



El testimonio más allá del género literario

The testimony beyond the literary genre

Natanael García Ayala

Universidad Nacional Autónoma de México

Recepción: 26-02-2019

Aceptación: 13-05-2019

Resumen:

Para considerar la praxis testimonial en cada una de sus posibilidades epistémico-políticas, es necesario considerar la multiplicidad de mediaciones que intervienen en ella. Así, con el objetivo de mostrar sus límites y posibilidades, la exposición se desarrolla a través de un balance crítico de los enfoques y perspectivas que suelen considerar al testimonio como género literario, principalmente de las vertientes poscoloniales y decoloniales. Se retoman algunos planteamientos críticos de Arturo Andrés Roig para mostrar que la figura del intelectual es una de las tantas mediaciones a considerar en la praxis testimonial.

Palabras clave: Testimonio; Testigo; Subjetividades emergentes; Nuestra América; Mediación.

Abstract:

To consider testimonial praxis in each of its epistemic-political possibilities, it is necessary to consider the multiplicity of mediations that intervene in it. Thus, with the aim of showing its limits and possibilities, the exhibition is developed through a critical balance of the approaches and perspectives that usually consider the testimony as a literary genre, mainly of the postcolonial and decolonial aspects. Some critical statements of Arturo Andrés Roig are retaken to show that the figure of the intellectual is one of the many mediations to be considered in testimonial praxis.

Keywords: Testimony; Witness; Emerging subjectivities; Our America; Mediation.

Si bien existe una enorme variedad de posiciones teórico-políticas en torno a las características, particularidades, definiciones, modos operativos y demás implicaciones respecto a la praxis testimonial en y desde Nuestra América, sin duda, parece permear una lectura que en los últimos treinta años ha ganado bastantes adeptos y preferencias, estableciendo cierta hegemonía. Paradójicamente, su origen tiene lugar al interior de la academia norteamericana en las vertientes de los llamados Estudios Culturales y Estudios Latinoamericanos, cuyos investigadores radican (o radicaban), principalmente, en las universidades de Stanford, Columbia, California, Washington, Duke, Maryland, Northwestern, New Mexico, Pittsburgh, Illinois, The City University of New York, el Amherst College, entre otros. Tal es el caso de John Beverley, Doris Sommer, George Yúdice, Hugo Achúgar, Jean Franco, Marc Zimmerman, Mónica Walter, Antonio Vera León y Cynthia Steel, por mencionar algunos.

Desde luego, cada uno de los autores mencionados mantiene enfoques, metodologías, disciplinas y hasta agendas teórico-políticas diferentes entre sí, lo cual exige evitar el error de englobarlos bajo un mismo punto de vista. Aún más, los trabajos de cada uno de ellos requeriría un tratamiento por separado. La razón por la cual los señalamos aquí estriba en un punto común, esto es, su esfuerzo por abordar el testimonio a manera de “género literario”. No se trata de una cuestión menor, pues, tal perspectiva ha dominado el núcleo teórico-político-metodológico del asunto, caracterizándolo bajo marcos estrechamente delimitados y, en muchas ocasiones, dejando poco margen de acción para otras interpretaciones. Con el fin de analizar críticamente algunas premisas clave que comparten algunos de ellos, es preciso detenerse en los antecedentes históricos que —reconocen— dan forma a su propuesta.

George Yúdice asegura que el cubano Miguel Barnet fue el primero en otorgarle la “etiqueta” de testimonio a esta nueva forma literaria. Con su obra *Biografía de un cimarrón* de 1966, Barnet da inicio formal a la llamada “novela-testimonio”, con lo cual se deja clara la necesidad de sacar a la luz —en este caso, a través de la literatura— las voces ignoradas por la historiografía dominante. (Yúdice, G. 2002, 221).

Siguiendo con las interpretaciones de Yúdice, la asimilación del testimonio como género literario ganó bastante terreno con el otorgamiento de premios anuales que, desde 1970, hiciera la institución cubana Casa de las Américas en una categoría especial (cuyo título es el mismo al del tema que ahora nos convoca). Esto significó un avance considerable en el reconocimiento de un ejercicio teórico-literario muy recurrente en Nuestra América que gozaba ya —muchas décadas antes— de aceptación por parte de distintos sectores, no sólo

académicos. El especialista norteamericano en temas sobre cultura resalta la importancia de este hecho con relación a la problematización acerca de la figura del intelectual en distintos ámbitos de expresión, entre ellos, por supuesto, el literario.

La fecha y decisión editorial constituyen un hito en la historia intelectual y artística de América Latina. En ese periodo se daba una lucha ideológica en torno al papel del intelectual latinoamericano. [...] Se buscaba apoyar con esta decisión el papel solidario del intelectual en contraste con el tipo de escritura “autorreferencial” —y, por ende, no en diálogo con sujetos marginados— que se hacía dominante con el “boom” literario de los años sesenta. (Yúdice, G. 2002, 222)

En cuanto a los antecedentes teóricos del testimonio en la modalidad aludida, Yúdice enfatiza la labor de la “pedagogía del oprimido” y la “teología de la liberación” por dos razones: 1) la concientización a que dan lugar bajo la concepción del “texto” como elemento imprescindible para el cuestionamiento en los estándares de un diálogo crítico y liberador; 2) la imagen, hasta cierto punto, secundaria del intelectual quien “cede” su privilegio a la palabra del sujeto subalterno. (Yúdice, G. 2002, 222-223).

Esta lectura de las íntimas relaciones entre testimonio y literatura se halla incompleta de no atender a uno de los elementos de mayor relevancia para estos autores. Se trata de la obra del crítico literario de origen uruguayo Ángel Rama, especialmente de *La ciudad letrada*. (Rama, A. 1984). Grosso modo, y sin ánimo de caer en simplismos reduccionistas, lo que suelen celebrar en todo momento de dicho ensayo es el señalamiento de la “ciudad letrada” y la función normativa de la literatura y el escritor como “formas básicas de continuidad institucional entre la América Latina colonial y la contemporánea”. (Beverly, J. 2010, 49). Con tal indicación, Rama buscó precisar las particularidades de la modernidad latinoamericana junto a los aparatos institucionales que permiten y sostienen hasta la actualidad las formas y prácticas del poder colonial en apego a la “racionalidad occidental”. Así, la “ciudad letrada” representa el espacio donde se producen y reproducen las ‘prácticas discursivas’ de una hegemonía excluyente de toda alteridad (o, para decirlo en sus términos, de subalternidad).

Para dar cuenta de la continuidad que —según el argumento de Rama— por más de cinco siglos ha mantenido el poder letrado de la racionalidad occidental moderna/colonial, Françoise Perús llama la atención sobre el proceder del uruguayo en un punto crucial para entender la interpretación de buena parte de sus apologistas.

Rama establece un paralelismo entre dos órdenes de signos: el de la configuración del

espacio urbano y el de la lengua. Presupone al mismo tiempo la identidad de estos dos órdenes a base de un razonamiento de tipo analógico, en el cual la grafía de los mapas — considerados como “signos” o “símbolos”— sirve de puente entre ambos órdenes. (Perus, F. 2005, 365)

Lo que subyace es una serie de dicotomías cuasi-irreconciliables, entre ellas, “ciudad letrada”/“ciudad real”, escritura/oralidad, letrado/subalterno, etcétera. En sintonía a lo indicado por Yúdice, Rama también abogó por la redefinición y reposicionamiento de la tarea del intelectual en favor de los sectores marginados, en pro de aquellos a quienes históricamente se les ha negado la voz y cuyas prácticas discursivas han sido invisibilizadas. Así, el testimonio vendría a constituir una posibilidad en la configuración de las relaciones de enunciación dialógicas, acordes a un momento histórico que exige atender y recuperar las “pequeñas historias”.

Como ya se advirtió, en términos de una generalidad que corre el riesgo de caer en los errores a criticar, estas breves notas son insuficientes para dar cuenta de los antecedentes históricos y teóricos del testimonio a manera de “género literario”, los cuales son compartidos por distintas vertientes teóricas con un enfoque ‘latinoamericanista’ (o, como muchos de ellos suelen precisar, “post-latinoamericanista”).¹ Es el caso de la postmodernidad, postcolonialidad, decolonialidad, los Estudios Culturales y el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. Sin embargo, tales referentes nos auxilian en el intento de escudriñar en la agenda político-académica que motiva y promueve dicha visión de lo testimonial.

Por lo anterior, la primera duda (sospecha) que salta a la vista es el rechazo explícito a la pertinencia histórica del “boom” literario en los años 60’s, acusándolo de sustentar cierta escritura “autorreferencial” en oposición a la voz del subalterno. La voz del autor (en este caso, para los críticos del “boom” parece dar lo mismo que se trate de Arguedas, García Márquez, Vargas Llosa y/o Carlos Fuentes) mantendría una autoridad en la ficción del texto reflejado en un contexto mítico-fantástico. Acaso podríamos discutir, ¿eso es razón suficiente para reducir y desechar los fuertes planteamientos/cuestionamientos políticos del “boom” en una coyuntura histórica precisa? Si estamos lejos de responder con un sí rotundo, podemos

¹ Para lo que nos interesa destacar, tal discusión resulta irrelevante. A fin de cuentas, el llamado ‘post-latinoamericanismo’ —en tal nominación y caracterización— no logra desaparecer los ‘fantasmas de la Razón’ que tanto se empeña en acusar a un apócrifo ‘latinoamericanismo’ esencialista. Es decir, paradójicamente, recurren a una metafísica que presupone la existencia de ambos momentos con un núcleo central compartido en forma de meta-relato, sin recurrir a las diferencias entre escuelas, movimientos, vertientes, etcétera, que critican y engloban en ‘ismos’ con poco o nulo asidero.

dejar lugar a una sospecha más: ¿servirá esto para la delineación de una nueva agenda político-académica que busca determinar sus enfoques como un “nuevo” desarrollo teórico, prácticamente, sin precedente alguno —al menos no sistematizado— dentro de la literatura y los estudios culturales? La pertinencia de esta interrogante se mantiene y refuerza cuando proclaman el “acontecimiento” de un “postboom” (sic). (Huertas, B. 1994).

Para Begoña Huertas, este nuevo movimiento posee las siguientes características:

[...] el texto, lejos de pretender insinuar una suficiencia en sí mismo, tiende puentes hacia la realidad extra-literaria con la explícita voluntad de enfatizar su inserción en ella como parte de un todo no representado. [...] La inclusión de elementos extra-literarios (históricos, periodísticos, documentales...) niega la configuración del texto como ente abstracto y suficiente en sí mismo al conectarlo directamente con la realidad de la que éste surgió, al ‘obligarle’ a mostrarse como parte de una totalidad y no como la totalidad misma. Es decir, las obras del ‘postboom’ aumentarían la transparencia del referente con el claro objetivo de ligar la obra con la realidad que la genera, con el objetivo de mostrar la ficción del texto como un componente más de la realidad extra-textual. (Huertas, B. 1994, 167).

Con los lineamientos de esta propuesta, es preciso advertir la posibilidad de caer en el problema (señalado por Cerutti) de la “ilusión de la transparencia”.² No se demerita el esfuerzo por parte del ‘postboom’ de intentar tender puentes de comunicación dialógica efectiva, no obstante, tal empuje se ve mermado al no haber mayor herramienta que el texto o al cederle privilegios a éste. Es clara la paradoja al interior del ‘postboom’. Por un lado, se niega la autosuficiencia del texto en sí mismo al dar lugar a las mediaciones (históricas, periodísticas, documentales...) al tiempo que —por otro lado— se afirma la conexión directa (autosuficiencia) del texto con la realidad de la cual surge, relegando las mediaciones a un segundo plano, un mero complemento que da sustento a la exclusividad del texto, la palabra escrita y, por ende, del intelectual mismo.

Por todo lo anterior, pensar que la voz del subalterno halla en el texto su espacio de expresión paradigmático (particularmente, en tanto género literario), implica ignorar la gama de oportunidades, modalidades y formas de expresión específicas tanto del testimonio como

² Respecto a la “ilusión de la transparencia”, Cerutti apunta que “[s]e trata de la equivocación gnoseológica o de teoría del conocimiento según la cual el sujeto cognoscente, el sujeto que conoce o pretende conocer accedería de modo inmediato (inmediado) —es decir, no mediado, sin intermediarios, sin instrumentos auxiliares— a la realidad, a lo que ella es, a su ser más íntimo y preciso. Esta ilusión elude examinar las incidencias de la ideología, del lenguaje, de la cultura, de la hermenéutica y anula la fuerza correctiva de la percepción.” (Cerutti, H. 2000, 55).

de las mediaciones que lo viabilizan. El testigo y su ejercicio, contrario a lo que se afirma, se constreñirían en prácticas y discursos para nada deleznable, pero insuficientes en cuanto a las condiciones de posibilidad creadas dada su operatividad epistémico-política. Si bien es indudable el tono vanguardista de algunos promotores del 'boom', lo visto hasta el momento nos permite señalar que el 'postboom' no logra superar semejante escollo.

Ligado a esto, John Beverley reconoce la oportunidad y necesidad de concebir al testimonio fuera de los marcos de la literatura, es decir, como forma "extra-literaria" e inclusive "anti-literaria".³ Esto se relaciona con lo que el autor norteamericano llama 'efecto de realidad': el testimonio no produce lo real, al menos permite experimentar una sensación cercana a ello. Supuestamente, dicho efecto estaría ausente de la ficción literaria que envuelve a la novela testimonial y la etnografía. En ese sentido, en teoría el efecto de realidad potencializaría dos momentos: 1) el puente de comunicación dialógica entre el letrado de clase media (solidario con el otro) y aquellos a quienes históricamente se ha ignorado; 2) un efecto estético-político para la construcción de un espacio cultural diferente donde el subalterno denuncia su situación de opresión.

Si el sometimiento ejercido por la literatura burguesa hacia la voz del subalterno (dentro de su aparato ideológico/institucional proveniente de la racionalidad moderna-colonial) deja a ese otro a expensas de la política de corte liberal y sus formas de representación, para Beverley "el testimonio se ha vuelto una nueva forma de literatura, con una institucionalización académica correspondiente". (Beverley, J y Achúgar, H. 2002, 22).⁴ Los rechazos en conjunto de las formas literarias instituidas para postular "nuevas", en el mejor de los casos, nos regresan al problema del vanguardismo no declarado; en el peor de los casos, como lo subrayara Robert Carr, se corre el peligro de "estetizar el testimonio".

Beverley trata las descripciones de la tortura y la muerte en términos de estilos literarios, argumentando contra la desconstrucción de sus categorías por razones de urgencia política. Al final, parece atrapado entre su deseo de transparencia del sujeto y el hecho de enfrentar

³ Al interior de dicho planteamiento, otra vez puede percibirse la huella de Ángel Rama y la oposición "ciudad letrada" - "ciudad real".

⁴ Atinadamente, John Beverley es uno de los autores que más se ha empeñado en destacar la necesidad de vincular el testimonio con la academia, ese espacio donde suele disputarse el problema de la veracidad bajo enfoques cientificistas (con fundamentos cercanos al positivismo y el individualismo metodológico aplicado a las ciencias), pero —en este caso— también donde se da lugar a "una lucha teórica y crítica por definirlo no como simple documento etnográfico o 'historia de vida' sino como parte del canon de las Obras Maestras de un currículo moderno y multicultural por medio del cual se forma el sujeto humanista como tal." (Beverley, J. 2010, 44).

palabras en una página, transcritas, editadas y arregladas para circular en un mercado de bienes culturales abierto, cuyo uso en la academia él aboga en aras de una agenda política de la representación, aún con reservas de último minuto.

Podemos aprender mucho del malentendido de Beverley sobre el "realismo mágico": en el proceso de configurar el espacio entre el "testimonio" y la "literatura", en términos amplios, yo pondría al frente por contraste la politización de la "literatura" en vez de estetizar el testimonio. (Carr, R. 2002, 90).

Esta crítica de Carr a Beverley, y su noción de testimonio estetizado políticamente, devela el riesgo de no advertir las diferencias específicas entre los actores en juego bajo la mera consideración del "género literario". En otras palabras, siempre es plausible la declaración de solidaridad por parte del escritor/intelectual/letrado pero, atentos a la "ilusión de la transparencia", dicho sujeto no puede acceder al subalterno y su testimonio en sí ni presentarlo al lector de esa manera. La aseveración de que en el texto es el testigo quien enuncia su discurso, sencillamente, no es garantía suficiente para su efectiva realización.

Si el proyecto de representación política va a tomar precedencia sobre la re-presentación estética en las discusiones de la literatura testimonial, las especificidades históricas, culturales y textuales deben ser puestas al frente, y el flujo del capital en sus varias formas descubierto. Borrar las diferencias es estar de acuerdo con la constitución imperialista de los sujetos del Tercer Mundo: "ellos sólo son como nosotros, quieren lo que queremos", da lugar a "quieren lo que tenemos" y la forzada inserción de los subalternos en la periferia en la división internacional del trabajo para, supuestamente, su propio bien. (Carr, R. 2002, 100).

Este punto adquiere una relevancia singular cuando caemos en cuenta de que el testimonio (especialmente en su modalidad de texto mediado por el intelectual), instalado en un plano de relaciones comerciales de lo cultural entre los mal llamados Primer y Tercer Mundos, puede desviarse de la palabra del otro, tergiversándola en las representaciones del capital.

Para reforzar este connato de crítica, nuevamente volvemos la atención sobre sus antecedentes para subrayar cómo suele verse tanto a la "pedagogía del oprimido" como a la "teología de la liberación". Ni a uno ni a otro movimiento se les hace justicia al enfocarse únicamente en los factores problematizadores, dialógicos y críticos donde la figura del intelectual no resulta central. Basta sólo una pregunta: ¿cuál es la razón de no señalar el potencial crítico de ambos movimientos en los cuales existe un materialismo fuertemente

declarado? No es secreto la dimensión dialéctico-marxista tanto en Freire como en algunos teólogos de la liberación, dando pie a la necesaria incorporación de una crítica de la economía política y un historicismo materialista en ambos ámbitos (pedagógico y teológico), desde luego, acompañados por los aportes de otras disciplinas y quehaceres. Invisibilizar el carácter plural-diferenciador y los rasgos específicos de estos enfoques mediante un proceso de selección ideológico-político poco claro, de nuevo, acumula ciertas dudas.

Lo mismo ocurre con la particular lectura que de la obra de Ángel Rama llevan a cabo estas teorías, la cual, acorde a su principio fragmentario, resulta parcial. Françoise Perús nos invita a no perder de vista que al descontextualizar *La ciudad letrada* del conjunto de la obra de Rama, la dicotomización opera en tanto estructura metodológica que guía la argumentación, esto es, mediante la disyunción que robustece un ilusorio proceso espacio-temporal donde la constante es la dominación.

Sin descrédito de Rama y su citada obra, vale reproducir con todo detalle las líneas de la catedrática francesa:

Estas dicotomías no quitan, desde luego, las muchas observaciones valiosas que se encuentran también en esta obra de Rama, y que provienen en buena medida de otros trabajos anteriores. Pero el acento puesto en esta unidad de fondo permite sacar a luz el sistema de oposiciones binarias que estructura la totalidad del texto, y evidenciar al mismo tiempo otro rasgo fundamental de la argumentación de Rama. Dicho rasgo consiste en un doble postulado: por un lado, el autor opera una distribución espacial de los términos en oposición —la “ciudad” nuclear vs sus “periferias”, urbanas o rurales—; y por el otro, da por sentada una continuidad temporal lineal de la dominación política. El primero de estos postulados retoma, invirtiéndola, la dicotomía sarmientina entre la “civilización” y la “barbarie”, que descansaba también en la espacialización del tiempo histórico. El segundo, en cambio, concibe este tiempo histórico como permanencia de la dominación política, sin considerar los cambios ocurridos en la forma de los Estados latinoamericanos, en las estructuras y los procesos sociales, y en las múltiples formas en que se ejerce la subordinación de estos mismos Estados a la hegemonía de potencias diversas. (Perus, F. 2005, 370)

De atenerse únicamente a los planteamientos de *La ciudad letrada*, dicho sesgo obnubila los fenómenos de dominación, dependencia y subordinación, y con ello, a la suma de relaciones sociales, históricas, políticas, económicas y culturales que dieron lugar a esas situaciones. Del conjunto de la obra de Rama suele no considerarse la Transculturación narrativa en América Latina, libro que sin duda ofrece una propuesta de superación de las

dicotomías ya señaladas.⁵ ¿La razón por la cual se prefiere no considerar a tan importante referencia? La respuesta no varía en lo absoluto al recurrir otra vez a las imputaciones sobre el apego a formas hegemónicas de representación política, expresas y encubiertas bajo nacionalismos, tradicionalismos y vanguardismos.

En un intento de crítica por parte de John Beverley a la noción de transculturación narrativa de Ángel Rama, el norteamericano afirma que la “idea de transculturación expresa, tanto en Ortiz como en Rama, una fantasía de reconciliación de clases, raza y géneros. [...] Para Rama la transculturación fue, en última instancia, una especie de ideograma de la modernidad latinoamericana.” (Beverley, J. 2004, 80-81). Peor aún, en una comparación que podría calificarse de excesiva y con poco sustento (por no hablar de que se trata de ámbitos distintos), Beverley equipara los esfuerzos (literarios-culturales) del uruguayo con los de la teoría de la dependencia (económico-políticos, principalmente).

Luego de estas breves notas y el respectivo intento de balance crítico de los antecedentes en la lectura hegemónica que permea actualmente a los trabajos sobre testimonio en Nuestra América, se revela la presencia de cierta postmodernidad latinoamericana como marco teórico que sustenta los presupuestos epistémico-políticos de dichas vertientes. No es el momento ni el espacio propicio para intentar un acercamiento a los debates en torno a los límites y alcances de esta peculiar versión de lo postmoderno; pese a que el intento crítico esbozado pueda revertirse aquí, se hace el llamado a volver con las premisas generales que sirven a nuestro interés. (Roig, A. 2001).⁶

Con la imputación de “meta-relatos” y “macro-historias”, en un margen de ambigüedad provocado por metáforas mortuorias donde se declaró sin reparo el fin de las ideologías, el sujeto, los socialismos, etcétera, la postmodernidad latinoamericana dio al traste con casi toda la tradición de pensamiento crítico en la región, los proyectos liberacionistas y las utopías. Sin

⁵ A grandes rasgos, cabe recordar que Ángel Rama recupera la idea de “transculturación” planteada por el cubano Fernando Ortiz en su Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, publicado en 1940. Si bien Rama coincide con Ortiz en diversos puntos que dan forma y concreción al proceso de transculturación, principalmente respecto a las dos primeras etapas (pérdida y selección de los elementos culturales), el autor uruguayo buscó extender los límites y posibilidades de tal noción al reconocer un mayor margen de movilidad para la cultura invadida, esto es, a través de las etapas de redescubrimiento e incorporación de dicho proceso. En esos dos momentos, la cultura originaria/invadida puede localizar elementos propios en las formas centrales y hegemónicas de la modernidad impuesta, al tiempo que recupera otros de la cultura impuesta (no hegemónicos). (Rama, Á. 2008).

⁶ Sin duda, una de las críticas más precisas a la posmodernidad en su vertiente latinoamericana puede encontrarse en el trabajo de Arturo Roig, “Posmodernismo. Paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana”. (Roig, A. 2001).

mayor análisis ni miramientos, se rechazaron uniformemente posiciones teóricas y prácticas políticas de larga data, principalmente, con el endeble pseudo-argumento/acusación de formar parte integral de una totalidad homogeneizante, excluyente del otro y acorde al “proyecto de modernidad/colonialidad”. Así (¿malintencionadamente?), se da lugar a la ‘hipérbole’ como figura central en las premisas que articulan sus argumentos, donde los elementos a exagerar y sobredimensionar descansan en la base de supuestos nacionalismos y regionalismos opuestos a la heterogeneidad. (Roig, A. 2001).

Para mostrar este distanciamiento ideológico respecto a las teorías y prácticas político-críticas en Nuestra América, generando así una producción de opuestos irreconciliables (nuevamente, de manera ideológica), John Beverley asegura que:

[...] la importancia estética e ideológica del testimonio depende de su capacidad para funcionar en el espacio históricamente constituido que separa, en América Latina, a la cultura de élite de la popular, y para generar narrativas poscoloniales no eurocéntricas de un destino histórico individual y colectivo. Mientras la literatura en América Latina ha sido (principalmente) un vehículo para engendrar un sujeto adulto, blanco, masculino, patriarcal y “letrado”, el testimonio permite el surgimiento (aunque mediado) de identidades subalternas “orales”: femeninas, homosexuales, indígenas, negras, proletarias... En ese sentido, coincide más con el posmodernismo que con su opuesto, es decir, con el programa transculturador del vanguardismo. (Beverley, J. 2010, 56)

Quizá uno de los mayores peligros de estos “nuevos” enfoques teóricos es presentarse como alternativas de ruptura epistémico-política casi de manera exclusiva, no obstante, operan con inversiones ideológicas al interior de una lógica dicotómica de exclusión. Optar por lo local, particular, fragmentario y lo “micro” en rechazo absoluto de discursos y prácticas que enlazan lo “macro” a sus reflexiones, sencillamente, implica continuar —de forma lineal— con la narrativa meta-histórica que desde sí misma impuso la relación de opuestos excluyentes. En pocas palabras, es difícil pensar siquiera que se puede hallar una alternativa incluyente al interior de la misma lógica excluyente. Con todos los entrecomillados, en la monología, “optar” es una simple ilusión.

Desde estos márgenes, parece no existir ‘ruptura’ de los principios lógico-formales sobre los cuales se sustenta la “dialéctica interrumpida”.⁷ Se opera en sintonía con la dicotomía al

7 Si se invierten los valores de positivo a negativo, aparentemente todo cambia, pero con perspicacia se advierte que el movimiento es típicamente gattopardesco: todo cambia para que todo siga igual. Por esa apariencia de cambio y por la frustración de la generación (gestación, producción) histórica y conceptual he propuesto denominar a este

sustentar cierta condición de positividad de aquellos elementos anteriormente negados, por lo tanto, se trata de un falso posicionamiento en la negatividad postulada ahora positivamente con un movimiento de inversión en los polos de valoración. Al no desprenderse de la lógica dicotómica como escenario formal de subordinación y dominio de la alteridad para perseverar en la mismidad del yo absoluto —en los márgenes del Ser—, sencillamente, el otro y su palabra se mantienen excluidos.

De igual forma, al inclinarse por lo “micro” y la fragmentación desprendidas de toda tradición de pensamiento crítico, en estos casos ni siquiera se da lugar a la “negación de la negación”. Aparentemente se busca una superación (¿Aufhebung?) de los discursos y prácticas liberacionistas que supuestamente terminaron por reproducir los esquemas hegemónicos de sometimiento del otro, empero, los recursos de su parte a la hipercrítica y la hipérbole parecen imposibilitar cualquier posibilidad de diálogo y encuentro; sencillamente, otra forma de oposición sin más.

Cualquier rastro de exageración desaparece con las declaraciones del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos en su “Manifiesto inaugural”. Al exponer el carácter “variopinto” de la ‘nación’ y la consecuente necesidad de someter a juicio crítico dicho concepto, John Beverley, Robert Carr, Patricia Seed, Walter Mignolo, Ileana Rodríguez, entre otros autores adscritos al grupo, reconocieron la asunción de ciertas dicotomías al interior del proyecto de trabajo.

Además de conceptualizar la nación como un espacio dual (élites metropolitanas / élites criollas; élites criollas / grupos subalternos), el estudio de la subalternidad en América Latina incluye otras dicotomías estructurales. Al ser un espacio de contraposición y colisión, la nación contiene múltiples fracturas de lengua, raza, etnia, género, clase, y las tensiones resultantes entre asimilación (debilitamiento de las diferencias étnicas, homogeneización) y confrontación (resistencia pasiva, insurgencia, manifestaciones de protesta, terrorismo). El subalterno aparece entonces como un sujeto “migrante”, tanto en sus propias representaciones culturales como en la naturaleza cambiante de sus pactos con el Estado-nación. (Castro-Gómez, S y Mendieta, E. 1998, 5)

No se objeta que la asimilación del testimonio como género literario ha contribuido determinadamente a su necesaria recuperación desde distintos campos disciplinarios, no obstante, enfocarse exclusivamente en la literatura para la configuración de lo testimonial

obstáculo dialéctica interrumpida. (Cerutti, H. 2000, 134).

como praxis no constituye necesariamente un avance. Todo lo contrario. Insistimos, destacar el papel del intelectual y su producto (el texto) en una situación de privilegio por encima de otras mediaciones, fuentes y formas de expresión testimonial, acarrea al menos dos problemas difíciles de evadir que se entrelazan.

En primer lugar, la relativización de los procesos espacio-temporales del testigo en una dislocada fetichización de su labor para introducirse/subsumirse a la lógica de producción-consumo cultural del capital. La premisa de “recuperar la voz del otro” a través de un procedimiento supuestamente transparente (el “efecto de realidad” de Beverley), donde el texto representa el locus enuntiationis por excelencia, permite la posibilidad de poner en circulación al testimonio dentro del mercado actual, neoliberal-globalizado. En pocas palabras, en esta apreciación predominantemente literaria, el testimonio no es inmune a su simple y llana comercialización al interior de un mercado de bienes culturales, en el cual, las demandas del testigo pierden fuerza política y epistémica, desvaneciéndose en los adornos de un ‘folklor’ exótico-cultural listo para su consumo.

Algunos objetaran que lo mismo puede ocurrir con cualquier otro medio y manifestación del testimonio, por ejemplo, la fotografía, el audio y video; desde luego, tienen razón. Empero, el énfasis que interesa destacar radica en estar siempre atentos a la totalidad de vínculos inherentes en la enunciación testimonial y los actores en cuestión. Es imperativo develar a cada instante la serie de relaciones sociales diferenciadas, implícitas y explícitas, entre el testigo, interlocutor directo y su destinatario.

Dentro del contexto del testimonio [...] tales procesos [“texto original”, “experiencia” y “efecto de realidad”] implican un hablante de una comunidad explotada y oprimida, que trabaja con alguien que tiene, o puede tener acceso a los administradores de los medios masivos para producir una mercancía que puede ser comercializada. Tal texto inevitablemente extrae una experiencia del Tercer Mundo, producida para el consumo. Es por tanto importante reconocer que las relaciones Primer Mundo / Tercer Mundo también están implícitas en el texto de la “subjetividad testimonial”, construida dentro y entre estas intervenciones. (Carr, R. 2002, 91)

Por tales motivos, cuando los enfoques poscoloniales, decoloniales, de estudios culturales y subalternidad latinoamericanos con tintes postmodernos se distancian de la tradición de pensamiento crítico de Nuestra América, no sólo lo hacen de mediaciones otras para la reflexión de la realidad socio-histórica; también ignoran las dimensiones y alcances del conflicto social sufrido en la región. Así, buena parte de los estudios sobre el testimonio en

nuestras tierras terminaron por encuadrarse en un neo-culturalismo centralizante de la totalidad de esferas relativas a la vida pública.

Todo parece indicar que el ingreso del testimonio a la currícula de la academia norteamericana —en su ambiente de permisibilidad y apertura hacia temas relacionados a las políticas multiculturalistas—, sin duda, se sobrepuso al clima de violencia e inestabilidad política en nuestro continente histórico donde las desapariciones forzadas, asesinatos, masacres, desplazamientos y exilios estaban (y continúan) a la orden del día. Es decir, la “novedad” supuestamente introducida por las teorías aludidas, quizá respondió más a un interés académico-laboral que a la coyuntura histórica y las exigencias/necesidades del otro. Por todo lo anterior, no es de sorprender que en el reconocimiento de sus antecedentes siempre fue intencionado el caso omiso tanto a las teorías de la dependencia, las filosofías para la liberación y a las historias de las ideas nuestroamericanas (entre otros movimientos comprometidos con la transformación de la realidad social), sus marcos categoriales y metodológicos. En síntesis, la ruptura con la tradición realmente lo fue para con las mediaciones epistémico-políticas de acercamiento y encuentro (no inmediato) con el otro.⁸

Íntimamente ligado al anterior, el segundo problema —más peligroso— inherente a la exclusividad mediadora del intelectual y el texto consiste en la supresión de la dimensión subjetiva (epistémico-política) del testimonio. Con el proceder ‘deconstructivo’ al que tanto se apela, el testigo concreto y sus formas de representación pueden perderse en una hermenéutica que antepone el análisis de las estructuras lingüísticas donde se modelan los procesos de modernidad/colonialidad. Según esto, de no incorporar preponderantemente las disquisiciones del «giro lingüístico», las luchas de liberación del testigo —como afirmaba Beverley— se relegarían al nivel de la fantasía.⁹ De esta manera, el texto como forma

⁸ Situando su trabajo como parte de las teorías poscoloniales pero, al mismo tiempo, crítico de las mismas, Hugo Achúgar afirma que “la reflexión actual sobre la nación en América Latina ha supuesto un cuestionamiento del homogeneizante proyecto decimonónico de la nación, pero no la expedición de un certificado de defunción. El pasado colonial ha estado en la reflexión latinoamericana desde hace mucho tiempo y no es un producto del presente. Por lo mismo, lo que no parece tenerse en cuenta en los llamados estudios poscoloniales del Commonwealth teórico es que la reflexión o la construcción de América Latina, como toda construcción, supone, además del lugar desde donde se habla, el lugar desde donde se lee.” Cfr. Achúgar, Hugo, “Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento”, en (Castro-Gómez, S y Mendieta, E. 1998, 276). Valga la recuperación de esta cita para reiterar la imposibilidad de englobar la crítica al conjunto de autoras/es adscritos a estas teorías, nuevamente, no así con algunos de los antecedentes que muchas/os comparten. Para atender las diferencias y coincidencias entre autoras/es adscritas/os a una u otra corriente de las corrientes de pensamiento aludidas, (Beverley, J. 2003).

⁹ No se malentienda, bajo ninguna circunstancia estamos rechazando los aportes del «giro lingüístico» para el análisis

paradigmática de enunciación testimonial, sometido a las lenguas en las que se manifiesta la racionalidad moderna y su proyecto colonizador, conlleva un hermetismo epistemológico donde la constante es la situación de dominio, prácticamente, sin posibilidad de salida. En un claro movimiento lógico-inductivo, el conflicto social se desvanece en uno de sus momentos particulares: la dominación.¹⁰

Esta pérdida de claridad y precisión del sujeto concreto se confirma con el invariable recurso a una categoría cuyo manejo pretende “designar el nuevo sujeto que emergía en los intersticios de la globalización”, de aquel subordinado, sometido y dominado, sin importar que se exprese en términos de clase, “género” (con todas las aristas que conlleva el término), edad, oficio, etcétera. (Beverley, J. 2003, 336). Categoría retomada con base a la ampliación problematizadora que de la noción gramsciana hiciera el Grupo de Estudios Subalternos Sudasiático, en su reformulación para los estudios latinoamericanos se busca resaltar el carácter ‘migrante’ del sujeto y, por tanto, el espacio (territorio) donde se desenvuelven sus modos de representación. (Castro-Gómez, S y Mendieta, E. 1998, 5). La propiedad móvil en la noción de subalterno, según sus promotores, rompe con las formas ontológicas de la identidad (tanto de la derecha como de la izquierda políticas) para determinarse relacionamente, es decir, a través de la contingencia. Así, en los estudios latinoamericanos sobre la subalternidad se retoma la pregunta de Spivak en torno a si puede o no hablar el subalterno y, en términos generales, también concuerdan con la respuesta ofrecida por la autora de origen hindú. Por su situación de marginalidad y no poseer un lugar de enunciación, bajo la configuración del sujeto con las bases teórico-discursivas de la subalternidad, éste se ve imposibilitado para hablar sin abandonar su propia condición. No puede hacerlo sin transgredir las relaciones poder y saber que lo llevaron a su exclusión.

Para el tema que nos interesa, los aspectos “flotantes” de la subalternidad no terminan por aceptar la capacidad —insistentemente señalada por Roig— de auto-hetero reconocimiento en las relaciones de representación de y con el otro, mitigando sus facultades de transformación de la realidad social. Al tomar en cuenta únicamente los modos de objetivación de las subjetividades que no salen de los marcos y determinaciones de la subalternidad, se limita y supedita la autoconstrucción y autoproyección de la identidad. Por ese motivo, el problema en

de la realidad socio-histórica. Nuestra oposición consiste en concederle exclusividad y/o preferencia, lo cual prefigura una relación de verticalidad con respecto a otras reflexiones de tipo historicistas y materialistas.

¹⁰ De aceptar la identificación que lleva a cabo Roig de las teorías posmodernas con las dinámicas más agresivas y excluyentes del capital-neoliberal, es plausible recordar los estudios de Ricardo J. Gómez en torno a la lógica inductiva con la que se desenvuelve el neoliberalismo. (Gómez, R. 1995).

el manejo de la noción de subalterno, en su intento de 'designar' al sujeto excluido, consiste en el resbaladizo tránsito de la adjetivación a la sustantivación. Lo subalterno se instituye en calidad de sujeto en un claro vuelco a la imposición de una identidad ontológica, la cual, supuestamente, se pretendía superar.

Sujetos específicos quienes, por decisión propia, se denominan e identifican —individual o colectivamente— como guaraníes, aymaras, tzeltales, mayas, mexicanos, argentinos, paraguayos, centroamericanos, caribeños, latinoamericanos, afroamericanos..., nuestroamericanos, zapatistas, altermundistas, coccaleros, sin tierra, etcétera, son desplazados gramatical y ontológicamente a modo de complemento calificativo de lo subalterno. No defendemos esencialismos identitarios, a fin de cuentas, es la misma praxis de los sujetos la que determina el lugar y opción de la identidad, sea adjetivo y/o sustantivo. Al cancelar esa facultad de optar, estas teorías encontraron un objeto de estudio y como tal lo abordan, con la misma centralidad y vanguardismo teórico-político que procuran criticar. En resumidas cuentas, las historias, los sujetos y sus identidades concretas se disipan en el aparato analítico/formal de una categoría que opera en y a través del oxímoron prefigurado por la fórmula élite-subalterno.

Refiriéndose específicamente a los enfoques poscoloniales latinoamericanos, la firme denuncia de Estela Fernández puede extenderse al conjunto de teorías a las que hemos intentado criticar.

En las reelaboraciones "poscoloniales", "la historia se disuelve o aparece subsumida en la hermenéutica y el montaje culturalista, y la heterogeneidad se convierte, paradójicamente, en una categoría niveladora que sacrifica el particularismo empírico a la necesidad de coherencia y homogeneización teórica". En resumen, "hibridez" y "subalternidad" son, en este momento, más que conceptos productivos para una comprensión más profunda y descolonizadora de América Latina, nociones claves para la comprensión de las relaciones Norte-Sur, que ponen al descubierto los propósitos de "centralidad y vanguardismo teórico globalizante de quienes aspiran a interpretar y representar discursivamente" a la región. (Fernández, E. 2003-2004)

Si efectivamente se trata de buscar, rastrear y dialogar con el otro en sus múltiples formas de representación en un ejercicio político-epistémico horizontal, no hay cabida a planteamientos donde se relativiza el poder de autoreconocimiento del otro. Por todo lo anterior, es crucial sentenciar lo siguiente: si el subalterno no puede hablar como tal, las "sujetividades emergentes" sí, y lo hacen a través de distintos medios, formas y fuentes. No

se trata de una mera sustitución de conceptos por otros. Con la noción de subjetividades emergentes proponemos trabajar con una categoría analítica que alude directamente a los modos de objetivación de los sujetos en su realidad histórica, cotidiana, la cual, pone el acento en la palabra del otro como acto en comunicación, fuera de las predefiniciones que lo encapsulan en una supuesta pasividad y cuya única oportunidad de movilidad se otorgaría a través del llamado del líder, caudillo, mesías, intelectual, letrado, etcétera. (Roig, A. 2002). En fin, fuera de todo vanguardismo, declarado o no. De la misma manera, su condición de emergencia se otorga por la confirmación del conflicto social en el que se hallan inmersos, colectivamente. Sí en la situación de dominio, pero también localizados en las tensiones socio-históricas donde se pugna por su liberación, sea cualquiera la forma que lo impida (moderna, colonial, racional-objetiva).

Retomando las pautas del «giro hablístico» sobre el cual disertó Roig, el otro habla y lo hace desde las configuraciones de sus procesos espacios-temporales propios. (Roig, A. 2009). Construye y recupera espacios de enunciación. En ese sentido, su palabra (acto que refiere a su materialidad histórico-concreta, a su corporalidad) se manifiesta mediante lenguajes, incluso los del dominador.¹¹ ¿Significa esto la reproducción de los dispositivos de poder y saber de la lógica dominante, según muchas de las imputaciones en los estudios sobre lo subalterno? Para nada. Sirviéndose de la metáfora shakespereana de Calibán (manejada en la obra *La tempestad* del autor inglés), el poeta y ensayista cubano, Roberto Fernández Retamar señalaba lo siguiente:

Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: ¿qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma —hoy no tiene otro— para maldecirlo, para desear que caiga sobre él “la roja plaga”? No conozco una metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad. (Fernández, R. 1982, 95-96)¹²

¹¹ Desde las reflexiones de Roig, el giro hablístico no puede prescindir de la Teoría Crítica de las Ideologías. El giro hablístico se complementa con dicha teoría como una labor para la develación del ocultamiento/desocultamiento en los discursos, lo cual, pone de manifiesto las relaciones de dominio al interior de la conflictividad social y sus posibilidades de liberación. (Roig, A. 2009).

¹² Para un balance y problematización crítico de la noción de Calibán en el pensamiento nuestroamericano, (Gómez, David. 2014).

Si ampliamos la mirada más allá del mestizo y contemplamos toda subjetividad que recurra al lenguaje (y, con ello al idioma) del dominador, dicho elemento puede representar condiciones de resistencia política específicas. El lenguaje (plano teórico-abstracto) se haya en tensión dialéctica con la palabra (material-concreto) historizada para el examen, análisis y crítica de la realidad. En su atributo de emergente, el sujeto maldice, testimonia, por diversos recursos, en afirmación constante de su identidad.

Ésta es nuestra palabra sencilla que busca tocar el corazón de la gente humilde y simple como nosotros, pero, también como nosotros, digna y rebelde. Ésta es nuestra palabra sencilla para contar de lo que ha sido nuestro paso y en donde estamos nosotros ahora, para explicar cómo vemos el mundo y nuestro país, para decir lo que pensamos hacer y cómo pensamos hacerlo, y para invitar a otras personas que se caminan con nosotros en algo muy grande que se llama México y algo más grande que se llama mundo. Ésta es nuestra palabra sencilla para dar cuenta a todos los corazones que son honestos y nobles, de lo que queremos en México y el mundo. Ésta es nuestra palabra sencilla, porque es nuestra idea el llamar a quienes son como nosotros y unirnos a ellos, en todas partes donde viven y luchan. (EZLN. 2005)

Sin necesidad de esencialismos en la figura del texto y/o el intelectual, la cita anterior es clara muestra de una serie de afirmaciones no limitadas a la fragmentación, los meta-relatos concentrados en lo "micro" ni a los marcos de lo subalterno. En colectivo, son las palabras de zoques, mames, choles, tzotziles, tzeltales, tojolabales, mestizos, mexicanos, rebeldes y zapatistas.

Finalmente, con este sucinto sondeo crítico, de ningún modo se quiere desdeñar los aportes del grupo de teorías con quienes se debate aquí. Con ellas se comparten los ánimos de retrotraer nuestro tema y sus respectivas discusiones a los terrenos académicos e intelectuales, resaltando su dimensión política. No obstante, se reprueban pretensiosas actitudes de hacer pasar por nuevo lo trabajado incansablemente desde Nuestra América mucho tiempo atrás. ¿Romanticismo hacia la tradición? Al reconocer los esfuerzos que nos anteceden, estemos parcialmente de acuerdo o en completa discrepancia, no cabe siquiera pensarlo.

Si hemos de aceptar que el intelectual y el texto son algunas de las mediaciones y modalidades del testimonio, no basta su reconocimiento a manera de género literario. De hecho, su presencia o ausencia no son factores determinantes en la praxis de la subjetividad. El testigo testimonia independientemente de aquellos (en ejercicio pleno de su autonomía,

autoproyección y autogestión). Sin duda, la identificación del testimonio con nuevas formas literarias es un avance considerable pero, la tarea es más amplia y es menester continuar con la problematización para el encuentro con el otro, cual sea su lugar de enunciación y la manera como quiera expresarse. Vamos, pues, más allá del "género literario".

Referencias:

- Beverley, John. 2010. Testimonio: sobre la política de la verdad. México: Bonilla Artigas Editores.
- Beverley, John. 2004. Subalternidad y representación. España: Iberoamericana.
- Beverley, John. 2003. "La persistencia del subalterno". En Revista Iberoamericana, vol. LXIX, núm. 203, Pittsburg.
- Beverley, John y Achúgar, Hugo. 2002. La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Carr, Robert. 2002. "Re-presentando el testimonio: notas sobre el cruce divisorio Primer Mundo/Tercer Mundo". En La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa, Coordinado por Beverley, J y Achúgar, H Guatemala: Ediciones Papiro.
- Castro-Gómez, S y Mendieta, Eduardo. (coords.). 1998. Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización a debate. México: Porrúa/University of San Francisco.
- Cerutti, Horacio. 2000. Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi. México: Porrúa/UNAM.
- EZLN. 2005. Sexta declaración de la selva lacandona. La jornada (México), 29 de junio.
- Fernández, Estela. 2003-2004. Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual. Herramienta N° 24, primavera-verano. Argentina. <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=217>
- Fernández, Roberto. 1982. Calibán. México: SEP / UNAM.
- Gómez, David. 2014. Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde Nuestra América. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Gómez, Ricardo. 1995. Neoliberalismo y seudociencia, Argentina: Lugar Editorial.
- Huertas, Begoña. 1994. El postboom y el género testimonio. Miguel Barnet. Cauce: Revista de filología y su didáctica, 17, España: Universidad de Sevilla.
- Perus, Françoise. 2005. ¿Qué nos dice hoy La ciudad letrada de Ángel Rama? Revista Iberoamericana, vol. LXXI, núm. 211, Pittsburg.

- Rama, Ángel. 2008. Transculturación narrativa en América Latina. Argentina: El Andariego.
- Rama, Ángel. 1984. La ciudad letrada. Montevideo: Arca.
- Roig, Arturo. 2009. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. Argentina: Una ventana ediciones.
- Roig, Arturo. 2002. Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia. Ecuador: Corporación Editorial Nacional.
- Roig, Arturo. 2001. Caminos de la filosofía latinoamericana. Venezuela: Universidad del Zulia.
- Yúdice, George. 2002. "Testimonio y concientización". En La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa, Coordinado por Beverley, J y Achúgar, H Guatemala: Ediciones Papiro.