lugar. Y el proyecto de Spivak (y el de sus compañeros del Subaltern Studies Group en la India)⁵, con toda su sofisticación desconstruccionista, tampoco carece de un “esencialismo” candoroso en su compromiso por buscar y restaurar la especificidad del subalterno como sujeto de la historia. Como señala Neil Larsen acertadamente: “Spivak propone la necesidad de un excepcionalismo: una confianza conceptual en el ‘sujeto de la historia’, la cual como pos-

estructuralista que ella es condenaría como reaccionaria y ‘humanista’, es permitida por motivos ‘estratégicos’ dentro del territorio del ‘subalterno’. Larsen, que no se propone defender ni a Spivak ni al testimonio, añade que esto “comienza a sonar irónicamente como la antigua condescendencia pro-colonialista con la necesidad de los ‘nativos’ para mitos que ahora el habitante educado de la urbe metropolitana ha hecho caso omiso”⁶.

Descartando por el momento esta nota crítica me parece que la observación es una buena definición de la problemática del testimonio. En una u otra versión, una aporía “estratégica” parecida está en el corazón de todos los ensayos reunidos aquí: el testimonio es y no es una forma “auténtica” de cultura subalterna; es y no es “narrativa oral”; es y no es “documental”; es y no es literatura; concuerda y no concuerda con el humanismo ético que manejamos como nuestra ideología práctica académica; afirma y a la vez desconstruye la categoría del “sujeto”. Como la relación narrador-interlocutor que está implícita en su producción (ver los estudios de Jean Franco y de Cynthia Steele), el testimonio está situado en la intersección de las formas culturales del humanismo burgués, como la literatura y el libro (o la desconstrucción académica), engendradas por y relacionadas con las prácticas del colonialismo y el imperialismo, y esas prácticas culturales subalternas que a menudo constituyen su “contenido” narrativo-descriptivo: es una variante de lo que se solía llamar “la dialéctica de opresor y oprimido” en esa frase hecha –quizás anticuada ya– de la época de las luchas anti-coloniales.

Lo que permite la reflexión que representan estos ensayos es la existencia de una discusión previa del testimonio que ha establecido su carácter ético-epistemológico-estético como forma discursiva o género narrativo. Podríamos mencionar por ejemplo (la lista es por supuesto sólo indicativa): el ensayo de Miguel Barnet que bautizó al género, “La novela testimonio: Socio-literatura”, *Revista Unión* 4 (1969); David William Foster, “Latin American Documentary Narrative”, *PMLA* 99 (1984); Eliana Rivero, “Testimonio y conversaciones como discurso literario: Cuba y Nicaragua”, *Literature and Contemporary Revolutionary Culture* 1 (1984-85); la colección *Testimonio y literatura* editada por René Jara y Hernán Vidal (Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986), hasta ahora la discusión más amplia; mi “Anatomía del testimonio” en *Del Lazarillo al Sandinismo* (Minneapolis: Prisma Institute/Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1987); Barbara Harlow, *Resistance Literature* (Nueva York: Methuen, 1987); y las actas de un coloquio chileno sobre Autobiografía, Testimonio y Literatura Documental reunidas en Jorge Narváez (ed.), *La invención de la memoria* (Santiago: Pehuén, 1988); Hugo Achugar, “Notas sobre el discurso testimonial”. En: R. Chang-Rodríguez y G. de Beer, eds., *La historia en la literatura iberoamericana* (Hanover:

Ediciones del Norte, 1989). Para representar el consenso teórico y las implicaciones prácticas a que llegó esta discusión incluimos el texto del manual –preparado originalmente para el uso de los talleres de historia popular del Ministerio de Cultura sandinista– *¿Qué es, y cómo se hace un testimonio?*, de Margaret Randall, quizás la persona más responsable para el desarrollo y la difusión del testimonio en la literatura latinoamericana contemporánea.

Pero existe otra línea de discusión, más escéptica con respecto al fenómeno del testimonio. Incluye el conocido ensayo de Roberto González Echevarría, “*Biografía de un cimarrón and the Novel of the Cuban Revolution*”, publicado originalmente en 1980, y recogido ahora en su *The Voice of the Masters* (Austin: University of Texas, 1985); Elzbieta Sklodowska, “La forma testimonial y la novelística de Miguel Barnet”, *Revista/Review Interamericana* XII, 3 (1982) y “Hacia una tipología del testimonio hispanoamericano”, *Siglo XX* 8, 1-2 (1990-91); Sylvia Molloy, “At Face Value: Autobiographical Writing in Spanish America”, *Dispositio* IX, 24- 26 (1984); James Clifford and George Marcus eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California, 1983); y K. Millet, “Framing the Narrative: The Dreams of Lucinda Nahuelhual”, en James Romano ed., *Poética de la población marginal* (Minneapolis: Prisma Institute, 1988).

Quizás la expresión más aguda de esta tendencia se encuentre en el ensayo de Sklodowska de 1982, donde apunta que:

... sería ingenuo asumir una relación de homología directa entre la historia y el texto. El discurso del testigo no puede ser un reflejo de su experiencia, sino más bien su refracción debida a las vicisitudes de la memoria, su intención, su ideología. La intencionalidad y la ideología del autor-editor se sobrepone al texto original, creando más ambigüedades, silencios y lagunas en el proceso de selección, montaje y arreglo del material recopilado conforme a las normas de la forma literaria. Así pues, aunque la forma testimonial emplea varios recursos para ganar en veracidad y autenticidad –entre ellos el punto de vista de la primera persona-testigo– el juego entre ficción e historia aparece inexorablemente como un problema (379).

Es indudablemente una advertencia útil contra un triunfalismo fácil inducido por el “efecto de realidad” que produce la narración en primera persona y la situación de urgencia del testimonio. Pero el problema es que diluye la capacidad del testimonio de, en palabra de Randall, “reconstruir la verdad” de lo subalterno, haciendo de ello simplemente “otra” forma de literatura sancionada por el poder y la autoridad académica (y de ahí una construcción no-antagónica del sujeto subalterno por la hegemonía). Esto equivaldría a una recepción “liberal” del testimonio, que permite su otredad y alienta su incorporación al canon, pero a costa de relativizar su poder estético-ideológico especial.

Frente a estas dos corrientes en la discusión previa del testimonio, la tarea de la presente colección es preservar o profundizar ese

poder –base de su utilización política y pedagógica–, y a la vez revelar y cuestionar algunos de sus mecanismos de producción y recepción. Quiero resaltar brevemente tres problemas involucrados en esta tarea: 1) la relación del testimonio con la institución de la literatura, y, por extensión, con la pedagogía; 2) la cuestión de la “verdad” del testimonio; y 3) la relación entre testimonio y política en el espacio cultural de la posmodernidad latinoamericana.

1) *Testimonio y literatura*

El deseo y la posibilidad de producir testimonios y la creciente popularidad del género indican que en el mundo de hoy hay experiencias vitales que no pueden ser representadas adecuadamente en las formas tradicionales de la literatura burguesa, que en cierto sentido serían traicionadas por éstas. Antonio Vera León y Jean Franco sitúan al testimonio –en la negociación entre oralidad y escritura que implica su complicado mecanismo de narración y transcripción textual– dentro de la problematización de la escritura como forma falocéntrica en la cultura occidental. De hecho, como subraya también George Yúdice, el testimonio emerge como un reto y una alternativa a la vez hacia la figura del escritor como héroe cultural (el “conductor de pueblos” del americanismo literario liberal), tan evidente por contraste en las novelas polifónicas, metaficcionales del boom. Comparte con la poesía conversacional un rechazo posmoderno de la pretensión vanguardista y de lo ficcional como tal. Al mismo tiempo, como revela el esfuerzo crítico-pedagógico representado por esta colección, el testimonio se ha vuelto una nueva forma de literatura, con una institucionalización académica correspondiente (*Me llamo Rigoberta Menchú* ya figura como lectura obligatoria en uno de los cursos de Civilización para todos los alumnos subgraduados de la prestigiosa universidad de Stanford). Sin embargo (como suele ocurrir con lo subalterno en general), el testimonio no siempre “agradece” suficientemente el “favor” de su canonización humanista.

Me llamo Rigoberta Menchú comienza estratégicamente con una denuncia no sólo de la cultura del libro sino del sujeto individual interpelado por ella (“Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo” (30)), y contiene, como ya hemos visto, una serie de pasajes donde la narradora problematiza explícitamente el sistema de educación estatal y el alfabetismo como formas de penetración cultural. La genealogía de esta posición remite a la práctica de los conquistadores de separar a los hijos de la aristocracia indígena mesoamericana de sus familias para enseñarles el español y la doctrina cristiana. Walter Mignolo ha observado que esta práctica:

muestra que el alfabetismo no se produce sin violencia. La violencia, sin embargo, se ubica no en el hecho de que los niños están secuestrados día y noche, sino en la prohibición de tener conversaciones con sus padres, sobre todo con sus madres. En una sociedad de oralidad primaria, en la cual casi la totalidad del conocimiento era transmitido por la conversación, la preservación del contacto oral contradecía el esfuerzo de enseñar cómo leer y escribir. Prohibiendo conversaciones con la madre significaba, esencialmente, despojar a los niños de la cultura presente en la lengua y preservada y transmitida en el habla⁷.

Uno de los aspectos más señalados del testimonio es que permite un reto a la pérdida de la autoridad de la oralidad en el contexto de procesos de modernización cultural que privilegian al alfabetismo y la literatura como normas de expresión. Pero sería erróneo pensar por esto que Rigoberta Menchú está proponiendo la oralidad como expresión “auténtica” de su propia subalternidad. Parte de su lucha como adolescente con sus padres –lucha que narra en su testimonio– involucra precisamente su deseo de hacerse catequista, proceso que requería primero memorizar y después saber leer y comentar pasajes de la Biblia en quiché. Más tarde siente la necesidad, como organizadora campesina, de aprender otras lenguas indígenas y el español, experiencia que le permite la producción de su testimonio para un público nacional e internacional. El caso es más bien que ella utiliza el testimonio como una forma literaria sin sucumbir a una ideología humanista de lo literario, o lo que viene a ser lo mismo, sin abandonar su identidad y función como miembro de su comunidad para hacerse una “escritora” (a diferencia de la autobiografía del chicano Richard Rodríguez descrito por Lauro Flores, donde la posibilidad de “hacer literatura” equivale precisamente al abandono de una identidad étnica tradicional).

El problema de la función del interlocutor-editor en la construcción del testimonio esbozado por varios de los trabajos aquí reunidos nos recuerda forzosamente que la incorporación del testimonio a la torre de marfil del humanismo académico-literario puede esconder a veces una lucha a muerte sobre el poder de la representación. La tensión entre el testimonio y la literatura culta es una tensión no sólo históricamente determinada sino necesaria en el mundo actual; de ahí que debemos estar en guardia contra su domesticación académica.

Entre las muchas lecciones del testimonio debe estar una que señala que tenemos que aprender a leer no sólo “a contrapelo”, como propone la crítica desconstruccionista, sino contra la literatura misma.

2) *Testimonio y verdad narrativa*

Pero la posible distorsión del testimonio no es propiedad exclusiva de su interlocutor culto. Marc Zimmerman revela en su ensayo que Rigoberta Menchú también tiene *su* otro: Ignacio Bizarro

Ujppán, cuyos testimonios nacen de la misma experiencia de comunidad y cubren el mismo proceso histórico, pero con una visión ideológica bastante distinta. Como señala Lauro Flores en su contraste de dos autobiografías chicanas que nacen de una experiencia social similar, su tendencia ideológica específica no está ontológicamente implícita en esta experiencia, ni en la forma testimonial en sí (a pesar de la identificación del testimonio con la izquierda puede haber –y de hecho hay– testimonios desde la derecha, como *Against All Hope* del preso político cubano Armando Valladares).

El antropólogo norteamericano David Stoll vivió entre 1988 y 1989 en la región del altiplano guatemalteco de donde viene Rigoberta Menchú, donde estudió el proceso de evangelización de las comunidades indígenas por sectas protestantes. Esta experiencia lo condujo a cuestionar, como Zimmerman, la representatividad del testimonio de Menchú. En particular, según él, la descripción que ella hace en su testimonio sobre la tortura y el asesinato de su hermano y otras veinte víctimas en la plaza del pueblo de Chajúl por el ejército guatemalteco es “una invención literaria” (*a literary invention*)⁸. Añade que no es una mentira (*a fabrication*): de hecho, el ejército torturó y mató al hermano de Menchú en o cerca de Chajúl. Pero los detalles del incidente que ella ofrece en *Me llamo...* no coinciden con los recuerdos de la gente de Chajúl entrevistados por Stoll, ni en general con las crónicas de la muerte del hermano que aparecieron en la documentación de las comisiones de derechos humanos. Según estas fuentes, el hermano no fue quemado públicamente ante su familia, como narra Menchú; más bien fue fusilado en otra fecha en las afueras del pueblo.

¿Qué hacer con esto? Se podría alegar que las entrevistas en que se basa Stoll ocurrieron casi diez años después de los incidentes relatados por Menchú, años que presenciaron la derrota de la posibilidad revolucionaria que su texto representaba, hecho que podría afectar la manera en que fueron recordados; o que un estudio cuidadoso de la información documental disponible revelaría otras posibilidades (Stoll menciona que una de las crónicas de las organizaciones de derechos humanos coincide con la narración de Menchú, e indica en su ponencia que él no ha llegado a una conclusión definitiva sobre el asunto); o que la misma violencia represiva produce, según el concepto de Michael Taussig, una especie de “lobreguez epistémica” (*epistemic murk*)⁹ entre los informantes; o, como demuestra Sommer, que la misma Menchú desconstruye en su práctica como narradora la ilusión de que se nos está entregando “toda la realidad” de su pueblo.

Pero, ¿qué pasa si aceptamos que de hecho se trata de una “invención literaria”? Evidentemente problematiza la distinción entre testimonio y literatura que acabamos de trazar en respuesta a lo apuntado por Skłodowska. Randall recoge en su manual la observación del Ché en sus *Reminiscencias* de la guerrilla cubana

según la cual la narración testimonial siempre debe basarse en “un hecho estrictamente cierto”; y Hugo Achugar apunta la imposibilidad de lo apócrifo en el testimonio. Yo había sugerido en otro sitio que las descripciones de tortura y muerte en *Me llamo Rigoberta Menchú* representaban por su grado de elaboración una especie de “realismo mágico” testimonial¹⁰.

Carr me culpa en su ensayo de “estetizar” el testimonio al decir esto, y de hecho el término no me parece muy adecuado hoy; sin embargo creo que el punto no carece de validez y nos remite a lo apuntado por Sklodowska. La posibilidad de producir la experiencia estética de lo “abyecto” que Yúdice estudia en *Salvador* de Joan Didion no debe ser solamente la de una *écriture* posmodernista del Primer Mundo. Menchú no narra simplemente con un modelo “oral” (pero tampoco conocemos las técnicas de la narración oral maya). Su experiencia como catequista de la Biblia evidentemente afecta su manera de narrar (es función del catequista dramatizar los acontecimientos que narra). Para recordar la distinción aristotélica refuncionalizada aquí por Achugar, el testimonio no es *historia* en el sentido de una mera aglomeración de particulares; aspira a ser *ejemplar* en su especificidad. En sus descripciones de tortura y represión, Menchú está tratando de dar una impresión de la fuerza de la violencia que destruyó no sólo a su hermano sino a la mayor parte de su familia. Igualmente, su evocación de la comunidad maya es, como cualquier proyecto ideológico, en parte realista, en parte heurística y utópica (de hecho, ningún discurso es o puede ser coincidente con lo real; como señala Steele la narración testimonial también se desarrolla en un registro imaginario). Apunta hacia la posibilidad de interpelar un amplio movimiento de indígenas y ladinos proletarizados alrededor de los valores comunales que celebra.

Me llamo Rigoberta Menchú es una de las narrativas más interesantes y complejas que se han producido en la literatura latinoamericana en la década de los años 80. Sería, creo, otra versión del *native informant* antropológico conceder a Rigoberta Menchú la posibilidad de ser sólo un testigo verídico pero no de crear una narrativa épica (cuya construcción permite, según un famoso debate de la preceptiva literaria renacentista, el uso de la *meraviglia* –cosas maravillosas o imaginarias, como el personaje de Orlando– para ilustrar a la historia). Yúdice se aproxima al problema cuando observa que “el testimonio no responde al imperativo de producir la verdad cognitiva –ni tampoco de deshacerlo–; su *modus operandi* es la construcción comunicativa de una praxis solidaria y emancipatoria. De ahí que la dicotomía verdad/ficción carezca de sentido para entender el testimonio”.

No es casual en este sentido que Stoll relacione su cuestionamiento de la representatividad de *Me llamo Rigoberta Menchú* con un desencanto de lo que él entiende por antropología “posmoderna”: “lo que quiero decir es que si nuestro marco es el texto, la narrativa

o la voz en vez de la sociedad, la cultura, o la economía política, es fácil encontrar alguien para decir lo que queremos oír” (11). Pero tanto él como Zimmerman señalan que lo único que se podría poner en lugar de la narración no adecuadamente representativa de Menchú serían ... otros testimonios, que como los de Bizarro Ujpnán tampoco son adecuadamente representativos, porque la “sociedad” no es una esencia previa a la representación discursiva, sino precisamente el efecto –el “texto social”– de luchas para representar y sobre la representación. Este es el significado del aforismo de Walter Benjamin que Randall recoge en su manual: “Aún los muertos no están a salvo”.

Sin embargo, si el “efecto” estético-ético del testimonio yace sobre la asunción de la verdad estricta de lo que se está narrando, todavía queda un problema que no puedo resolver. (Quizás sea imposible resolverlo “en el pensamiento”, porque requiere para su solución una revolución cultural).

3) *Testimonio y política*

Con esta aseveración, entramos de frente en el problema de la posmodernidad, donde en la célebre metáfora de Lyotard los *grands recits* de la cultura occidental –el historicismo liberal, el marxismo ortodoxo, la modernización, la epistemología, la ciencia misma– se han desmoronado. Hay una tendencia natural a ver al testimonio como una alternativa tercermundista ante un posmodernismo visto como el “dominante cultural” (Jameson) del Primer Mundo. Yúdice sugiere una variante de ésta en su contraste entre el testimonio y la *écriture* de Didion o Julia Kristeva. Pero el testimonio es, por definición, *petit recit*, y no es de sorprender que Yúdice piense también que “forma parte de las prácticas culturales que hoy día apuntan al ocaso del ‘orden de cosas’ que corresponden a la modernidad”; o que Menchú explícitamente denuncie “las cosas modernas” en su testimonio; o que Jameson registre una convergencia entre el posmodernismo metropolitano y la nueva producción cultural del Tercer Mundo en una tendencia compartida hacia una implosión de divisiones culturales tradicionales, y una consecuente despersonalización del sujeto potencialmente nivelador y democratizador; o que Monika Walter relacione el “cimarronaje estético” del testimonio con la posibilidad de una salida de la presente crisis del marxismo (dramatizado para ella en la desaparición repentina de su propio país, la RDA), y de una reconstrucción del proyecto socialista sobre nuevas bases popular-democráticas.

Pero, ¿por qué insistir en un concepto tan sujeto a imprecisión –y tan identificado con la cultura norteamericana– como el posmodernismo? Dos razones: 1) el posmodernismo apunta hacia una situación en la que, según una frase célebre de Jameson, “todo en nuestra vida social –desde el valor de cambio y el estado hasta la es-

estructura de la psique— se ha vuelto ‘cultural’ en una forma todavía no teorizada”; y, 2) esta “culturización” a su vez nace de y corresponde a un desencanto con el proyecto modernizador del estado nacional y una valorización consecuente de la heterogeneidad y pluralidad. Estas condiciones, junto con el celebrado colapso (muy parcial, por supuesto) de la distinción entre cultura de élite y cultura de masas, producen un nuevo sentido de *agencia* político-cultural.

El testimonio surge precisamente en el contexto de una crisis de representatividad de los viejos partidos políticos, incluidos los de la izquierda. De ahí que su forma política predilecta sea los “nuevos movimientos sociales”, como las Madres de la Plaza de Mayo, o el Comité de Unidad Campesina de Rigoberta Menchú, o las comunidades de base de la teología de la liberación: movimientos que de hecho usan el testimonio como una forma de propaganda. Pero también la “alegoría nacional” implícita en las relaciones (contradictorias, pero óptimamente del tipo “contradicciones en el seno del pueblo”) entre el productor, interlocutor y receptor del testimonio señala la posibilidad de un nuevo tipo de partido (o movimiento) de izquierda, como en los casos del Rainbow Coalition norteamericano, el partido laborista brasileño, o el African National Congress de Nelson Mandela). Concretamente, tenemos la impresión que, tanto en las revoluciones centroamericanas como en los movimientos civiles en pro de los derechos humanos y la redemocratización en el Cono Sur, el testimonio ha sido no sólo una representación de formas de resistencia y lucha sino también un medio y hasta un modelo para éstas¹¹.

Lo que es evidente en este hecho es que la cuestión de la naturaleza del testimonio es en primera y última instancia política, pero de una política “posmodernista”, que se funda hasta cierto punto en la estética. Esto implica, también, un riesgo para el testimonio. De la misma manera en que hemos visto escasear el poder estético-ideológico de esas “grandes máquinas de narrar” (en palabras de Emir Rodríguez Monegal) del boom, la actualidad del testimonio puede ser más y más precaria en un mundo social dominado por los medios electrónicos (y las nuevas formas narrativas como la telenovela relacionadas con ellos), y por la correspondiente privatización de la experiencia. Parece que, de hecho, el testimonio no tiene hoy la misma centralidad en Cuba o Nicaragua (donde el *Bildungsroman* ha experimentado un renacimiento sorprendente), como si su destino fuera el de ser —como la novela picaresca en el siglo XVII— una forma narrativa *transicional*, sólo adecuada a una época de lucha o cambio social repentino. Además, después de una década, más o menos, de nuevos movimientos sociales posmodernistas del tipo representados a menudo en y por el testimonio, no vemos con la misma euforia sus posibilidades transformadoras. Como sugiere Mónica Walter aquí, el testimonio bien puede señalar el camino para una nueva política de izquierda, pero la creciente he-

gemonía de la derecha también puede poner en duda su eficacia ideológica.

Todo esto sería motivo para una discusión posterior. Por el momento quiero terminar recordando un interrogante pre-postmoderno familiar: ¿es preferible el idealismo inteligente al materialismo vulgar? ¿Es preferible una lectura inocente pero solidaria del testimonio a una desconstrucción de su “metafísica de presencia” –vista como cómplice con mecanismos neocoloniales de representación y/o con la ingenuidad interesada del intelectual del Primer Mundo? La respuesta en ambos casos debe ser que depende de las circunstancias. No es el tipo de lectura en sí del testimonio lo que es válido, sino la manera en que ésta se ajusta a las necesidades de lucha (de liberación o simplemente de sobrevivencia) que están involucradas en la situación de enunciación del testimonio. El testimonio es evidentemente una manera de “servir al pueblo”; nuestro servicio aquí es la discusión que entablan estos trabajos sobre una de las formas culturales de mayor resonancia ética y política hoy. Pero, porque se trata de solidaridad y no de caridad o condescendencia, quizás lo dicho por Rigoberta Menchú sea más exacto: “Cada uno de nosotros tiene que conocer nuestra realidad y optar por los demás”.

NOTAS

1. “Can the Subaltern Speak?”. En: Cary Nelson y Lawrence Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1988), pp. 271-313. El término subalterno, en la aceptación que le dio Gramsci, equivale más o menos a lo que se suele designar en español como “el pueblo” (en su acepción populista o como en la noción maoista de “contradicciones en el seno del pueblo”).
2. Gayatri Spivak, “On the Politics of the Subaltern”, entrevista con Howard Winant, *Socialist Review* 90/3 (1990), pág. 91.
3. Rigoberta Menchú, con Elizabeth Burgos-Debray, *Me llamo Rigoberta Menchú* (La Habana: Casa de las Américas, 1983), pág. 30.
4. Mi propia experiencia del testimonio comenzó con los extraordinarios testimonios de la lucha armada venezolana y la vida del lumpen urbano publicados por la Editorial Fuentes de Caracas.
5. Ver Ranajit Guha y Gayatri Spivak eds., *Selected Subaltern Studies* (Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 1988).
6. Neil Larsen, “Posmodernismo e imperialismo”. En: *Nuevo Texto Crítico* III, 6 (1990), pág. 85.
7. Walter Mignolo, “Literacy and Colonization: The New World Experience”. En: René Jara y Nicholas Spadaccini, eds., *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing* (Minneapolis: Prisma Institute, 1989), pág. 67 (trad. mía).
8. David Stoll “I, Rigoberta Menchu and Human Rights Reporting in Guatemala”. Ms. de una ponencia presentada en la conferencia sobre “Political Correctness” and Cultural Studies, 20 de octubre 1990, Western Humanities Institute, University of California, pág. 6. También su ““The Land No Longer Gives”: Land Reform in Nebaj, Guatemala”, *Cultural Survival Quarterly* 14/4 (1990), pp. 4-9, esp. pp. 4-5.

9. En su *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).
10. John Beverley, "The Margin at the Center: On *Testimonio*". En: *Modern Fiction Studies* 35/1 (1989), pp. 11-28.
11. Norberto Lechner formula la paradoja representada por la experiencia política de la posmodernidad así: "¿Cómo articular una pluralidad de voluntades individuales, en principio ilimitadas, en una voluntad colectiva que, por definición, establece límites? ... [L]a democracia (como principio de legitimidad) presupone una identidad que la democracia (como principio de organización) nunca puede producir como algo permanente y definitivo". "Un desencanto llamado posmoderno", documento de trabajo de FLACSO (Santiago: FLACSO, s.f.), pág. 7.