



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Grillo Arbulú, M. (2006). *Discursos de la nación escindida: una aproximación al testimonio en el Perú* (Gregorio Condori Mamani, autobiografía y Huilca: habla un campesino peruano) [Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

---

**Título:**

Discursos de la nación escindida: una aproximación al testimonio en el Perú

**Autor:**

María Teresa Grillo Arbulú

**Año:**

2006

**Lugar de  
publicación:**

Lima, Perú

**Tipo de  
tesis:**

Maestría

**Palabras  
claves:**

Antonio Cornejo Polar, Ricardo Valderrama, Carmen Escalante, Hugo Neira, testimonios, autobiografía, análisis, testimonio peruano.

**Referencia  
en  
APA 7ma. ed.**

Grillo Arbulú, M. (2006). *Discursos de la nación escindida: una aproximación al testimonio en el Perú* (Gregorio Condori Mamani, autobiografía y Huillca: habla un campesino peruano) [Tesis para optar el Grado Académico de Magister en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

## Resumen

La tesis sostiene que el testimonio es un texto predominantemente factual con la posibilidad de presencia de elementos ficcionales y pretende e análisis de la forma en que el testimonio se relaciona con la realidad representada, subrayando el rol que juega la memoria en su construcción. El capítulo I realiza un recorrido por el testimonio como forma narrativa, partiendo desde sus orígenes en los 60's y 70's; y su inclusión dentro de la literatura. Se abordan las circunstancias que hacen posible su emergencia las cuales en su mayoría resultan ser hechos políticos; y la forma en que este genero se percibe como practica a través de la cual se ejerce la solidaridad. El capítulo II estudia el testimonio como genero literario; su parentesco con la autobiografía debido a su enunciación en primera persona y su semejanza en cuanto a la “pretensión de verdad”; la crónica y su importancia como la primera literatura testimonial en Hispanoamérica, vinculada al testimonio en dos sentidos: como registro histórico y en cuanto a la “pretensión de verdad”; el testimonio como texto hibrido; su veridicción y verosimilitud; la connotación y denotación en el testimonio; el aparato paratextual; la relación del testimonio con la memoria y la realidad; y la doble autoría del testimonio mediatizado. El capítulo III intenta esbozar algunas ideas en torno al testimonio mediatizado, en función a su contexto de producción, en base al concepto de heterogeneidad de Antonio Cornejo Polar. En el cuarto capítulo se realiza un análisis del texto *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* y se exploran las características de este testimonio mediatizado. Por último, el quinto capítulo, al igual que el anterior, realiza un análisis y exploración de las características de un testimonio mediatizado siendo en este caso el texto *Huilca: Habla un campesino peruano*.

*Palabras Clave:* Antonio Cornejo Polar, Ricardo Valderrama, Carmen Escalante, Hugo Neira, testimonios, autobiografía, análisis, testimonio peruano.



# UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)

ESCUELA DE POST GRADO  
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS  
Unidad de Post Grado



## DISCURSOS DE LA NACIÓN ESCINDIDA

Una aproximación al testimonio en el Perú

(Gregorio Condori Mamani, *Autobiografía y  
Huillca: habla un campesino peruano*)

POR

María Teresa Grillo Arbulú

Asesor: Mg. Gonzalo Espino Relucé

Tesis presentada para obtener el Grado Académico de  
Magíster en Literatura Peruana y Latinoamericana

Lima, 2006



DISCURSOS DE LA NACIÓN ESCINDIDA  
Una aproximación al testimonio en el Perú  
(Gregorio Condori Mamani, *Autobiografía y Huílca: habla un campesino peruano*)



INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	
TESTIMONIO HISPANOAMERICANO Y SU CONTEXTO. ITINERARIO DEL TESTIMONIO	6
CAPÍTULO II	
EL DISCURSO TESTIMONIAL. TESTIMONIO COMO GÉNERO. EL TESTIMONIO MEDIATIZADO	22
2.1 Autobiografía y testimonio: la narración en primera persona	26
2.2 Las crónicas de la conquista y la validación de la verdad	32
2.3 Testimonio como texto híbrido y su relación con la verdad	38
2.4 Ficción y subjetividad; veridicción y verosimilitud	52
2.5 La poetización de la verdad. Connotación y denotación en el testimonio	58
2.6 El aparato paratextual	68
2.7 Testimonio, memoria y realidad	70
2.8 La doble autoría del testimonio mediatizado	76
CAPÍTULO III	
LITERATURAS HETEROGÉNEAS. SUBALTERNIDAD Y MEDIACIÓN	81
3.1 Heterogeneidad y cultura	81
3.2 Latinoamérica y la concepción de la diferencia	87
3.3 La escritura del texto	92
3.4 La voz en el texto. Oralidad y escritura	95
3.5 Heterogeneidad, mestizaje, transculturación, hibridez	104
CAPÍTULO IV	
GREGORIO CONDORI MAMANI. AUTOBIOGRAFÍA	114
4.1 Paratextos	115



2451

4.2	El pacto de veridicción. Mediación y poder de representación	117
4.3	Secuencias del discurso	122
4.4	Pobreza y subalternidad	124
4.5	Percepción sobre los acontecimientos políticos	126
4.6	Memoria individual y colectiva de Gregorio Condori Mamani. Lo mítico y lo histórico en la construcción de la identidad	130
4.7	Discurso de Gregorio desde dos lugares de enunciación	135
4.8	Identificación de Condori Mamani como runa. Oposición misti-runá	137

## CAPÍTULO V

### *HUILLCA: HABLA UN CAMPESINO PERUANO* 144

5.1	Lo paratextual	144
5.2	Presencia del mediador en el texto	146
5.3	La veridicción	148
5.4	Análisis de la realidad y reflexión	150
5.5	Coincidencia de intención entre mediador y testimoniante. La lucha sindical como tema principal	156
5.6	Percepción de la ajenidad de la cultura dominante. Oposición hacendado-campesino	159
5.7	Relación entre saber y poder. Oralidad frente a la escritura	165
5.8	La prosa de la contra-insurgencia	168

### CONCLUSIONES 175

### BIBLIOGRAFÍA 179



## AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer muy especialmente a mi asesor de tesis, Gonzalo Espino Relucé, quien me brindó su apoyo solidario, contribuyendo con su orientación, sustentada en sus conocimientos sobre el tema, recibida personalmente y también a la distancia, a vencer la dificultad que representaba el estar desarrollando la mayor parte de este trabajo en circunstancias que emigraba a otro país; siempre estaré reconocida por su dedicación y su minuciosidad. Agradezco también a Miguel Ángel Huamán y al Dr. Marcos Martos, por su estímulo de siempre y al Dr. Carlos Eduardo Zavaleta, de quien he recibido la mejor de las lecciones: el amor por los textos.

He dejado para el final el reconocimiento que debería haber sido el primero. Quiero agradecer desde estas páginas a Dorian Espezúa y Gabriela Falconí, por su valioso, desinteresado y generoso apoyo tanto en los momentos en los que dudaba sobre acometer esta tarea así como en estos meses en los que me fue posible llevar este proyecto a su fin. No tengo palabras para expresar lo que significó para mí la ayuda recibida a la distancia, sobre todo en los primeros meses de mi ausencia del país: las prolongadas charlas telefónicas y conversaciones en el “chat” sostenidas con Gabriela, los muchos textos recibidos por correo, así como las conversaciones y los interesantes correos electrónicos intercambiados con Dorian, fueron el mayor y el mejor estímulo para seguir avanzando en la investigación. En gran medida debo la posibilidad de culminación de este trabajo al aporte de sus valiosas opiniones y, sobre todo, a su maravillosa amistad.



## INTRODUCCIÓN

Mi propuesta inicial para el estudio del testimonio partía de los estudios culturales. Me parecía -y me sigue pareciendo- alentador el estudio de un texto que por su propia naturaleza sea capaz de conducir a la profundización de temas de distinta índole: aspectos históricos, sociales, antropológicos parecían emerger a la simple lectura del testimonio. Las oposiciones entre oralidad y escritura; dominante y subalterno; individual y colectivo; blanco/indio blanco/mestizo y mestizo/indígena son asuntos que están presentes en el testimonio como forma narrativa. Por otro lado, el conjunto de cuestionamientos que una sola forma narrativa podía suscitar entre los críticos literarios resultaba también particularmente interesante. El debate sobre el testimonio incluía tópicos relacionados con su naturaleza veridictiva, centrándose en la oposición realidad/ficción. Resultaba inevitable, entonces, abordar el tema desde conceptos que permitieran interrogarnos sobre lo que la literatura representa y cómo opera el testimonio dentro de esta disciplina. Surge entonces un recorrido por temas tan fascinantes como los anteriores: la naturaleza de la asociación entre ficción y literatura; la manera en que los textos se vinculan con la realidad, la verosimilitud como categoría que emerge de la construcción textual. La pregunta que subyacía a este recorrido estaba siempre presente: ¿Es el testimonio literatura?

Definir la literatura -tema que nos conduce a lo ontológico- es, sin embargo, un imposible, tan imposible como definir la verdad. No obstante, ello no invalida la posibilidad de abordar la construcción textual desde la perspectiva de género para intentar comprender cómo las sociedades incluyen o ignoran, en distintos espacios y tiempos, las diversas formas literarias y qué lugar ocupa el testimonio dentro de esta posibilidad de inclusión. La inespecificidad del testimonio como género dificulta y a la



vez estimula su estudio: el análisis de las diversas formas narrativas que se incluyen dentro de la categoría “testimonio” nos llevan a aislar y subrayar aquel testimonio cuyo contexto de producción incluye la actuación de un mediador letrado que edita el relato oral enunciado por un informante no letrado. Debido a la necesidad del mediador, que implica la actuación de miembros de una cultura letrada y una no letrada en el proceso de elaboración textual, y supone por ello mismo una gran distancia entre sectores dominantes y dominados, el testimonio mediatizado<sup>1</sup> se nos presenta como una forma narrativa más vinculada a la heterogeneidad cultural, categoría que enfatiza las oposiciones surgidas de las circunstancias históricas de la conquista. La manera como los textos testimoniales articulan estas oposiciones es uno de los temas más importantes de este trabajo.

Las siguientes hipótesis se postulan en esta tesis:

- (1) El testimonio en el Perú es una manifestación de las literaturas heterogéneas, ya que emerge en un contexto de conflicto entre dos culturas, a las que llamaré en términos instrumentales, dominante y subordinada;
- (2) El grado de mediación del testimonio en el Perú está vinculado al nivel de subalternidad del sujeto informante;
- (3) El testimonio es una forma narrativa híbrida, en cuya producción intervienen elementos vinculados tanto a la literatura como a la historia y/o las ciencias sociales.

<sup>1</sup> Entre los términos utilizados por los críticos para referirse a este tipo de testimonio, se utilizará en esta tesis la denominación “testimonio mediatizado”, debido al significado de “mediatizado” relacionado con la participación de un intermediario o mediador. Esta misma denominación es la utilizada por Francisco Thedosiadis, quien describe el testimonio mediatizado como aquel “donde el sujeto del enunciado es diferente al sujeto de la enunciación”. (1996: 35) Asimismo, Renato Prada Oropeza afirma que estos discursos “son mediatizados por la escritura que no corresponde al emisor real de los discursos sino a un intermediario”. (1986: 15)



Asimismo, esta tesis sostendrá que el testimonio es un texto predominantemente factual, aún asumiendo la posibilidad de la presencia de elementos ficcionales en el mismo. Dicha afirmación se sustentará en un análisis de la forma en que el testimonio se relaciona con la realidad representada, subrayando el rol que juega la memoria en su construcción.

El primer capítulo corresponde a un recorrido por el testimonio como forma narrativa, a partir de sus orígenes y su institucionalización dentro de la literatura. En éste se abordan las circunstancias que hacen posible su emergencia, relacionadas principalmente con hechos políticos. Desde esta perspectiva, se percibe el género como práctica a través de la cual se ejerce la solidaridad.

El segundo capítulo está dedicado al estudio del testimonio como género literario. A partir de planteamientos de conocidos teóricos como Todorov, Barthes, Genette, Lejeune, Lienhard, entre otros, y críticos que han abordado específicamente el tema del testimonio, principalmente Beverley, Slodowska, Achugar, Yúdice, Amar Sánchez, Theodosiadis, Prada Oropeza, es que nos adentramos en la relación entre el testimonio y otras formas narrativas; la validación de la “verdad” en los textos testimoniales hispanoamericanos de la segunda mitad del Siglo XX se examina en relación a dos géneros que lo preceden: la autobiografía, emparentada con el testimonio a partir de su enunciación en primera persona y su pretensión de verdad y la crónica, en su calidad de registro histórico en el que se inscribe “la visión de los vencidos”. Asimismo, se examina la posibilidad de “convivencia” en los textos testimoniales de veridicción y verosimilitud; ficción y realidad. Los elementos paratextuales, desde los cuales puede percibirse la intencionalidad del texto testimonial, son analizados a partir de las ideas formuladas por Gérard Genette. Los valiosos aportes de Paul Ricoeur sobre



el estudio de la memoria son tomados en cuenta para analizar el papel que ésta juega en el establecimiento de los vínculos entre testimonio y realidad. La manera en que los textos testimoniales se relacionan con y representan lo real es el tema central de las reflexiones contenidas en este capítulo; a partir de este análisis, el testimonio emerge como una forma textual cuyos vínculos con la realidad se fundan en los hechos evocados por la memoria. Es, pues, un texto construido desde la memoria, individual y colectiva.

La heterogeneidad, categoría propuesta por Antonio Cornejo Polar, constituye el tema del tercer capítulo de este trabajo. Siendo una categoría relacionada con el estudio de la cultura, las nociones sobre cultura y los enfoques a partir de los cuales ésta es explorada se abordan desde la propuesta de Clifford Geertz, en el sentido de un concepto semiótico de la cultura en el que los significados que emergen de ésta son interpretados a partir de “descripciones densas” o estudios localizados. Los aportes de Rosaleen Howard-Malverde son importantes para abordar el carácter bi-direccional de la interacción que se produce entre mediador e informante en la construcción del testimonio mediatizado. La subalternidad que define al sujeto del enunciado y de la enunciación se aborda desde los conceptos de Ranahit Guna. La categoría *heterogeneidad* de Cornejo Polar es contrastada con otras categorías tales como mestizaje, transculturación e hibridez, desde las cuales se intenta también explicar las interacciones que se producen a partir del encuentro de culturas distintas. La aplicación de la categoría de Cornejo Polar se presenta como idónea, puesto que el testimonio en la región andina del Perú es un producto cultural que articula las oposiciones que se encuentran en las llamadas “literaturas heterogéneas” que han representado y representan el conflicto cultural originado en la violencia de la Conquista.



La elección de los dos textos analizados corresponde a la posibilidad de explorar las características de la expresión testimonial en el Perú andino. Los textos elegidos para el análisis son dos testimonios mediatizados: *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*, editado por Carmen Escalante y Ricardo Valderrama y *Huillca: habla un campesino peruano* editado por Hugo Neira. Los textos se elaboran a partir del testimonio oral de dos sujetos andinos y no obstante ambos expresan la injusticia y el dolor que sufren los colectivos de esta región, se reconoce que son relatos profundamente individuales. Las diferencias entre los enfoques desde los cuales son enunciados se hacen patentes en las individualidades que emergen de sus contenidos. Tanto Condori Mamani como Huillca son construidos y se auto-construyen como sujetos del enunciado en un complejo proceso de producción textual.



## CAPÍTULO I

### TESTIMONIO HISPANOAMERICANO Y SU CONTEXTO

#### ITINERARIO DEL TESTIMONIO

El denominado “testimonio hispanoamericano” nace aproximadamente entre los años sesenta y setenta. Para iniciar este trabajo introduciendo su objeto central; es decir, el tipo de narración denominado testimonio, diremos que, en líneas generales, el género está constituido por relatos que dan cuenta de hechos ocurridos en la vida real, hechos que se relacionan con la convergencia de una cultura dominante y una cultura subordinada en un contexto conflictivo, los cuales son narrados por un personaje subalterno<sup>2</sup> que es testigo o protagonista de éstos. En la dicotomía dominante/subordinado pueden encontrarse implícitas, de acuerdo al contexto específico, otras oposiciones: letrado/subalterno, urbano/rural; escritura/oralidad; blanco/indio, blanco/mestizo, mestizo/indio. El elemento más importante del género es la inserción de la llamada “voz del Otro” o voz del personaje subalterno en contextos que involucran relaciones de poder y subordinación, contextos que existen en Hispanoamérica desde el momento de la conquista. Este trabajo se enfocará en el testimonio hispanoamericano; es decir, que aún cuando se reconoce la existencia de este tipo de narración también en otros lugares de Latinoamérica, especialmente en Brasil, este trabajo se limitará a aquellos textos testimoniales surgidos en el contexto hispanoamericano.

<sup>2</sup> Tomando en cuenta la definición de Ranaiit Guha, la palabra subalterno se refiere al atributo general para la subordinación, ya sea expresada en términos de clase, casta, edad, género oficio o en cualquier forma. (Guha 1997: 23)



Durante ya más de un cuarto de siglo la crítica literaria ha venido ocupándose de esta forma narrativa; pese a ello, no ha podido establecerse sus características con total claridad. Sin embargo, hay ciertas constantes en su definición que permiten aislarla como una forma narrativa particular. Asimismo, la continua dedicación de la crítica al denominado género testimonial es prueba de la relevancia que adquirió esta forma narrativa. Georg Gugelberger hace referencia a la profusión de testimonios publicados en las décadas de los sesenta y setenta, así como a las nuevas propuestas teóricas referidas a los temas de la representación y autenticidad surgidas a finales de los ochenta, cuya formulación se basó precisamente en esa creciente publicación de testimonios. (1996: 8) Sobre la importancia de esta producción Elzbieta Slodowska ha afirmado que el hecho que “la comunidad interpretativa de críticos académicos haya ‘acordado’ reconocer el testimonio es [...] uno de los más importantes sucesos de las dos últimas décadas en la literatura hispanoamericana”. (1996: 84)

Los críticos han enfatizado la dimensión colectiva del testimonio: en esta forma narrativa la voz del subalterno estaría representando no únicamente a un individuo sino a un grupo social víctima de la marginación. El testimonio incluiría el punto de vista del marginado, que es para Hugo Achugar “la historia alternativa” (1992: 56). Achugar afirma que a través de la “historia oficial” (:55) se incluía al Otro de de la visión de la cultura dominante, reprocesando su imagen a fin de impedir que ésta cuestionara el sistema. El testimonio constituye entonces, de acuerdo al crítico, un texto elaborado *desde el Otro*, es decir, emitido desde el punto de vista del subalterno o desde la periferia, en oposición al discurso que representa al sujeto central. (:56) De allí su carácter de contra-discurso. Asimismo, Slodowska menciona los testimonios de Rigoberta Menchú (*Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*) y de Domitila Barrios (*Si me permiten hablar: testimonio de Domitila, una mujer de las*



*minas de Bolivia*) los cuales “ya se autodefinen en términos subversivos desde el mismo título.” (1992:28) Esta característica subversiva del género deviene en lo más importante para John Beverley, quien afirma que “no es el tipo de lectura en sí del testimonio lo que es válido, sino la manera en que ésa se ajusta a las necesidades de lucha (de liberación o simplemente de sobrevivencia) que están involucradas en la situación de enunciación del testimonio.” (1992:18)

Acercándonos al origen de la forma narrativa, vemos que Beverley sugiere que los principales textos que corresponden al discurso testimonial se produjeron alrededor de la década del setenta. (1992:9) Por otro lado, Francisco Theodosiadis sostiene que el inicio de la producción de estas obras se situaría durante los años sesenta, paralelamente al boom de la narrativa latinoamericana y que sería precisamente la atención puesta en el fenómeno del boom la causa de que las primeras obras testimoniales hayan pasado desapercibidas. (1996: 20) Theodosiadis cita a Marta Rojas, quien fija el año de 1953 (asalto al Moncada) como fecha a partir de la cual se da inicio en Cuba a la producción de textos pertenecientes al género testimonial, produciéndose una explosión de la narrativa testimonial a partir del triunfo de la Revolución Cubana (1959). (:20). Asimismo, Rossana Nofal menciona que el testimonio como género “se consolida en América Latina con la revolución cubana y con la institución del premio “Testimonio” de la Editorial Casa de las Américas en 1970.” (1996: 33) Son muchos los críticos que asocian el surgimiento del testimonio como género a las circunstancias de la revolución cubana. En este contexto, la obra *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet es un texto clave en el nacimiento del género testimonial en Hispanoamérica. Gugelberger menciona que el género nace con la experiencia de la Revolución Cubana, más específicamente cuando Miguel Barnet escribe la historia de vida de Esteban Montejo (1996: 8) Asimismo, George Yúdice señala a Miguel Barnet como el creador de la



denominación “testimonio”, a partir de su artículo “La novela testimonio: socio literatura”. (1992: 211)

Es importante el hecho ya mencionado de la decisión tomada en 1970 por la Junta Editorial de Casa de las Américas (Cuba) de añadir un premio literario bajo la categoría “testimonio”, premio que constituiría la confirmación de la institucionalización de la forma narrativa y de su validación por un sector de la crítica literaria y que, según Isabel Bastos, “representa un giro en la tradición crítica impuesta por una modernidad negadora y homogeneizadora de lo Otro.” (1997: 251) George Yúdice menciona el Premio Testimonio como “una segunda referencia histórica” –la primera sería el texto de Barnet- para rastrear sus orígenes. (1992: 212) Asimismo, Beverley señala la afirmación del testimonio como género literario a partir de dos circunstancias: la referida decisión de Casa de las Américas y la recepción en los sesenta de las obras *A sangre fría* de Truman Capote (1965) y *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet (1967) (2004b: 31) Por otro lado, Livia de Freitas Reis sugiere que la fecha de aparición del testimonio en América Latina sería la década del setenta “cuando casi todo el continente vivía sumergido en la terrible pesadilla de las dictaduras”. (1999:53) Asimismo, Alberto Moreiras afirma que el significado del testimonio es más político que literario y que su surgimiento no puede entenderse sin referencia al movimiento solidario de los ochenta. (2001:213) Por su parte, Hugo Achugar señala que en “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”; sería entonces “que el testimonio logra una fuerza y una especificidad no presente o posible antes.” (1992:58) En consecuencia, el crítico afirma que la aproximación cronológica para el surgimiento del testimonio como género se relaciona más con la



institucionalización del testimonio en tanto práctica discursiva específica luego de la revolución cubana durante la década del sesenta (:53) que con textos testimoniales previos, ya que estos textos se distinguen por constituir “un registro de las barbaries realizadas en nombre del progreso” y por tanto “una escritura propia de la modernidad”. (:54) Coincidiendo con lo manifestado por Achugar en cuanto a la intensificación de la forma narrativa conducente a su institucionalización, lo anterior nos lleva a establecer el período comprendido entre las décadas del sesenta y del setenta como fechas aproximadas para ubicar cronológicamente el surgimiento en Hispanoamérica del género denominado “testimonio”.

Aunque coincidentes en que el testimonio emerge como contradiscurso, la diversidad de los criterios aplicados para remontarse al momento del origen de la forma narrativa se explicarían, en parte, por la inespecificidad del propio género. John Beverley cita la definición del testimonio dada por Casa de las Américas para el concurso literario, definición que ha sido traducida por Cecilia Luque de Pennazi como sigue:

Los testimonios deben documentar algún aspecto de la realidad latinoamericana o caribeña a partir de una fuente directa. Una fuente directa comprende el conocimiento directo de los hechos por parte del autor, o su compilación de narrativas o evidencia obtenida de los protagonistas o testigos calificados de los hechos. En ambos casos es indispensable poseer documentación confiable, escrita o gráfica. (1997:79)

Al respecto, Elzbieta Slodowska afirma que “al dar vigencia al testimonio como concepto literario, el Concurso sancionó un fenómeno ya existente –su “entrada” en la disciplina [...]– pero no logró calificar el estatuto genérico del mismo ni convertirlo en un concepto crítico operante.” (1996:57) Slodowska sugiere que debido a que Casa de las Américas no restringió el concurso a los testimonios mediatizados; es decir, aquellos cuya fuente directa comprendería, según la definición citada, la compilación de



narrativas o evidencia obtenida de los protagonistas o testigos calificados de los hechos y no el conocimiento directo de los hechos por parte del autor, “la definición difundida a través de Casa de las Américas contribuyó al desdibujamiento del término original barnetiano de “novela-testimonio.” (:57) Esta acotación de Slodowska nos parece fundamental, puesto que subraya la singularidad del testimonio mediatizado frente a otro tipo de textos que, siendo también de índole testimonial, sostienen otro tipo de relaciones con la realidad. Este tema será analizado en los capítulos siguientes.

Aún cuando son muchos los que reconocen la importancia de *Biografía de un cimarrón* y del ensayo de Barnett como indicador del surgimiento del testimonio, existen otros textos que los teóricos suelen tomar en cuenta para ubicar cronológicamente el origen del género. Martin Lienhard, en su artículo titulado “Circuitos de la voz andina” indica que

los antecedentes directos de la ‘literatura testimonial’ moderna surgieron en el contexto de los estudios antropológicos. Conscientes de la exterioridad de su discurso respecto a las sociedades observadas, algunos antropólogos optaron, siguiendo la propuesta de Oscar Lewis (*Antropología de la pobreza*, 1961, *Los hijos de Sánchez*, 1964), por “darles la palabra” –convertir en sujetos- a sus “objetos” de investigación. Comprometidos con las luchas populares, otros intelectuales captaron rápidamente el interés “político” de este procedimiento antropológico. Actualmente, la “literatura testimonial” sustituye en parte, en el área andina, la narrativa indigenista y minera. (1996: 421)

La consideración de Oscar Lewis como iniciador de la forma narrativa resulta importante, puesto que lo que se postula con ella es el origen antropológico del testimonio. En este mismo sentido, Jorge Narváez menciona que “destacados testimoniales como Barnett, o Ricardo Pozas, o el mismo espúreo Oscar Lewis, han planteado originariamente su trabajo como proyectos de investigación antropológica.” (1986: 239) Con respecto al trabajo de Lewis, Elzbieta Slodowska menciona la utilización creativa por el testimonio de la fórmula de la “historia de vida” creada por



Lewis, la cual incluía una preocupación por rescatar las voces de la gente que ha sido escasamente escuchada. (1996: 85)

Miguel Barnet formula ciertas líneas generales para intentar definir el género en su ensayo “La novela testimonio. Socio-literatura”, publicado tres años después que *Biografía de un cimarrón*, el cual resulta muy útil para profundizar en distintos aspectos del testimonio. A partir del prólogo a *Biografía de un cimarrón* y del referido ensayo, el cual se torna por momentos una contradictoria exposición de intenciones, métodos y obligaciones éticas con respecto a la actividad literaria, Barnet intenta establecer lo que, desde su punto de vista, deben constituir “las obras de fundación en nuestro continente” así como definir la “novela-testimonio” y dictar ciertas pautas para la construcción de textos similares. Podemos observar en el enfoque de Barnet cierta hibridez referida a la confluencia de disciplinas en la construcción del texto testimonial, empezando por el título del ensayo y su referencia al autor como el “artista-sociólogo” (1997:806). Aún cuando el artículo de Barnet oscila de un aspecto a otro, el eje central del texto es el aspecto político del testimonio y de la literatura en general. A partir de la separación de las obras literarias en “trascendentes” y obras “fuera de un todo orgánico (que) se limita(n) a las élites, se regodea(n) en su propia espiral”, cuyo contenido está “preñado de prejuicios y escamotea la realidad” (:798) Barnet exige del escritor comprometido la elaboración de textos que tengan por naturaleza “luchar, oponerse, romper“. (:799) La intención de la literatura es para él de índole política, puesto que su función principal sería la de despertar conciencias, ya que los textos constituidos de acuerdo a tales exigencias demandarían “un replanteo de posiciones y actitudes” de parte de los lectores (:799). En el testimonio, la dimensión política radicaría, además, en el acto de “revelar la otra cara de la medalla” (:807) frente a la “visión oficialista”. (:806) Asimismo, con respecto a su obra, Barnet menciona la conveniencia de haber seleccionado hechos que



“marcaran cambios radicales en la cultura nacional, lesionaran el espíritu del pueblo y contribuyeran a conformar una idiosincrasia.” (:803) Por otro lado, el escritor refiere haber utilizado una metodología cercana a la antropología o la etnografía. Confiesa la influencia recibida del “trabajo realizado con Pozas [...] y durante seis años realizando investigaciones de equipo para el Instituto de Etnología y Folklore” (:811). Asimismo, menciona la labor efectuada con ayuda de una grabadora y una libreta de notas. Se refiere a Esteban Montejo como “el informante, el protagonista, el personaje, el sujeto, como quiera nombrarse al objeto de trabajo” (:812) dando así una clave que nos conduce a su consideración de Montejo tanto como personaje literario, como informante nativo y objeto de estudio antropológico. Asimismo, el aspecto histórico del testimonio, en cuanto a memoria colectiva que traza un relato sobre los hechos de la historia distinto al de la versión oficial, es también sugerido en este ensayo: “Esteban me iluminó el pasado cubano, con su extraordinaria memoria, a modo de lámpara de Aladino [...] era un personaje representativo de una clase, de un pensamiento, y había vivido momentos únicos en la historia de Cuba que marcaban la psicología de todo un conglomerado humano.” (:812)

No obstante, la representatividad de un colectivo que Barnet desea conferir a su personaje podría ser discutible desde su propia consideración de que la experiencia de Montejo “era atípica, estaba marcada por el signo de un destino insólito” y la calificación de su vida como “única” (:803), añadiéndose el hecho que, de acuerdo al relato, Esteban Montejo pasa muchos años aislado de cualquier contacto social. Al margen de lo anterior, la mención a la memoria colectiva que hace Barnet en su ensayo sí es importante para configurar la naturaleza del discurso testimonial en general. La narración de los hechos desde la memoria individual y la colectiva constituye uno de los aportes más valiosos del testimonio, por cuanto introduce los sucesos desde los puntos



de vista de personajes usualmente ajenos al imaginario de la cultura dominante. Esta introducción se realiza en un contexto de lucha por el poder representativo. Al respecto, Alfonso Torres Carrillo explica la resistencia que ofrece el subalterno a la construcción hegemónica de la historia, en los espacios ganados por las representaciones que alimentan la memoria colectiva:

Desde representaciones y narrativas del pasado propio y ajeno, los sectores subalternos interactúan, impugnan y negocian con las historias que el poder les pretende imponer. Así como la historia hegemónica se construye desde “fuentes autorizadas” y tiene sus mecanismos de divulgación oficiales, la memoria colectiva se alimenta y pervive en las tradiciones orales, lúdicas y estéticas, en los rituales colectivos, en los recuerdos individuales, en los archivos de baúl, en el territorio, en los objetos, en las fotografías y en el propio cuerpo; se activa y actualiza en las bregas de la vida cotidiana, como en las luchas y movimientos sociales. (2003:201)

Finalmente, la intención de Barnet de auto-inscribirse en la actividad literaria está también presente en su ensayo cuando declara que el tono del lenguaje y la anécdota sería lo que él tomaría del informante y que el estilo y los matices representarían su contribución (1997:808) y en su afirmación de que debió “parafrasear mucho de lo que él (Montejo) nos contaba.” (1968:8) Esta intención sería preponderante aún cuando Barnet menciona, en su afán de subrayar la naturaleza factual en su relato, no intentar crear un documento literario. (:8) A partir de esta filiación literaria que creemos prevalece en el discurso de Barnet, el “artista-sociólogo” toma distancia de Oscar Lewis:

*Yo escribo lo que tú me dices y como me lo dices. Ese camino no tiene mucho que ver con el de la novela-testimonio que yo estoy practicando. Porque, a mi entender, la imaginación literaria debe ir del brazo de la imaginación cuando ésta no lesione el carácter de su personaje, cuando no traicione su lenguaje. La única manera en que un autor puede sacarle el mayor provecho a un fenómeno es aplicando su fantasía, inventando dentro de una esencia real. (Barnet 1997:806, énfasis del autor)*



De este modo, no obstante su mención de un método antropológico para la obtención de su información, Barnet sitúa la construcción del texto en el terreno de la literatura.

La toma de distancia de Barnett frente a Lewis es analizada por Elzbieta Slodowska, quien menciona lo polémico de Lewis como escritor y la ambivalencia de la crítica en relación a su trabajo (*Los hijos de Sánchez, La vida, Pedro Martínez*). Slodowska refiere el comentario de Jean Franco, en el sentido de que “*Los Hijos de Sánchez* es el único texto de la época en el cual se deja hablar a una mujer de la clase subalterna”, así como la confesión de Elena Poniatowska de “haber sido impresionada por su *rapport* [el de Lewis, puesto que Poniatowska trabajó como su asistente] con los entrevistados” (1992: 18-19). Slodowska hace referencia al interés inicial de Barnet en la “antropología de la pobreza” practicada por Lewis y a la entusiasta reseña elaborada por Barnet sobre *Los Hijos de Sánchez*, publicada por Casa de las Américas en 1965, en la que llamó a la obra de Lewis “un libro singular que, sin embargo, no corre el riesgo de perder vigencia como casi todo lo sensacional momentáneo”, y mencionó además que Lewis “cubre el relato con elementos de ficción que no dañan el valor científico del libro, su médula” y que “reconstruye como lo haría un novelista, el ambiente seleccionado, la comunidad o el objeto de estudio, y describe minuciosamente toda la cultura material.” (Slodowska 1992: 19) Sin embargo, siempre siguiendo a Slodowska, Barnet habría afirmado también que Lewis “ha querido ser evasivo en cuanto a la utilización de conceptos marxistas y no ha empleado la palabra clase para no herir susceptibilidades, ni enfrentarse cara a cara con el imperialismo norteamericano” (:19); años después diría que Lewis habría pretendido “llegar a la verdad sobre la condición humana con dogmáticos presupuestos antropológicos.” (:20). Slodowska sugiere que las inconsistencias en la crítica de Barnet sobre Lewis se sitúan en los acontecimientos



políticos de la época: el inicio de un proyecto antropológico de Lewis en Cuba y su clausura por el gobierno cubano, acusándolo de ser agente de la C.I.A. (cf.:20-22)

La escueta reflexión que hemos realizado sobre la crítica de Barnet sobre el trabajo de Lewis y en particular de su ensayo tiene por intención destacar el aspecto de la hibridez del género testimonial, a partir justamente de las afirmaciones que el autor emite en muchos sentidos. Siendo el ensayo uno de los primeros textos críticos sobre un género que aún no estaba establecido, tiene el mérito de acertar al sugerir ciertas líneas generales en las que el género testimonial mediatizado se irá desarrollando: política, memoria colectiva, otredad, narración en primera persona, mediación, entre otras, características que inscribirían al género simultáneamente en varias disciplinas de estudio: literatura, antropología y etnografía, historia, sociología. Por otro lado, la crítica ha mencionado también el vínculo que el testimonio sostiene con el periodismo, sustentado en la afinidad que nace del relato de hechos factuales.<sup>3</sup> Al respecto, Margaret Randall afirma que “las obras literarias que en los últimos años denominamos “de testimonio” [...] excluyen toda posible confusión con el ensayo, la narrativa histórica o autobiográfica. Si poseen relaciones con el reportaje y la crónica.” (1992: 23)

Pero volvamos al primer párrafo de este trabajo y con él, a la conquista de América y a las transformaciones que dicho acontecimiento inflige en las culturas amerindias. Si hablamos de los orígenes de la forma literaria en Hispanoamérica, nos remontarnos al discurso testimonial de la conquista, en el que comienza a delinearse la figura de un *otro*, poblador originario del nuevo continente, derrotado por la violencia del conquistador, dando inicio a la configuración de un conjunto de textos que Miguel León-Portilla ha llamado “la Visión de los Vencidos”.<sup>4</sup> En este sentido, Livia de Freitas Reis afirma que “el testimonio “podría reivindicar antecedentes lejanos como las

<sup>3</sup> Una muestra de la literatura testimonial ligada al periodismo es la obra *La noche de Tlatelolco* de Elena Poniatowska (México, Ediciones Era, 2005).

<sup>4</sup> León-Portilla, Miguel. *Visión de los Vencidos*. Madrid, Dastin, 2000 (primera edición: 1959)



crónicas americanas del Siglo XVI, que de la misma manera, habitan el territorio de la oralidad, único espacio de la voz subalterna a través de los tiempos.” (1999:53) La investigadora se pregunta si el discurso testimonial tal como se define actualmente y que es objeto de este trabajo representa tan sólo “un capítulo nuevo en las viejas relaciones antagónicas del tipo colonizador/colonizado, opresor/oprimido, norte/sur.” (:53) Con respecto a estas “viejas relaciones antagónicas”, Martin Lienhard realiza una analogía entre las subsociedades indígenas del Siglo XVI y los sectores marginales de la actualidad, enfatizando que dichas subsociedades, que gozaron de una autonomía relativa en la colonia, vivieron una experiencia histórica distinta a la de los sectores dominantes, lo que les habría permitido la elaboración de una identidad colectiva a través de la literatura. (1992: 14) La vinculación de los textos testimoniales del Siglo XX con los textos elaborados por las subsociedades indígenas de la colonia está precisamente en la continuidad y la persistencia de las diferencias, que prevalecen hasta el día de hoy y constituyen el sustento de lo que Antonio Cornejo Polar denominará las “literaturas heterogéneas”, tema al que nos abocaremos en el tercer capítulo de este trabajo.

Por otro lado, Livia de Freitas Reis se pregunta también sobre la posibilidad de que el letrado solidario otorgue voz al subalterno de una manera real y desde una perspectiva ética. (1999:53) Refiriéndose al testimonio mediatizado y al papel que juega el mediador en su construcción, Martín Lienhard subraya la situación privilegiada del escritor, sugiriendo un parecido entre su papel en la producción del texto testimonial y el de los letrados-amanuenses de los testimonios legales del período colonial. Sin embargo, también menciona el acortamiento, en la actualidad, de las distancias entre mediador y testimoniante que solían caracterizar el proceso de construcción del testimonio colonial, enfatizando que hoy en día se percibe un compromiso de tipo



solidario de parte del mediador, el cual involucra eventualmente compartir ciertos rasgos culturales, tales como el idioma. Esto daría como resultado un texto en el que la distancia entre el emisor-receptor y el destinatario del texto se vería también disminuida. (1995: 421-422) La de Lienhard es una visión optimista sobre la función que podría cumplir el testimonio en cuanto al acercamiento entre dos culturas tradicionalmente antagónicas.

Desde otra perspectiva y sobre el mismo tema, Elzbieta Slodowska afirma que

el testimonio mediato no puede representar un ejercicio de la autoría genuino y espontáneo por parte del sujeto-pueblo. El testimonio sigue siendo un discurso de élites, si bien comprometidas con la causa de la democratización, y su consagración y difusión dependen de todo un aparato institucional “letrado” que –a partir de la revolución cubana- es capaz de “acomodar” la voz del “otro subalterno”. La cuestión hasta qué punto este “otro” puede funcionar como una especie de “caballo de Troya” para erosionar este aparato desde dentro (1992: 85-86)

Si bien la magnitud de esta capacidad de incorporación del “otro” en lo textual para romper la hegemonía del discurso dominante es discutible, lo cierto es que ha habido una evolución en su representación. Una diferencia entre los textos testimoniales en base a relatos indígenas construidos durante la conquista y la colonia, y el testimonio de la segunda mitad del Siglo XX que me parece importante señalar es que esta última forma narrativa emerge como un contra-discurso que opone la visión del personaje dominado a un discurso "oficial" emitido por el grupo social que detenta el poder, hecho que “solamente se produce cuando los ‘silenciados’ o ‘excluidos’ de la historia oficial intentan acceder al espacio letrado” (Achugar 1992: 56). Hugo Achugar menciona que las transformaciones tecnológicas de los medios de comunicación han hecho posible una mayor difusión de la barbarie de la que el hombre ha sido protagonista: los campos de concentración, las desapariciones forzadas, la tortura, la represión. El proceso de este conocimiento de la historia por el sujeto occidental y la generalización de las luchas de



los sectores sociales históricamente oprimidos habrían dado cabida al ingreso de la voz del Otro, con un carácter colectivizante. (cf.: 57) "El otro", quien, definido por Terry Eagleton, "ya no sólo es un concepto teórico, sino grupos y pueblos excluidos de la historia, sometidos a la esclavitud, al insulto, la mistificación y el genocidio." (2001: 276)

Aún cuando la erosión del sistema que menciona Slodowska no pueda ser lo significativa que los más optimistas pudieran esperar, el efecto del reconocimiento del otro como sujeto real que puede provenir de la inclusión de su voz en los textos testimoniales constituye de por sí un paso adelante en un proceso, siempre inconcluso y difícil, hacia la tolerancia y aceptación de la diversidad. Tal vez lo más importante sea, como sugiere Laura Rice-Sayre, que aún cuando los "otros" han estado hablando siempre, fuera de su contexto, a través del testimonio, estaríamos finalmente escuchándolos por primera vez. (cf. 1986: 49) Este proceso, en cuanto al testimonio mediatizado, tiene lugar a partir de la actuación de un letrado solidario. En este sentido, Alberto Moreiras señala que en el momento del surgimiento del género, en el Hemisferio Sur, la tortura y el asesinato político hicieron de la difusión de testimonios sobre estos hechos una forma de expresar solidaridad. (2001: 213) La solidaridad es también sugerida por John Beverley como característica del testimonio, cuando afirma lo siguiente:

The complicity a testimonio establishes with its readers involves their identification –by engaging their sense of ethics and justice- with a popular cause normally distant, not to say alien, from their immediate experience. Testimonio in this sense has been important in maintaining and developing the practice of international human rights and solidarity movements. It is also a way of putting on the agenda, within a given country, problems of poverty and oppression, for example, in rural areas that are not normally visible in the dominant forms of representation.<sup>5</sup> (2004b: 37)

<sup>5</sup> La complicidad que el testimonio establece con sus lectores involucra su identificación -comprometiendo su sentido de ética y justicia- con una causa popular normalmente distante, por no decir extraña, a su experiencia inmediata. El testimonio en esta forma ha sido importante para mantener y



Asimismo, George Yúdice señala que

desde una perspectiva socialista y, más generalmente solidaria, el testimonio representaba otra formulación de emancipación que no se contentaba con diferir sentidos y desconstruir representaciones de la identidad, fuera esta natural, cultural o nacional. Más bien procuraba asentar la responsabilidad de la enunciación en la voz/escritura de clases y grupos subalternos para así cambiar su posición en relación a las instituciones a través de las cuales se distribuye el valor y el poder. (1992: 212)

En este mismo sentido, Hugo Achugar afirma que es justamente el carácter solidario del testimonio, gracias al cual el Otro marginado ingresa al espacio letrado, lo que lo diferencia de otras prácticas discursivas similares; en una sugerente analogía con los evangelios, Achugar sugiere que del mismo modo que los evangelistas daban testimonio de la palabra de Jesús, los mediadores estarían recogiendo y dando testimonio de la palabra de sus informantes. (1992: 58-59)

La crítica parece estar de acuerdo en que el testimonio es, pese a las dificultades que emanan de sus propias limitaciones, un texto de solidaridad que intenta un acercamiento al otro, mayor al que realiza cualquier otro género literario, puesto que incluye su voz. El “deseo” de la forma narrativa llamada testimonio fue y continúa siendo, constituir un texto que involucre e interpele al lector; el relato de las víctimas nos permite apreciar nuestra participación como miembros de una sociedad capaz de articularse para el ejercicio sistemático de la exclusión, la barbarie y la eliminación de los semejantes. Al respecto, Georg Gugelberger, en la introducción a su libro compilatorio sobre testimonio, dice lo siguiente:

...this strikes me to be potentially as significant as the production of testimonio itself, it appears that we would not be able to see our impasse as clearly were it not for the testimonio that, in its ensuing metacritical

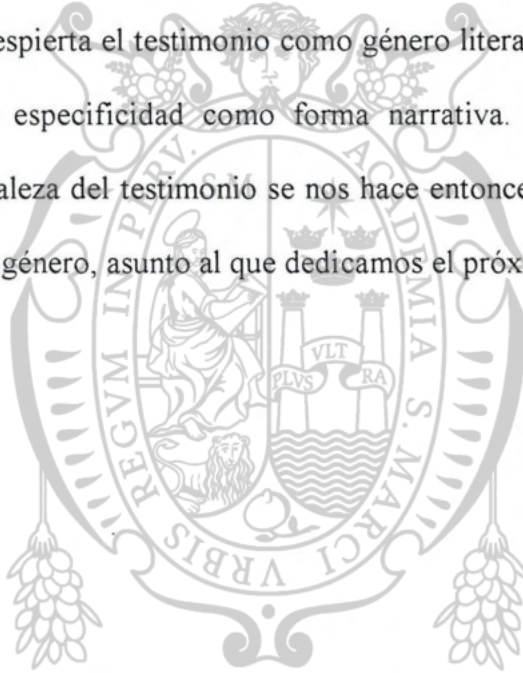
---

desarrollar la práctica de los derechos humanos internacionales y movimientos de solidaridad. Es también una manera de poner en la agenda de un país determinados problemas de pobreza y opresión, por ejemplo, en áreas rurales que no se hacen normalmente visibles en las formas dominantes de representación. (traducción mía)



phase, also has become a testimony to our own critical malaise. While not necessarily making the subaltern 'visible', testimonio has helped to make ourselves visibles to ourselves. (1996: 3)<sup>6</sup>

Considerando lo anterior, subrayamos la importancia de esta forma llamada "testimonio", evidenciada precisamente en la multiplicidad de enfoques que es posible asumir en su análisis. La manera en que el texto se relaciona con la realidad incorporando elementos de distintas disciplinas y a partir de ello, muestra en su representación textual el problema de base de las sociedades hispanoamericanas ha suscitado discusiones teóricas de las más distintas índoles. El problema más importante en las reticencias que despierta el testimonio como género literario radica, como hemos visto, en una falta de especificidad como forma narrativa. Para proseguir con la reflexión sobre la naturaleza del testimonio se nos hace entonces necesario abordarlo a partir de la categoría de género, asunto al que dedicamos el próximo capítulo.



<sup>6</sup> "Esto me parece a mí potencialmente tan significativo como la producción del testimonio; parece que no seríamos capaces de ver nuestra carencia tan claramente si no fuese por el testimonio, que en su fase metacrítica, se ha convertido en el testimonio de nuestra propia deficiencia crítica. Aún cuando no necesariamente haga "visible" al subalterno, el testimonio nos permite hacernos visibles ante nosotros mismos." (traducción mía)



## CAPÍTULO II

## EL DISCURSO TESTIMONIAL. EL TESTIMONIO MEDIATIZADO

El estatuto genérico del testimonio y su inscripción dentro de la literatura canónica son tal vez los puntos más álgidos en la discusión que se sostiene alrededor del denominado “género testimonial.” Ambos aspectos están ligados entre sí; después de todo, la clasificación de un texto como perteneciente a un determinado género literario le estaría otorgando la categoría de obra literaria.

El género representa una clase dentro del sistema literario. Paul Hernadi menciona la distinción entre asunto y modo poéticos refiriéndose luego a los mismos como la “forma” y el “espíritu”, que finalmente describe como “el modo de evocación literaria a partir de las características del mundo evocado.” (1988: 77) En las variables de estas dos instancias del discurso se encontrarían las combinaciones a partir de las cuales se constituyen las categorías genéricas. Sin embargo, la separación de la noción de “forma” de la de “contenido” puede resultar esquemática y hacernos perder de vista la relación de la obra con la literatura. En este sentido, Todorov menciona el concepto de “estructura”, que llevaría a un estudio de la obra como una totalidad, no a partir de una suma de consideraciones sobre la forma y el contenido –los cuales, finalmente, no pueden ser aislados de manera que no se “contaminen” mutuamente- sino desde el espacio en el que tanto forma y contenido se encuentran imbricados en los textos. (cf. Todorov 1980: 75-76). En el análisis del discurso testimonial veremos que con frecuencia se recurre a lo que aparentemente es una separación de las nociones de forma y contenido, principalmente debido al concepto de “verdad” del que el testimonio no puede desprenderse; sin embargo, observaremos también cómo, justamente a partir de este concepto, forma y contenido se encuentran en constante interacción.



La creación y recepción de textos se da en momentos y espacios determinados, por lo que los géneros reflejan las características de las sociedades. En este sentido, resultan interesantes las palabras con que Tveztan Todorov explica la selección de códigos que debe realizar una sociedad para la construcción de sus categorías: “Como cualquier institución, los géneros evidencian los rasgos constitutivos de la sociedad a la que pertenecen. [...] Una sociedad elige y codifica los actos que corresponden más exactamente a su ideología; por lo tanto, la existencia de ciertos géneros en una sociedad, como su ausencia en otra, son reveladoras de esa ideología y nos permiten precisarla con mayor o menor exactitud.” (1988: 38-39) Las elecciones y codificaciones por las que una sociedad opta, de acuerdo a la ideología que la caracteriza, tienen una repercusión sobre los géneros, los cuales son, a la vez que producto de la selección que se hace en función de tal ideología, reflejo de la misma. Asimismo, los géneros no permanecen estáticos, tienen más bien carácter histórico. Sobre la descripción de géneros y subgéneros literarios efectuada por Aristóteles, basada en el concepto de mimesis, Miguel A. Garrido Gallardo subraya que Aristóteles considera a la Tragedia el género “maduro de su tiempo”, al mencionar el filósofo que ésta nace como improvisación y va tomando cuerpo, siendo cultivada hasta alcanzar “su propia naturaleza.” (1988: 11) Este “alcanzar su propia naturaleza” sugiere un carácter evolutivo de los géneros que establece la imposibilidad de crear límites fijos para cualquier categoría genérica y se relaciona con la temporalidad de lo humano. La vigencia de ciertos géneros en un momento y lugar dados y la ausencia de otros hacen patente esta relación. Las sociedades de las que emergen los textos y en las que éstos son recepcionados determinan lo que es o no –en ese espacio y momento- literatura.<sup>7</sup> Es,

<sup>7</sup> Hay que señalar también la posibilidad de que una obra no sea considerada literaria en el momento de su aparición y sea incorporada al canon tiempo después, a partir nuevos conceptos de literatura. En este



entonces, a partir de la selección de ciertas características relacionadas con la forma y el contenido de los textos en los niveles de creación y recepción, en sociedades determinadas espacial y temporalmente, que se fundan, en la práctica en la que operan los diversos discursos, los géneros literarios.

Los géneros están inscritos en una historia de la literatura. La obra literaria no puede pensarse únicamente a partir de ella misma; para adentrarse en su relación con la literatura se hace indispensable examinar sus vínculos con otras obras. El surgimiento de nuevas formas y la posibilidad de erosión de las normas que establecen los límites en los que operan los géneros ya instituidos, es lo que precisamente nos permite la reflexión sobre la literatura. Al respecto, dice Todorov:

Para que haya transgresión, es necesario que la norma sea sensible. Por otra parte, es dudoso que la literatura contemporánea carezca por completo de distinciones genéricas, lo que sucede, es que estas distinciones ya no corresponden a las nociones legadas por las teorías literarias del pasado. No estamos, por cierto, obligados a seguirlas: más aún: se vuelve evidente la necesidad de elaborar categorías abstractas susceptibles de ser aplicadas a las obras actuales. Dicho en términos más generales: no reconocer la existencia de los géneros equivale a pretender que la obra literaria no mantiene relaciones con las obras ya existentes. Los géneros son precisamente esos eslabones mediante los cuales la obra se relaciona con el universo de la literatura. (1980: 11)

Es, pues, en la trasgresión en la que se constituye el nacimiento de un nuevo género que se hace evidente la vigencia de la norma que establece la relación de los textos con la literatura y simultáneamente es la norma –y los conceptos de literatura- la

---

sentido, Michel Foucault sugiere la ausencia de un “lenguaje literario” en la época clásica (1996: 78). Asimismo, Terry Eagleton hace referencia a cómo se entrecruzan, en distintos momentos, las sociedades, las obras del lenguaje y sus interpretaciones, haciendo de la literatura una disciplina cuya vigencia depende, paradójicamente, de su evolución: “ ‘Nuestro’ Homero no es idéntico al Homero de la Edad Media, y ‘nuestro’ Shakespeare no es igual al de sus contemporáneos. Más bien se trata de esto: períodos históricos diferentes han elaborado, para sus propios fines, un Homero y un Shakespeare “diferentes”, y han encontrado en los respectivos textos elementos que deben valorarse o devaluarse (no necesariamente los mismos). Dicho en otra forma, las sociedades “rescriben”, así sea inconscientemente todas las obras literarias que leen. Más aún, leer equivale siempre a “rescribir”, Ninguna obra, ni la evaluación que en alguna época se haga de ella pueden, sin más ni más, llegar a nuevos grupos humanos sin experimentar cambios que quizá las hagan irreconocibles. Esta es una de las razones por las cuales lo que se considera como literatura sufre una notoria estabilidad.” (2001: 24.) En estos casos, aunque retroactivamente, continúan siendo las sociedades aquellas que identifican en los textos las “marcas” que convierten las obras en literarias; las que las hacen vigentes o las toman obsoletas.



que se ve modificada por el género. Tanto las nociones de género como las de literatura se amplían, modifican y alimentan mutuamente. Los géneros se relacionan con géneros que los preceden; las formas narrativas se renuevan combinando e innovando elementos de otros géneros. La manera en que las formas discursivas van presentándose “hasta alcanzar su naturaleza” a partir de transformaciones sucesivas, así como la posterior imitación de las formas narrativas que se consagran como género son señales de que no existen modos narrativos totalmente nuevos u originales. Al respecto, no se puede perder de vista la relación que el testimonio sostiene con géneros afines. John Beverley menciona la relación del testimonio con la novela picaresca señalando que el “yo” de la picaresca es generalmente la marca de un antagonismo con la comunidad, de allí el cinismo sobre la naturaleza humana y el carácter cómico en la representación de las clases bajas, en oposición a la relación igualitaria de lector-personaje implicada en la novela y en el testimonio. (2004b: 33)<sup>8</sup> Asimismo, hace referencia a las raíces en común del testimonio con narrativas latinoamericanas no ficcionales, tales como las crónicas coloniales, los ensayos nacionalistas o los diarios de campaña. (:31)

Para acercarnos al testimonio como género lo relacionaremos con dos formas narrativas: la autobiografía, de la cual deriva como narración en primera persona y la crónica, su antecedente narrativo como registro histórico en Hispanoamérica<sup>9</sup>; la relación con estos dos géneros no es excluyente y este trabajo no ignora al mencionarla

<sup>8</sup> Dice John Beverley: “La presencia de una dimensión moralizadora, iconoclasta en el testimonio, tanto como su carácter de narración ‘de urgencia’ en primera persona, sugieren una afinidad con la novela picaresca. Sin embargo, aún cuando un testimonio asemeja en su contenido una especie de neopicaresca [...] tiene una lógica diegética esencialmente distinta. En primer lugar el testimonio no es una obra de ficción: mejor dicho, su convención discursiva (como sugiere la connotación jurídica o religiosa de ‘dar testimonio’) es que representa una historia verdadera, que su narrador es una persona que realmente existe. Esto produce lo que se podría llamar un ‘efecto de veracidad’ en el testimonio que desautomatiza nuestra percepción habitual de la literatura como algo ficticio o imaginario.” (1987: 11)

<sup>9</sup> La crónica es el antecedente del testimonio en Hispanoamérica en la medida que es un registro de la historia; sin embargo, esta característica no es la única que comparten testimonio y crónica, pues ambas son narrativas que intentan validar la “verdad” contenida en sus discursos. En este sentido, Héctor Mario Cavallari afirma: “La forma general de la cronicidad está epistemológicamente determinada por una voluntad doble: de memoria (reconstruir y registrar un proceso de acciones humanas en el orden temporal de su acaecimiento) y de verdad (atenerse a hechos declarados ‘verídicos’, es decir, ‘verdaderos’ por ser ‘reales’ y ‘reales’ por ser ‘verdaderos’).” (1986: 76)



en este punto el vínculo que el testimonio, sobre todo el mediatizado, sostiene con las literaturas orales amerindias. La asociación con los dos géneros mencionados – autobiografía y crónica- se efectúa a fin de aproximarnos a la narratividad del discurso testimonial; para ello me valdré de la “pretensión de verdad” como hilo conductor de la argumentación.

## 2.1 Autobiografía y Testimonio: la narración en primera persona

Autobiografía y Testimonio se emparentan, en primer lugar, por la primera persona de su enunciación. De acuerdo a Todorov, la autobiografía se define por dos identidades: la del autor con el narrador y la del narrador con el protagonista. (1988: 46) El concepto de identidad utilizado en las definiciones de autobiografía ha sido factor de discusión a partir de la consideración de que la identidad del sujeto real sería de una naturaleza distinta aquella del sujeto textual<sup>10</sup>. En este sentido, el narrador en el testimonio tampoco queda libre de la sospecha de una identidad “ficcional”. Eliana Rivero, quien enfatiza la problemática de la “esencia real” del sujeto testimoniante, señala que “desde la refracción de un discurso textual, “el “yo” como entidad psíquica es una ficción...” (1987: 42) Pensamos que más que en la composición de la identidad, Todorov hace énfasis en la identificación; es decir, en un autor-narrador que puede ser identificable con aquel sujeto que habita el mundo real, a quien el texto nos remite de manera directa. Se podría argumentar en contra de la importancia de esta identificación que el sujeto representado en las novelas históricas, por ejemplo, es también identificable en la vida real. Sin embargo, tal identificación no es más que referencial;

<sup>10</sup> Pozuelo Yvancos menciona las corrientes que han planteado la textualidad en lo autobiográfico “a partir de un yo construido por el texto” y no como resultado del sujeto. haciendo referencia al planteamiento de De Man en torno a la retorización de una identidad que se torna, a partir de ello, figurada, y señalando el tema de la identidad en el discurso autobiográfico, mencionado que “lingüistas como Benveniste, filósofos del lenguaje como Cassirer, psicoanalistas como Lacan, son allegados con la intención de mostrar hasta qué punto la autobiografía se ve inmersa en el drama de la autodefinición, la relación lenguaje-identidad, la narración como falseamiento...” para afirmar que “deja la autobiografía progresivamente de ser una comunicación con un “yo” con un tú, para construirse mucha de la bibliografía actual sobre la relación de ese “yo” con ese texto, mejor sobre el modo como el texto construye ese “yo” (1993: 192-195)



no sucede así con el testimonio y la autobiografía, donde el sujeto de la enunciación es la fuente directa del discurso: nos referimos entonces a un sujeto textual directamente identificable en la vida real, no sólo a partir de la posibilidad de su localización temporal y espacial sino desde su propio discurso, que nos remite a *su* percepción de la realidad. Es en este sentido que consideramos las palabras de Todorov.

Las identidades mencionadas –autor con narrador y narrador con protagonista– son las mismas en el caso del testimonio no mediatizado (en este último el propio testimoniante escribe el texto); sin embargo, no son iguales cuando se habla del testimonio mediatizado, en el que interviene un mediador en el acto de la escritura. Pese a ello, existe una relación entre autobiografía y testimonio, tanto el mediatizado como el no mediatizado, y es aquella que se establece por la fuerza que otorga al relato la narración en primera persona por un narrador-protagonista que puede ser identificable en la vida real. Dice Todorov: “esta [la identidad autor-narrador] distingue, en suma, los géneros “referenciales” o “históricos” de los géneros “fccionales”: la realidad del referente está claramente indicada, puesto que se trata del autor mismo del libro, persona inscrita en el registro civil de su ciudad natal.” (1988: 47). En este sentido, el testimonio se inscribiría, junto con la autobiografía, dentro de la clasificación de géneros “referenciales” o “históricos”, distinguiéndose de los ficcionales y asociándose a aquellos textos que narran hechos reales. Asimismo, subrayo lo que Todorov afirma sobre las propiedades semántica y pragmática del discurso autobiográfico: la propiedad semántica descansaría sobre el narrar sobre sí mismo, mientras que la pragmática radicaría en la “pretensión de verdad.” (1988: 47). Estas dos propiedades son inseparables, puesto que la pragmática, que corresponde a la intención del acto del habla, obtiene su realización en el discurso a través de la propiedad semántica. Las dos propiedades se aplican tanto en la autobiografía como en el testimonio, aún cuando la



primera opera en una forma distinta en el discurso testimonial: al referirse Todorov al narrar sobre sí mismo, hace alusión a un discurso en el que prima la individualidad. Al respecto, Nicolás Spadaccini y Jenaro Talens traen a colación la definición de este género formulada por Philippe Lejeune: “A retrospective account in prose that a real person makes of his own existence stressing his individual life and especially the history of his personality” (1988: 21)<sup>11</sup> La autobiografía es un discurso emitido por el “yo” y *sobre* el “yo”. Éste enfatiza lo individual; la vida de la persona es el tema de la narración, que se desarrolla en función de la figura del yo-narrador. La vida y el destino del personaje principal puede o no estar vinculada a la vida y destino de un grupo humano; pero, en todo caso, esto no es lo primordial en el relato autobiográfico, cuyo énfasis está puesto en narrar las vicisitudes de una vida particular. En el caso del testimonio, el narrar sobre sí mismo que menciona Todorov está comprometido con un narrar sobre nosotros. Su discurso “no se centra en el ser íntimo, sino en la experiencia comunal” (Slodowska 1996: 85). El carácter colectivo del testimonio no estriba en que la narración en primera persona es al mismo tiempo colectiva; es decir, un “nosotros” disfrazado de un “yo”; de hecho, el “yo” y el “nosotros” suelen aparecer entremezclados en el discurso. Sin embargo, el “nosotros” es una entidad que se genera a partir de estar representada por el “yo” que enuncia. El siguiente es un pasaje del testimonio de Flora, en *Se necesita muchacha*:

El Sindicato es para mí como un Dios, porque he aprendido, he llegado a aprender muchas cosas en el Sindicato. [...] Así, para el paro general, le dije: Voy a arreglar un asunto al Palacio de Justicia, pero justamente me había visto su hija cuando estaba caminando repartiendo volantes, y ella me miró, pero no me dijo nada, entonces hemos corrido con las otras compañeras donde estaban las otras bases clasistas y nos ha visto correr a todas.[...] Y yo me reí, repartiendo volantes. Para repartir me fui con poncho y allí escondía los volantes. Así siempre hago cuando me toca repartir. Una fecha había reparto de volantes del Sindicato en los colegios y nos hemos subido al segundo piso, y desde arriba hemos estado tirando

<sup>11</sup> “Una narración retrospectiva en prosa que una persona real hace sobre su propia existencia, enfatizando su vida individual y especialmente la historia de su personalidad.” (traducción mía)



cuando estaban saliendo las chicas, harto, después corriendo hemos estado bajando y hemos recogido también como si nada: “Miren eso, ¡de nosotras está hablando!” así diciendo. (Gutiérrez 1983: 290-291)

Lo importante de esta narración en primera persona es que el “yo” está comprometido con ese colectivo del que forma parte; el testimonio basa su discurso en una historia individual que se puede distinguir como parte de una historia que es simultáneamente colectiva. John Beverley lo explica de la manera siguiente: “Testimonio represents an affirmation of the individual subject, even of individual growth and transformation, but in connection with a group or class situation marked by marginalization, oppression, and struggle.” (2004b: 41)<sup>12</sup> En relación a los textos mediatizados basados en testimonios orales, es importante la advertencia de Paul Zumthor hacia la crítica generalizadora del carácter colectivo de los relatos orales que ignora la dimensión de su individualidad. Zumthor afirma que

nada es más engañoso (tratándose incluso de sociedades arcaicas) que la idea preconcebida según la cual, por la boca de un narrador, de un cantor, habla la voz de la comunidad, se expresa la conciencia de un pueblo. Tanto como nuestros eruditos escritores, el poeta oral se compromete en el juego de los poderes, que asume o rechaza; jamás es neutral [...]. Si habla por otros es solamente por ello por lo que su discurso [...] permanece constantemente disponible a otras voces que resuenan en la suya. (1991: 243)

Si bien la pertenencia a un colectivo marca y da sentido a la experiencia relatada, la representación de la entidad colectiva depende del punto de vista, el deseo, la percepción del enunciante. Esta subjetividad propia del testimonio da forma y vida en el relato al “nosotros” que el “yo” representa.

<sup>12</sup> “El testimonio representa una afirmación del sujeto individual, aún del crecimiento y la transformación individual, pero en conexión con una situación de grupo o clase marcada por la marginalización, la opresión y la lucha.” (traducción mía)



Desde la lingüística, Renato Prada Oropeza aborda este aspecto de la enunciación, mencionando que la denominada “persona amplificada” de Benveniste tiene en el testimonio una presencia predominante a nivel semántico:

Benveniste tiene razón al afirmar que en el discurso -realización sistemática del habla- sólo hay una persona emisora posible, el *yo*, y que el *nosotros* propiamente nunca “habla” en el enunciado; si esto es verdad desde el punto de vista lingüístico, la relación con el “nosotros” puede ser un elemento de suma importancia en la configuración de algunos discursos como el político y el testimonial. En este último es un “yo” el que habla y así lo asienta desde los primeros enunciados [...] Sin embargo, este *yo* se quiere y se presenta sólo en cuanto es una parte de un todo mayor: su clase social, a la cual representa eventualmente en el uso de la palabra. Su razón de hablar –de ser sujeto en el discurso- es el formar parte de esa clase social. Lo que es, le pasa en la vida y constituye su proyecto de vida, sólo tiene vigencia en cuanto pertenece a esa clase social; en otros términos, la legitimidad misma de ciertas estrategias discursivas, el recurrir frecuentemente al registro intimista de la autobiografía, sólo se justifica –para este sujeto- en cuanto ilustra la vida de todos... (1997: 830)

Al referirse al registro intimista de la autobiografía, Prada Oropeza subraya la incidencia de lo privado de la autobiografía, en contraposición a lo colectivo -y por tanto, público- del testimonio. Esta contraposición resulta tal vez demasiado simplista y se da aquí en tanto comparación con la autobiografía, a manera de distinguir las características predominantes de este discurso. Al respecto pensamos que no se puede afirmar que lo subjetivo, en tanto ligado a la individualidad, no esté presente en el discurso testimonial; por otro, la confluencia de ambas facetas –lo privado y lo público- se manifiestan precisamente en la “afirmación del sujeto individual” y en la “situación de grupo y clase” que menciona Beverley (2004b: 41). La contraposición de lo público y lo privado como características del testimonio y la autobiografía sugerida por Prada Oropeza sólo es aplicable parcialmente para subrayar el predominio de lo privado en el



discurso autobiográfico, no así para sugerir que el testimonio carece de una faceta privada.<sup>13</sup>

Por otro lado, autobiografía y testimonio se asemejan en su “pretensión de verdad”, que ve reforzada por la forma narrativa en primera persona: existe alguien que “se adueña de la totalidad de su lengua, de su gramática implícita, del tesoro virtual de las palabras, y establece una relación con el mundo. Al establecer dicha relación, se presenta a sí mismo como el sujeto responsable de su discurso” (Ricoeur 1999: 50). Dicho discurso resulta veridictivo; la persona que lo emite pertenece al “mundo real.” Haciendo énfasis en la propiedad pragmática anotada por Todorov nos vemos confrontados con el tema de la verdad en los discursos autobiográficos y testimoniales. Los escritos de los santos muestran cómo la autoridad de la voz narrativa proviene de su asociación a lo divino; la enunciación en primera persona hace que tal pretensión recaiga sobre el enunciante, quien es transmisor de la verdad a partir de su proximidad a Dios.<sup>14</sup> Spadaccini y Talens explican que, agotada la idea de Dios como justificación de

<sup>13</sup> Sobre lo público y privado en el testimonio, Judith Gerendas dice: “Se trata de una forma cualitativamente distinta de objetivación de la subjetividad humana, que aspira a ser más plena, más integradora de todos los aspectos inherentes a la vida del hombre, en la que las esferas de lo público y lo privado dejan de estar divorciadas, para vincularse en una unidad superior. Pero estas formas nuevas de la relación de lo objetivo y lo subjetivo requieren formas literarias también nuevas más allá de las tradicionales ahora conocidas: una de ellas vías de lograr este texto radicalmente distinto, en el que lo literario necesariamente se vincula con una praxis, es la literatura testimonial.” (1992: 64)

<sup>14</sup> Walter Mignolo, en *Elementos para una Teoría del Texto Literario* (Barcelona, Crítica, 1978) al referirse a la semiotización del espacio enunciativo de los discursos, ejemplifica la diferencia entre la semiotización que se produce en las *Confesiones* de San Agustín, las *Confessions* de Rousseau y los *Essais* de Montaigne: “Las *Confesiones* de San Agustín (E. Vance, 1973, pp. 163-167) no tienen el mismo carácter que las *Confessions* de Rousseau. En primer lugar, San Agustín no narra una vida que se identifica con la de la persona (psicológica) cuya firma sostiene el discurso, sino que construye un diálogo, a veces una argumentación, con un destinatario que es Dios. Rousseau narra la vida que se identifica con la persona del autor, cuyo destinatario son los hombres. [...] Entre San Agustín y Rousseau, Montaigne (*Essais*) se acerca a San Agustín porque no narra sino que argumenta o usa el ensayo, pero tal argumentación, que no se encuentra en San Agustín, hace del autor el tema: “Ainsi, lecteur, je suis moi-mêmes la matiere de mon livre” [...] (Yo soy yo mismo la materia de mi libro). La afirmación de Montaigne puede tomarse como el indicio de una semiotización nueva que conducirá a la forma de la autobiografía. [...] Aparentemente, no existe la autobiografía en la Edad Media [...] la correlación entre el yo de la situación discursiva y el yo de la situación contextual no es semiotizada en este período.” (:243) En este sentido, Mignolo afirma que la no percepción de la forma autobiográfica como tal, hace que *La vida del Lazarillo de Tormes* introduzca una “semiotización que puede ser considerada como forma nueva” (:244). Al semiotizarse este espacio nuevo, surgiría la posibilidad de clasificar este texto como autobiografía. La percepción del testimonio como género correspondería también a la semiotización de un yo en el discurso y en el contexto, a partir de las claves que ofrecen lo colectivo del yo del discurso, el



la verdad, se hacen necesarios mecanismos de validación de los textos que sustituyan a Dios como entidad de la que emanaba lo verdadero. Es el hombre el que debe constituirse en portador de la verdad, con una validación de ésta a través del autor y su escritura (1988: 10).<sup>15</sup>

## 2.2 Las crónicas de la conquista y la validación de la verdad

Se reconoce la importancia de las crónicas de la Conquista como la primera literatura testimonial en Hispanoamérica, vinculada al testimonio en los dos sentidos que se proponen aquí: como registro histórico y como narración con pretensión de verdad. Al respecto, señala Prada Oropeza:

El hombre del mundo avasallante, el conquistador que llega a sentar sus “dominios”, que no son otros que los dominios del imperio feudal en expansión, tendrá que mostrar a los que le envían a la clase dominante de la cual es la “punta de lanza”, el valor de sus acciones y demostrar(se) frente a una ideología escindida la legitimidad de sus acciones; de este modo, se escriben las “querellas” dramáticas que se conocen con el nombre de las crónicas de la Conquista: la primera literatura testimonial escrita en suelo o en ámbito latinoamericano, que comprende una serie de manifestaciones discursivas que pretenden narrar la “verdad” de los hechos y que casi siempre empiezan con párrafos meta-discursivos que explicitan esta intencionalidad. (1986: 7)

El discurso testimonial de la Conquista valida, a través de la voz narrativa que atestigua sobre los acontecimientos, la historia que se teje sobre las incursiones españolas en América. En la historia que quiere “contarse” en estos discursos asoma desde diferentes perspectivas ese “Otro”, protagonista vencido de la Conquista. Si la verdad ya no depende de lo sagrado sino de la escritura misma, el cronista se erigirá en portador de verdades de las cuales tendrá que ofrecer un testimonio, a fin de que sean

---

carácter de contradiscurso y la semejanzas de las situaciones contextuales; sin embargo, son precisamente las diferencias que pueden encontrarse entre contextos y en la enunciación las que dificultan su especificidad.

<sup>15</sup> Spadaccini y Talens subrayan la conexión entre la verdad y lo testimonial, poniendo en relieve cómo a partir del Siglo XVI, con el movimiento renacentista, es la necesidad de aproximarse a la verdad lo que incrementa la escritura en primera persona, escritura ligada a la experiencia, especialmente aquella ganada a través del acto de atestiguar. (1988: 12)



tomadas como tales. Los recursos son en este contexto más testimoniales que autobiográficos: el énfasis ya no está puesto en la vida particular de las personas que narran, sino en las realidades históricas que las crónicas construyen y validan a través del acto testimonial y la escritura. El “haber atestiguado” sirve para hacer válidas las palabras que provienen directamente del discurso de los hombres: las voces que subrayan el acto testimonial (lo presencié; me lo contaron; estuve allí) son frecuentes, puesto que la validación surge de la voz narrativa que se ofrece como testigo de los hechos narrados.

Para ilustrar el tema de la validación de la verdad hemos elegido estas dos formas narrativas: las crónicas de los conquistadores y las de los religiosos que acompañaron la conquista y la colonización. La elección de estas formas no ignora la existencia de otras en el período de instauración de la colonia, como las que menciona Martin Lienhard:

En toda Mesoamérica y el Tawantinsuyu andino, a lo largo de la centuria que sucede a los primeros contactos entre europeos y autóctonos, decenas de misioneros, clérigos, funcionarios coloniales, historiadores y miembros letrados de las aristocracias indígenas, se dedican con ahínco a “rescatar”, por medio de la escritura alfabética, las antiguas tradiciones orales amenazadas de extinción. No los mueve, a estos recopiladores, ningún desinteresado afán científico o literario; casi todas las recopilaciones conocidas son el resultado de un encargo oficial y afirman obedecer las consignas de la instancia patrocinadora (iglesia, inquisición, administración). (1992: 50)

Entre estos “encargos oficiales”, Lienhard menciona encuestas político-tributarias, trabajos para indagar los “méritos” genealógicos de las familias nobles o en el caso de escritos elaborados por indígenas, textos que subrayan “la importancia histórica de la propia estirpe.” (:51) Tales textos, orientados a la recolección de datos, ilustran hechos importantes y aportan a la reconstrucción histórica.



En el discurso de la conquista y de la colonización, el acto de atestiguar satisface la necesidad de justificación de las guerras y de las propias acciones, ante una autoridad de la cual se pretende algún tipo de reconocimiento. El lector de estas crónicas es, pues, un lector explícito<sup>16</sup> y si el mecanismo de validación resulta ser el acto testimonial, el de justificación radica en la relación de los servicios prestados a la autoridad civil o eclesiástica, o directamente a Dios. La voz y el rostro del vencido se desdibujan en una otredad que es la forma única de su inclusión a partir de los límites imprecisos que trazan ya sea aquellos escritos en los cuales el conquistador en su versión de los hechos convierte la masacre en hazaña o en aquellos otros en los que el religioso transforma su intervención en actos de predicación que tienen como fin la conversión a la doctrina. En estos discursos de justificación el vencido aparece envuelto en su otredad: la palabra del invasor lo torna alternativamente un sujeto salvaje, ignorante, idólatra, supersticioso.

En la tercera carta-relación que Hernán Cortes dirige “al muy alto y potentísimo César e invictísimo señor Don Carlos, Emperador Semper Augusto y Rey de España, Nuestro Señor” el 15 de mayo de 1522 el conquistador dice:

Escribi a vuestra majestad que entre tanto que los dichos bergantines se hacían y yo y los indios nuestros amigos nos aparejábamos para volver sobre los enemigos, enviaba a la dicha Española, por socorro de gente y caballos y artillería y armas y que sobre ello escribía a los oficiales de vuestra majestad que allí residen, y les enviaba dineros para todos los gastos y expensas que para el dicho socorro fuese necesario; y certifiqué a vuestra majestad que hasta conseguir victoria contra los enemigos no pensaba tener descanso ni cesar de poner para ello toda la solicitud posible, posponiendo cuanto peligro, trabajo y costa se me pudiese ofrecer... (1994: 103).

<sup>16</sup> Es importante reparar en ante quiénes se hacen efectivos los mecanismos de validación de los discursos: tanto el lector explícito de las crónicas como el lector implícito de los testimonios pertenecen a la cultura letrada. “En cuanto al sistema comunicativo que lo sustenta, la literatura testimonial moderna no puede ocultar su parentesco con los testimonios legales del período colonial. Nos podría servir, para ilustrar esta afirmación, el famoso libro *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (1977). Este “testimonio” es el producto de la cooperación entre un testigo oral, Domitila, y un letrado-amanuense, la brasileña Moema Viezzer. El discurso de Domitila se percibe como un avatar moderno del “discurso indígena destinado a los extraños”. Pese a sus protestaciones (...quiero...que este relato...llegue a la gente más pobre...), Domitila, en efecto, le está hablando ante todo a un destinatario situado fuera de la colectividad a la que ella pertenece.” (Lienhard 1995: 421)



Cortés se dirige al lector explícito “Vuestra Majestad” a quien desea relatar su verdad: este relato hace énfasis en su diligencia y prontitud para defender los intereses de la corona, así como en los peligros que el conquistador personalmente afronta:

Y a todos juntos en el dicho alarde les hablé, y dije que ya sabían cómo ellos y yo, por servir a vuestra sacra majestad, habíamos poblado en esta tierra, y que ya sabían todos los naturales de ella se habían dado por vasallos de vuestra majestad [...] y cómo sin causa ninguna todos los naturales de Culúa [...] no solamente se habían rebelado contra vuestra majestad, más aún nos habían muerto muchos hombres, deudos y amigos nuestros, y nos habían echado fuera de toda su tierra. Y que se acordasen de cuántos peligros y trabajos habíamos pasado, y viesen cuánto convenía al servicio de Dios y de vuestra majestad tornar a recobrar lo perdido (:106) [...] y yo torné a rogar y encomendar mucho a los españoles que hiciesen como siempre habían hecho y como se esperaba de sus personas, y que nadie no se desmandase, y que fuese con mucho concierto y orden por su camino. Ya los indios comenzaban a darnos grita de unas estancias y poblaciones pequeñas, apellidando a toda la tierra, para que se juntase gente y nos ofendiesen... (:108)

A través del testimonio con el que valida su versión de los hechos de la Conquista, Hernán Cortés pone de manifiesto su total dedicación a la empresa de la Conquista, empresa que se realiza en nombre del Rey. Es éste un discurso cuya necesidad de justificación puede ser hallada en la búsqueda de reconocimiento personal; la historia que aquí se cuenta sobre la conquista de América se construirá de acuerdo a esa premisa.

Dentro de los textos escritos por religiosos, uno de los más importantes es la obra elaborada a partir de testimonios de nativos por Fray Bernardino de Sahagún. En la extensa explicación de las razones por las cuales decide escribir los libros de *La Historia General de las Cosas de la Nueva España*, hace una anotación esclarecedora de los mecanismos de validación de la verdad que se utilizaban en los discursos de la época:

Todos los escritores trabaxan de autorizar sus escripturas lo mejor que pueden, unos con testigos fidedignos, otros con otros escritores que ante de ellos han escripto –los testimonios de los cuales son havidos por ciertos- otros con testimonio de la Sagrada Escripura. (2001:107)



Aún cuando la palabra divina –“los testimonios de la Sagrada Escritura”- continúa siendo una importante referencia en los discursos con pretensión de verdad, es notoria la relevancia de lo testimonial –“testigos fidedignos, otros escritores que ante ellos han escrito”- en la concepción de Sahagún sobre la validación de los discursos. Por otro lado, Fray Bartolomé de las Casas, en su afán de dar testimonio sobre la historia de la Conquista, emite un cuidadoso discurso destinado a la validación de los hechos que narra, aún de aquellos sucesos de los que no ha sido testigo directo, consignando en estos casos la fuente original y la cadena de recepción del relato:

Así que todo lo dicho desta Nueva España, que comprende muchas provincias [...] lo he habido de los religiosos de Sant Francisco, que fueron los primeros religiosos que en aquella tierra entraron y supieron muy bien la lengua mexicana, y han sido curiosos y diligentes en preguntar a los indios viejos, después que se convirtieron y fueron cristianos, de los ritos, cerimonias, sacrificios y religión de su infidelidad; pero ninguna cosa dello vieron, sino por relación de los mismos indios lo supieron. (1999: 95).

En el pasaje anterior, a través de la estricta consignación de los orígenes de su información, Fray Bartolomé valida su narración, constituida por hechos que él no ha presenciado. Su discurso evidencia que la credibilidad descansa en las personas que relatan y no en los hechos mismos. A falta de la posibilidad de garantizar la verdad del relato con su propia persona como testigo, Fray Bartolomé es cuidadoso en mencionar a los religiosos de Sant Francisco como intermediarios en la recepción del relato original. De este modo, a pesar de no haber sido testigo de los hechos, la realidad se valida a partir de un acto testimonial que se ejerce retroactivamente: el relato original de los indios, verdaderos testigos de los hechos, se reproduce, a través de una doble mediación, en el relato de los religiosos de Sant Francisco y finalmente, en la escritura de Fray Bartolomé. La validación resulta, en primer lugar, de la posibilidad de



verificación de la propia existencia de Fray Bartolomé y de los religiosos de Sant Francisco, y a través de ellos, de la de los indios, emisores del relato original,<sup>17</sup> así como de la credibilidad que la escritura otorga a las palabras de De las Casas. El discurso, pues, construye realidades y se hace veridictivo a través de su adscripción a las formas de validación aceptadas por las sociedades, en tiempos y lugares específicos.

Si seguimos la huella en la literatura peruana, veremos que el Inca Garcilaso de la Vega justifica también sus relatos con su propia persona, ofreciéndola como testigo principal de los hechos narrados:

El año de mil quinientos y noventa me enviaron del Perú esta semilla, pero llegó muerta, que, aunque se sembró en diversos tiempos, no nació. Sin estas semillas, tienen los indios del Perú tres o cuatro maneras de frisoles [...] Sin los frisoles de comer, tienen otros frisoles que no son de comer; son redondos, como hechos con turquesa; son de muchos colores [...] usavan dellos en muchas maneras de juegos que había, assí de muchachos como de hombres mayores; yo me acuerdo haver jugado los unos y los otros. (1985:342) Todo esto y mucho más me dixo aquel Inca, con la ravia que tenía de la destrucción de todos los suyos... (:427).

La mención a “haber visto” u “oído” es el recurso para subrayar el carácter veridictivo de los enunciados. Las crónicas de Garcilaso y la crítica que sugiere la parcialidad conciliadora de su relato (Cornejo Polar 1993:73-80) son un ejemplo claro de cómo el mecanismo de validación que nace del autor y de su escritura puede hacer efectiva la pretensión de verdad a nivel de recepción textual, aún cuando en otro momento la “verdad” de su contenido pueda percibirse como no plenamente justificada por el contexto. En este sentido, resultan interesantes las palabras de Spadaccini y Talens, que hacen referencia específica a la cualidad principal del testimonio; es decir, la veridicción: “One of the problems related to the social use of discourse since the beginning of time is the question of truth, a truth that is dealt with in terms of

<sup>17</sup> Resulta interesante notar que el relato de los indios se valida también a partir de la credibilidad de la que éstos se revisten, al quedar inscrito en el texto que la enunciación de éstos se produce “después que se convirtieron y fueron cristianos.” Aún cuando la verdad se funda en el testimonio de los hombres, el prestigio de éstos como sus portadores puede ser creado o aumentado por obra de la proximidad a Dios.



verification outside of discourse itself.”<sup>18</sup> (1988: 9) y “Discourse, then, constructs an outside reality in order to validate it.” (:11)<sup>19</sup>

### 2.3 Testimonio como texto híbrido y su relación con la verdad

Tanto en las crónicas como en el testimonio, como formas narrativas que ostentan una pretensión de verdad, es el discurso el que configura la realidad a partir de la narración de los hechos. Si la crónica hace válida su construcción de lo real a través del prestigio de una voz narrativa que pertenece a la cultura dominante, el testimonio pretenderá hacer lo mismo a partir de la inclusión de la voz del Otro. En la dialéctica de la verdad y el discurso se presentan las mayores dificultades teóricas con respecto a la literariedad del testimonio. La hibridez del testimonio lo convierte en una forma narrativa que presenta dificultades para una categorización más o menos precisa. Los críticos han relacionado el concepto de hibridez vinculado al testimonio, principalmente con dos temas:<sup>20</sup> por un lado, la proximidad a otras formas discursivas cuya característica principal es la narración que efectúa un yo para acentuar el efecto de realidad y la ausencia de una delimitación clara entre dichas prácticas<sup>21</sup> y por otro, el hecho que el discurso testimonial pretende narrar hechos reales, hechos que se vinculan al afán de los profesionales de las ciencias sociales o la historia de mostrar la realidad a través de un texto. Se suscita en el último caso una discusión sobre la relación que se

<sup>18</sup> “En la utilización social del discurso, uno de los problemas que se encuentra desde el inicio es la cuestión de la verdad, una verdad que puede ser discutida en términos de su verificación fuera del discurso mismo.” (traducción mía)

<sup>19</sup> “El discurso, entonces, construye la realidad externa con el objeto de validarla.” (traducción mía)

<sup>20</sup> Por otro lado, Alicia Andreu relaciona la hibridez con el lenguaje utilizado en el testimonio que proviene de lenguajes amerindios y es traducido al castellano, en el cual las marcas de las lenguas indígenas están presentes a pesar de la traducción. (2000: 55-56)

<sup>21</sup> “...tanto la institución literaria (u otra instancia hegemónica cuando se trate de un texto filmico) como el propio discurso testimonial han sido modificados por las distintas tensiones que se desarrollaron entre la una y el otro y que, aparentemente, están culminando con el ingreso del testimonio al circuito institucional de difusión y consumo. No olvidemos en efecto que el hecho de que el testimonio sea una práctica discursiva más bien híbrida, que se sitúa en una encrucijada de prácticas discursivas que se detectan en otros géneros como la autobiografía, la crónica, el reportaje periodístico, el diario, entre otros, ha contribuido a dificultar su inclusión en las tradicionales clasificaciones de los manuales.” (Sarfati-Arnaud 1997: 242-243)



establece, en la producción del testimonio, entre la literatura y otras disciplinas, tales como la historia, la sociología, la etnografía, la antropología. En qué estante de una librería se colocaría, se pregunta John Beverley, un testimonio? (2004b: xiii) Es un hecho que abundan los testimonios en las bibliotecas de ciencias sociales, siendo únicamente algunos de éstos los que son incluidos en las listas de textos literarios. ¿Qué define la adscripción de un texto a una disciplina determinada: el contexto de su producción o el de su recepción? ¿Puede un texto, elaborado por un antropólogo o un historiador con una finalidad relacionada a las ciencias sociales, ser considerado literario? ¿Cómo opera la categoría “verdad” en el análisis del discurso testimonial?

El caso de Rigoberta Menchú y la controversia producida por la introducción de su testimonio en las listas de lecturas destinadas a los estudiantes de la Universidad de Stanford, así como la posterior publicación del libro de David Stoll<sup>22</sup> en el cual el investigador refuta, sobre todo en el detalle, ciertos hechos narrados en el testimonio de Menchú, nos acerca tanto al asunto de la verdad en las representaciones textuales, como al tema del discurso como instrumento de poder. El debate sobre el testimonio de Menchú se realizó en el contexto norteamericano. Mary Louise Pratt afirma sobre el texto de Menchú: “I, Rigoberta Menchú played a conspicuous role in the ideological conflicts that burst out in the field of education in the United States, especially under Reaganism.”<sup>23</sup> (Pratt 2001:30). Este contexto fue denominado *culture wars* (guerra cultural) y de acuerdo a Pratt, se produjo como consecuencia de dos circunstancias: la llegada a las universidades de los jóvenes de la década del 60, quienes, desde 1975, alcanzaron las cátedras con ideas nuevas haciendo que emerjan temas anti-racistas y feministas a la vez que cuestionando los fundamentos de la educación tradicional y por

<sup>22</sup> Stoll, David. *Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans*. Boulder, Colorado, Westview Press, 1999.

<sup>23</sup> “Me llamo Rigoberta Menchú jugó un rol conspicuo en los conflictos ideológicos que estallaron en el campo de la educación en los Estados Unidos, especialmente bajo el mandato de (Ronald) Reagan”. (traducción mía)



otro lado, el arribo a la Casa Blanca de un gobierno de una derecha calificada como dogmática y con ansias de poder. Siguiendo a Pratt, en el choque entre la cultura tradicional y las nuevas tendencias, se produjo la guerra cultural, con especial repercusión en la Universidad de Stanford, cuyos programas gozaban de un perfil liberal. Esta institución reclutó profesores latinos y afroamericanos, así como mujeres, ampliando la currícula y originando la aparición de estudios feministas, afroamericanos y africanos, y creando el *Center for Chicano Research* (centro para la investigación sobre lo chicano). En 1980 la universidad introdujo un curso obligatorio de un año de duración sobre cultura occidental que incluía una serie de lecturas de autores considerados “clásicos”, entre los que se contaban, entre otros, Aristóteles, Homero, Shakespeare y Cervantes.<sup>24</sup> La introducción de estas lecturas como material destinado a profundizar en las raíces de la cultura occidental fue recibida en forma negativa por gran parte de los estudiantes, muchos de los cuales no se identificaban con tales textos como formadores de sus propias raíces culturales. A partir de ideas renovadoras sobre multiculturalismo y diversidad en el contexto antes descrito, se produjo un fuerte movimiento estudiantil, un debate que duró más de dos años y una crisis institucional que finalmente condujo a la adopción de un programa nuevo, en el que nuevos cursos y textos fueron incluidos, entre ellos, *Me llamo Rigoberta Menchú*. Esto suscitó una fuerte oposición en una parte de la intelectualidad norteamericana y en especial el testimonio de Menchú se tornó un texto polémico. (cf. Pratt 2001:30-33)

El problema producido a partir de los acontecimientos narrados se establece en dos niveles: el primero es la lucha por la hegemonía en el saber; que se da en la

<sup>24</sup> La lista completa de la bibliografía de este curso es detallada por Mary Louise Pratt como sigue: Lecturas obligatorias: La Biblia, Platón, Homero, una tragedia griega, San Agustín, Dante, Tomás Moro, Maquiavelo, Lutero, Galileo, Voltaire, Marx/Engels, Freud, Darwin. Lecturas sugeridas: Aristóteles, Cicerón, Virgilio, Tácito, Boecio, Santo Tomás de Aquino, una tragedia de Shakespeare, Cervantes, Descartes, Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Goethe, Mill, Nietzsche y una novela del Siglo XIX. (2001: 32)



oposición del “hombre cultivado”, perteneciente a una clase privilegiada que domina el conocimiento que se ha elevado a la categoría de verdadero o necesario y el “hombre de pueblo” que no tiene acceso a dicho conocimiento (Mouralis 1978:10). Bernard Mouralis ejemplifica esta situación con la mención al requerimiento del conocimiento del latín, vigente durante mucho tiempo, en un examen de cuya aprobación dependía la obtención del bachillerato, que diferenciaba a los graduados de los que no habían concluido la enseñanza primaria o primaria superior (:11). Dicho conocimiento, accesible únicamente por un grupo privilegiado, oponía una barrera que distinguía a los hombres cultos de los que no lo eran. El juzgar los efectivos usos del latín dentro de la sociedad en la que éste era impuesto no resulta aquí importante, sino lo que hay detrás de su consideración como un conocimiento necesario en un momento dado. El conocimiento o el saber se constituyen en verdaderos al operar como tales y para que esto pueda suceder es indispensable un consenso en todos los niveles de la sociedad. No sólo es importante que el grupo privilegiado adquiera el saber que lo privilegia, sino que las clases excluidas reconozcan y acepten este saber como verdadero y necesario; es decir, la elección de los saberes no puede ser vista como arbitraria, sino percibida como natural. Para ello, el sistema hace uso de las instituciones que distribuyen los saberes, legitimizando así las elecciones que privilegian ciertos conocimientos. Desde este punto de vista, las instituciones académicas juegan un papel importante en la preservación de la cultura, a partir de tener la facultad de decidir qué conocimientos son verdaderos y necesarios para las clases superiores, qué saberes harán que éstas se distingan dentro de la sociedad. (cf. Mouralis 1978:10-17)

Asimismo, nos parece importante incluir la definición de Lotman de cultura como “memoria no hereditaria de la colectividad”. (1979: 71) A partir de esta definición, Lotman señala tres maneras de dar a ésta un contenido: el aumento, a través



de distintos textos del volumen de los conocimientos; la redistribución que conduce a cambios en los conceptos y en la valoración jerárquica de los contenidos y el olvido, que es finalmente producto de la selección que fija determinados acontecimientos, colocando otros en la categoría de inexistentes. Lotman señala que en contextos de lucha social, se hace presente una “petición de olvido obligatorio” (:75) de aspectos de la experiencia histórica. Dice Lotman:

Las épocas de regresión histórica, imponiendo a la colectividad esquemas históricos sumamente mitificados, incitan a la sociedad al olvido de los textos que no se doblan a semejante tipo de organización. Si las formaciones sociales, en su período ascendente, crean modelos flexibles y dinámicos, capaces de proporcionar amplias posibilidades para la memoria colectiva y adaptados a su expansión, la decadencia social va acompañada, por lo general, de una osificación del mecanismo de la memoria colectiva y de una creciente tendencia a reducir su volumen. (:75)

En este sentido, una escasa flexibilidad y tolerancia hacia aquellos textos que contengan códigos percibidos como distintos al orden social se haría patente en sociedades restrictivas o en contextos de lucha. Asimismo, John Beverley hace referencia a las formas literarias surgidas en el período entre 1400 a 1650, período que correspondería a la época de la formación de los grandes imperios: entre ellas, el ensayo, las novelas ejemplares, la picaresca, la autobiografía. Señala el carácter de prácticas ideológicas que tienen estas formas narrativas en la creación del sujeto “Hombre Europeo” y, en relación a la conformación del sujeto a partir de la literatura, menciona nuestra época como de transición de un modo de producción a otro y sugiere que correspondería a nuestros días la emergencia de nuevas formas de expresiones culturales y literarias que reflejen las luchas por el poder y los roles que cumplen en este contexto los movimientos étnicos y de liberación nacional, el feminismo, las organizaciones de pobres y oprimidos, los movimientos ecológicos, los movimientos gay. (2004b: 30) En esta emergencia de manifestaciones culturales, la delimitación entre



saberes académicos y populares se torna importante para establecer a partir de qué códigos una clase se privilegiará sobre las otras.

La intención en el contexto académico norteamericano, concretamente la Universidad de Stanford, de introducir, entre otros, textos de origen no-europeo, tales como *Pedro Páramo* o *Me llamo Rigoberta Menchú*, sustituyendo textos considerados “clásicos” de la cultura occidental, sugiere la posibilidad de resquebrajamiento parcial en la concepción del sujeto dominante: blanco, masculino y de origen europeo. El papel que juegan los textos en la conformación de este sujeto se media desde las instituciones que deciden el valor de los saberes, entre ellas la universidad, que cobija a aquellos que formarán parte de la cultura hegemónica.<sup>25</sup> El llamado “canon” literario se convierte así en instrumento de censura y filtro de saberes, de allí la airada reacción de los conservadores del sistema ante la “violación” de éste, con la introducción como parte del saber académico de textos marginales, cuyo ejemplo más saltante es el famoso testimonio de Menchú. El texto de Rigoberta Menchú enfrenta a los estudiantes estadounidenses con saberes desconocidos: la invasión, la explotación y el genocidio, en pleno Siglo XX y en continente americano, a través de la visión de un sujeto subalterno. Beverley ha señalado significativamente la utilización de los testimonios y la posibilidad de, a través de éstos, interpelar a los estudiantes en una relación de solidaridad con los movimientos marginales. (1993: 88) La verdad seleccionada e impuesta por una cultura que avala el ejercicio del poder por el sujeto dominante se ve violentada así por otra verdad que se le opone y que por un momento parece cobrar

<sup>25</sup> El término *hegemonía* ha sido utilizado para referirse a la dominación. Según Antonio Gramsci, toda clase que aspira al poder e ingresa en un rol económicamente dominante crea un grupo de intelectuales vinculados a sus imperativos económicos que confieren a la clase homogeneidad y organizan la sociedad para facilitar su expansión. La hegemonía sería una función ejercida por los intelectuales en la sociedad civil, alentando a un “consenso espontáneo” por parte del pueblo frente a las ideas y ambiciones de la clase dirigente. (Payne 2002: 363-377) Ampliando este concepto, Florencia Mallon afirma que la noción de hegemonía debe ir más allá de la creencia en o la incorporación de la ideología dominante. Por tanto, la define en dos sentidos: como proceso, en el cual poder y significado son combatidos, legitimados y redefinidos en todos los niveles de la sociedad y como objetivo final, el resultado del proceso hegemónico. (Mallon 1995:85)



forma y valor<sup>26</sup>, bajo las etiquetas del multiculturalismo, la diversidad étnica y la tolerancia a lo marginal.

El texto de David Stoll que apareció respaldado por el artículo de Larry Rohter<sup>27</sup> es una refutación de la versión de Menchú sobre hechos relacionados con la guerra civil en Guatemala que minimiza la posible verdad de su contenido y refuerza la vigencia del sujeto dominante. Stoll sustenta sus afirmaciones en diferencias entre detalles de testimonios discrepantes que él recolecta y otros que aparecen en el texto de Menchú, con el fin de desautorizar a la narradora y deslegitimizar su relato, en un intento de lo que Beverley califica como “re-subalternizar una narrativa que aspiraba a tener (y alcanzó) hegemonía”. (2004a: 105) Este es el segundo nivel en el que opera la controversia producida por los textos de Menchú y Stoll: el de la realidad textual. Antes de proseguir, haré algunas observaciones que considero pertinentes en cuanto a libro escrito por Stoll:

- Tal como menciona Mary Louise Pratt, el libro de Stoll refleja una serie de ambigüedades en cuanto a sus fuentes y la selección de éstas, lo que no se ajustaría a un método antropológico estricto y daría lugar a suspicacias en cuanto a que la suya podría ser una investigación dirigida explícitamente a contradecir el testimonio de Menchú.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Al final de su artículo, como “postscript” Mary Louise Pratt anota que en 1998 los Estados de California y Texas abolieron sus programas de acción afirmativa en el sector público y en la Universidad de Stanford el programa que sustentaba el curso sobre Europa y las Américas fue reemplazado. Asimismo, refiere que en abril de 1999 los estudiantes de estudios étnicos de la Universidad de California, Berkeley llevaron a cabo una huelga de hambre; se ganó una serie de demandas. (Pratt 2001: 46)

<sup>27</sup> El artículo es “Tarnished Laureate”, publicado en el *New York Times* el 15 de diciembre de 1998.

<sup>28</sup> Como en los casos en los que David Stoll afirma, sin especificar de quiénes se trata, que un sujeto mayor de la familia Tum mencionó cuatro décadas más tarde que como yerno, Vicente era miembro de la comunidad de Laguna Danta (Stoll: 27) o que “escuchó” que la gente de Chimel fue lanzada de sus casas en dos ocasiones y que “todo el mundo” parece estar de acuerdo en que la más grave disputa de Vicente Menchú sobre las tierras no fue con los propietarios ladinos de las plantaciones (:30), y otros similares a lo largo del libro. Otro punto importante para reflejar esta ambigüedad es la mención por Stoll de que no tuvo acceso a cierta información relevante, por haberse quemado los archivos justo antes de que él llegara, por causas ajenas a los Menchú (:33). Tratándose de un asunto importante dentro de la investigación, bien podría haber informado sobre las circunstancias que rodearon esta extraña e inoportuna desaparición de archivos.



- Lo que representa ser “ladino” para Stoll es también ambiguo, por cuanto hace referencia a un poder ejercido por los ladinos, quienes son las autoridades en las poblaciones rurales y en este sentido, los separa de la población indígena, sin acceso al ejercicio del poder.<sup>29</sup> Por otro lado, acerca a ladinos e indígenas quiché, borrando diferencias, aduciendo que ambos son grupos dominantes<sup>30</sup> y afirma que ser “ladino” puede involucrar, más que una categoría racial, una cultural. En este sentido, habría una “ladinización” a partir de factores tales como el dominio del idioma español, una mayor educación, o el ascenso económico.<sup>31</sup> Es importante considerar que aún cuando de

<sup>29</sup> “Ladinos have a monopoly of power at the national level, where they run the state, the army, the Catholic Church, and every other national institution. The Spanish they command is the language of owner and status, and no one without it is able to get very far.” (:17) (Los ladinos tienen el monopolio de poder a nivel nacional, donde ellos administran el Estado, el ejército y la Iglesia Católica, y toda otra institución nacional. El español que dominan es el lenguaje del propietario y del estatus, y nadie que no lo domine puede llegar muy lejos) (traducción mía) “Ladinos indeed dominated town affairs from the late 1800s to the 1970s, and they still exercise authority beyond their numbers. The lack of an economic power base suggests that their political advantages have instead been cultural and social, based on their command of Spanish and superior connections to the national system.” (:20) (Los ladinos también dominaban los asuntos de la ciudad desde finales del Siglo XIX hasta 1979, y aún ejercen autoridad más allá de su número. La falta de una base de poder económico sugiere que sus ventajas políticas han sido más bien culturales y sociales, basadas en su dominio del español y superiores conexiones al sistema nacional.) (traducción mía)

<sup>30</sup> “It would be misleading to equate the K'iche and ladino migration streams in all respects, but both have been attracted by the same thing: open land in what used to be a sparsely populated municipio. Ladinos and K'iche's are both also, to different degrees, dominant ethnic groups.” [...] In the western highlands, however, K'iche's carry a certain weight of their own. Just south of the small Uspanteko homeland, K'iche' speakers ruled a wide region before the Spanish conquest; have remained the bulk of the population [...] and are finally making a comeback. This is obvious in the regional economy, where K'iche's figure prominently in a new indigenous bourgeoisie; in municipal governments; and in the Pan-Mayan movement, in which speakers of K'iche's play a major role.” (:16-17) (Sería confuso igualar las corrientes de migración quiché y ladinas, pero ambas han sido atraídas por la misma cosa: tierra abierta en lo que solía ser un municipio escasamente poblado. Los ladinos y quichés son ambos, en diferentes grados, grupos étnicos dominantes [...] En las tierras altas occidentales, sin embargo, los quichés cargan un cierto peso propio. Justo al sur de la pequeña tierra Uspanteko, los hablantes de quiché regían una amplia región antes de la conquista española; continúan siendo la mayor parte de la población [...] y están haciendo finamente un retorno. Esto es obvio en la economía regional, donde los quichés se constituyen prominentemente en una nueva burguesía indígena; en los gobiernos municipales y en el movimiento pan-maya, en el que los hablantes de quiché juegan un papel principal.) (traducción mía)

<sup>31</sup> “The ladino-indígena distinction is not wrong. Most Guatemalans are willing to identify themselves as one or the other, which they understand in terms of raza (biological race). You can walk into a crowd and pick out individuals who look like they stepped off the stelae left by ancient Mayas. You can also see European descent in the majority of ladinos. But many ladinos acknowledge that they are mestizos –of mixed descent, mainly European and Mayan- and so are numerous indígenas who look like ladinos because the distinction is ultimately cultural rather than biological. Indígenas can redefine themselves or their children as ladinos by some combination of moving away from home, getting a good education, disclaiming their natal language, marrying into the ladino raza, or acquiring wealth.” (:16) (La distinción ladino-indígena no está equivocada. La mayoría de guatemaltecos se identifican a sí mismos como una u otra, que comprenden en términos de raza (raza biológica). Usted puede caminar en una multitud y seleccionar individuos que lucen como si tuviesen algo del halo dejado por los antiguos mayas.



origen maya, la familia Tum, propietaria de tierras, bien podría ser vista como “ladina” o un equivalente; este punto sería relevante para la consideración por Rigoberta como “ladinos” a los oponentes de su padre en el conflicto. Por otro lado, Menchú bien podría simplemente haber omitido mencionar la relación de parentesco por una decisión personal. En cualquier caso, la omisión no implica necesariamente falseamiento, por cuanto el conflicto ladino-indígena, tema central de su relato, tiene sustento en la realidad.

- Como en el caso anterior, hay una negación del papel que juega la discriminación étnica en los conflictos en Guatemala que, observando el tono de las argumentaciones de Stoll, resulta en exceso naïve cuando cita a una testigo a la que se refiere como hija de una prima de la madre de Rigoberta:

We have never been discriminated against for being indígenas [...] The majority of our neighbours are ladinos. The indígena is half to blame for discrimination. Sometimes discrimination gets worse if one deprecates oneself, if one doesn't feel equal. If someone says 'Because I'm an indio, I'm not equal,' then (that person) is discriminated against. But if one feels equal, no. (Stoll: 25-26)<sup>32</sup>

- Hay una peyorización de lo que representa la persona de Rigoberta Menchú y una insinuación de que ella no sería, por sus propios méritos, merecedora del Premio Nobel, que se hace evidente desde el prefacio, en el que Stoll afirma:

Rigoberta won the peace prize on the five hundredth anniversary of the European colonization of the Americas. She has been the first to acknowledge that she received it, not for her own accomplishments but because she stands for a wider group of people who deserve international support. Whatever the facts of her particular life, the price was intended

---

También puede verse descendientes de europeos entre la mayoría de ladinos. Pero muchos ladinos reconocen que son mestizos –de descendencia mixta, principalmente europeos y mayas- y también lo son los numerosos indígenas que lucen como ladinos porque la distinción es finalmente cultural más que biológica. Los indígenas pueden redefinirse a sí mismos o a sus niños como ladinos por alguna variable de trasladarse lejos del hogar, obtener una buena educación, negar su lengua nativa, casarse con alguien de la raza ladina, o adquirir bienes.) (traducción mía)

<sup>32</sup> “Nunca hemos sido discriminados por ser indígenas [...] La mayoría de nuestros vecinos son ladinos. El indígena tiene la mitad de la culpa por la discriminación. A veces la discriminación se vuelve peor si uno se desaprueba a sí mismo, si no se siente igual. Si alguien dice: Porque soy indio, no soy igual, entonces se le discrimina. Pero si uno se siente igual, no.” (traducción mía)



to dramatize the historical debt owed to the native people of the Western Hemisphere. The prize was also intended to encourage peace talks in their homeland of Guatemala.<sup>33</sup> (viii-ix)

- El libro está construido en gran parte en base a las opiniones de Stoll, aún cuando pretende “ser objetivo.” Existe el derecho y la posibilidad de elaborar una (o varias) versiones de los hechos distintas a la de Menchú. Un punto importante en esta controversia radica en la forma en que se presentan las versiones, ya que, mientras que Stoll presenta la suya como objetiva o científica y producto de una investigación respaldada por pruebas, el testimonio de Menchú, aún cuando veridictivo, asume su subjetividad en cuanto a relato testimonial.

Las discrepancias principales de Stoll son la disputa de tierras protagonizada por Vicente Menchú, padre de la testimoniante, que, de acuerdo al autor, no habría sido sostenida con ladinos sino con indígenas miembros de su familia política; y el asesinato de Petrocinio Menchú, hermano de Rigoberta, el cual no habría sido perpetrado en la forma en que ella lo relata ni en su presencia. Aún cuando principales, éstas no son las únicas dudas que crea el libro, puesto que también cuestiona la posibilidad de que Menchú haya presenciado la muerte de su madre y que el fuego en la Embajada de España que mató a Vicente Menchú junto con otros, incluyendo personal de la Embajada, haya sido originado por las fuerzas armadas. Puesto que éste episodio constituyó un escándalo internacional y muchas versiones sustentan la participación de las fuerzas armadas, y el libro de Stoll no asume una posición de certeza sobre la ausencia de Menchú en la muerte de su madre, nos centraremos en las otras dos cuestiones.

<sup>33</sup> “Rigoberta ganó el premio de la paz en el quinto centenario de la colonización europea de América. Ella ha sido la primera en reconocer que lo recibió, no por sus propios logros sino debido a que representa a un amplio grupo de gente que merece apoyo internacional. Cualesquiera fuesen los hechos de su vida particular, el premio tuvo la intención de dramatizar la deuda histórica con los nativos del hemisferio occidental. El premio también tuvo el deseo de estimular las conversaciones de paz en su patria, Guatemala.” (traducción mía)



Cabe mencionar que Stoll admite la esencia de la realidad representada en el texto de Menchú, subrayando la no existencia de dudas sobre la masacre efectuada por un dictador en miles de campesinos, dentro de los cuales estuvo la mitad de la familia de Rigoberta (Stoll: viii). Al respecto, cabría preguntarse, como lo hace Rosa Montero en un breve artículo que apareció originalmente en el *Diario El País* en diciembre de 1998, si aquellos que denuncian a Menchú, obsesionados con los detalles, han perdido la visión de la figura completa, ya que parecerían no querer ver la verdad sustancial tras las palabras de Rigoberta (2001: 76-77). De acuerdo a Arturo Taracena, quien habría colaborado en la preparación del libro editado por Burgos-Debray, Stoll no busca la verdad que suelen buscar los antropólogos, representada por hechos relatados desde distintos puntos de vista, y su enfoque se encuentra en la veracidad y no donde debería encontrarse, que es en el significado de tales hechos en conjunto. Taracena, al ser entrevistado por Luis Aceituno, afirma que lo que le interesa a Stoll son las mentiras de Rigoberta en oposición a las verdades de los testimonios que ha recolectado para contradecirla y que éste no intenta siquiera cuestionar esos otros testimonios, sólo las afirmaciones de Menchú. (Aceituno 2001: 90) Stoll justifica su investigación considerando que el valor simbólico del testimonio de Menchú y de su propia figura realizada por la recepción del Nobel podría conducir a conclusiones equivocadas, no respecto a la existencia indudable de las atrocidades perpetradas por el ejército en Guatemala, sino a las razones que constituyeron el origen de la violencia (Stoll: x), que él no considera una reacción contra la violencia ejercida desde el poder. Al respecto, Alicia Andreu pone de manifiesto el peligro de “la verdad científica [que] tiende a duplicar la verdad de la ‘historia oficial’ de los documentos del Estado”, siendo para ello la versión de Stoll “apropiada por los poderes reaccionarios, tanto nacionales como internacionales, y utilizada como ‘arma de lucha’ para apoyar con más fuerza la





opresión de los subalternos.” (2000: 40) Asimismo, Beverley menciona que hay una agenda clara en el texto de Stoll, que consiste en “criticar la lucha armada en Guatemala, porque, en su opinión, los grupos indígenas se sumaron a ésta no por convicción sino porque se encontraron entre dos fuegos”. (1998: 276) En la controversia Stoll-Menchú, resulta evidente el sesgo político que subyace al conflicto sobre lo real en las representaciones textuales.

En la confrontación entre lo real y lo textual efectuada por Stoll, el problema de mayor peso radica en la muerte de Petrocinio. En su testimonio, Menchú describe cómo Petrocinio fue salvajemente torturado y asesinado:

Los llevaron arrastrados y no podían caminar ya. Arrastrándoles para acercarlos a un lugar. Los concentraron en un lugar donde todo el mundo tuviera acceso a verlos. Los pusieron en filas. El oficial llamó a los criminales, los “Kaibiles”, que tienen ropa distinta a los demás soldados. Ellos son los más entrenados, los más poderosos. Llamaron a los kaibiles y éstos se encargaron de echarles gasolina a cada uno de los torturados. Y decía el capitán, este no es el último de los castigos, hay más, hay una pena que pasar todavía. [...] Y el ejército se encargó de prenderles fuego a cada uno de ellos. Muchos pedían auxilio. Parecían que estaban medio muertos cuando estaban allí colocados, pero cuando empezaron a arder los cuerpos, empezaron a pedir auxilio. Unos gritaron todavía, muchos brincaron pero no les salía la voz. Claro, inmediatamente se les tapó la respiración. [...] Los cadáveres brincaban. Aunque el fuego se apagó, seguían brincando los cuerpos. Para mí era tremendo aceptarlo. Bueno, no era únicamente la vida de mi hermanito. Era la vida de muchos y uno pensaba que el dolor no era sólo para uno sino para todos los familiares de los otros... (1983: 286-287).

Las investigaciones de Stoll indican que Petrocinio Menchú Tum habría sido, en efecto, torturado y ultimado por el ejército; sin embargo, no habría sido quemado vivo ni Rigoberta habría estado presente durante su asesinato. Un testimonio recogido en Chajul en 1994, dice lo siguiente:

From a military truck they threw down the cadavers, one by one, one by one. I think there were seven. They (soldiers) rang the church bells and summoned the people, to say that (the dead) were guerrillas. The army also said that they were from San Miguel Uspantán. To make the people afraid, to make an example (of the victims), but the people only got



angrier. Yes, they burned a body. But he was already dead; he wasn't alive.<sup>34</sup> (Stoll 1999: 69).

Asimismo, Stoll recolecta testimonios sobre la muerte de Petrocinio, algunos contradictorios entre sí, pero distintos a los de Menchú. Dado que el relato sobre la muerte de Petrocinio difiere del de Menchú en sus circunstancias y en el hecho de haberlo ella presenciado, esta parte de su testimonio sería considerada una flagrante mentira o cuando menos una adulteración a la verdad. Las conclusiones a las que las palabras de Stoll conducen son que en un testimonio con la relevancia de éste, tal adulteración constituiría una falta de ética que deslegitimizaría a Rigoberta. Hay que señalar que, como bien menciona Elzbieta Slodowska, Stoll responsabiliza a Menchú por la resonancia adquirida por su testimonio luego de su publicación y por su ingreso al canon (Slodowska 2001: 266).

Lo rememorado anteriormente hace referencia al testimonio de Menchú, al texto de Stoll y a las opiniones de diversos críticos en relación a la controversia Stoll-Menchú, mencionadas aquí a fin de ilustrar la naturaleza del conflicto e intentar responder a las interrogantes que éste suscita. Y sin embargo, desde la literatura, ¿debe tener el testimonio de Rigoberta Menchú las implicancias de un testimonio legal? ¿No corresponde este tipo de análisis a otra disciplina? Interrogar las afirmaciones de Rigoberta Menchú como verdaderas o falsas, en efecto, no parecería afín a un método de análisis literario; por otro lado, al hacerlo, se torna inevitable una confrontación del texto y el contexto. Esto implica un análisis que impermeabiliza los límites entre éstos, estableciéndose a partir de ello una separación entre ambos en lugar de una interacción. Tomando en cuenta el carácter veridictivo del texto y por ende la propuesta de una

<sup>34</sup> “Desde un camión militar arrojaron los cadáveres, uno por uno, uno por uno. Creo que eran siete. Ellos (los soldados) hicieron sonar las campanas de la iglesia y convocaron a la gente, para decir que (los muertos) eran guerrilleros. El ejército dijo también que eran de San Miguel Uspantán. Para atemorizar a la gente, a manera de ejemplo (de las víctimas), pero sólo hizo que la gente se enfureciera. Sí, quemaron un cuerpo. Pero estaba ya muerto, no estaba vivo.” (traducción mía)



correspondencia entre los ejes de referencia internos y externos de éste, la controversia planteada en torno a lo verdadero y lo falso en el testimonio de Menchú nos sitúa en medio de la reflexión sobre la posibilidad de dicha correspondencia en los textos literarios. Si, como el mismo Stoll reconoce, las circunstancias de la guerra civil y las atrocidades perpetradas por las fuerzas armadas contra los indígenas en Guatemala son en esencia ciertas en el testimonio de Menchú, la versión dada representaría esta verdad colectiva del sufrimiento de un pueblo que es la que Menchú quiere dar a conocer a la comunidad internacional. Al respecto, Arturo Taracena hace mención de la importancia de lo colectivo en el testimonio de Menchú, afirmando que Stoll no estaría comprendiendo la voz narrativa del libro ni el hecho que un indígena considera el contexto individual como colectivo, ni la manera en que éstos se entrelazan. (Aceituno: 91). Desde esta perspectiva, no habría una falta a la verdad en el texto de Menchú. A partir de esta voz que es individual, pero a la vez colectiva, Rigoberta traza un relato representativo de lo ocurrido a su pueblo, enlazado por una “cadena metonímica que opera para conectar la representación textual de la experiencia vital del narrador individual con el destino colectivo de una clase o grupo social.” (Beverley 2004a: 86). Sobre este tema, Alicia Andreu manifiesta que “la verdad diverge dependiendo del sistema cultural que se utiliza para representarla. La verdad de Rigoberta llega íntimamente vinculada a su sentido de comunidad a la que pertenece. Por lo tanto, su relato basado en el yo habla por un nosotros con los que ella se siente íntimamente vinculada.” (2000: 49) Los argumentos sobre el tema de la verdad y la mentira en la controversia Menchú-Stoll se afincan en diferencias en la concepción de lo verdadero, que están a su vez inmersas en diferencias culturales.

En relación a la disputa sostenida por Vicente Menchú, el tema enfatizado por Stoll es que tales confrontaciones, que duraron años, no tuvieron por únicos oponentes a



ladinos, como reiteradamente menciona Rigoberta Menchú, sino a miembros de su familia política, es decir, los Tum, parientes de la madre de Rigoberta. También cuestiona Stoll la imagen –falsa, para él- que presenta Menchú de su padre. Como sugerimos anteriormente, la palabra ladino podría haber adquirido una connotación que podría haber servido para representar al enemigo del indígena, aquel que lo explota, que abusa de él. Por otro lado, el cuestionamiento de la imagen que como hija tuvo Rigoberta Menchú de su padre resulta un argumento en extremo forzado. Los hechos irrefutables (sus estadías en la cárcel; el linchamiento del que fue víctima y su trágica suerte al morir quemado vivo en la Embajada de España) son parte de la historia de este Vicente Menchú y no son ajenos a la percepción que pueda haber tenido su hija; y aún cuando siempre existe la probabilidad de que su figura pueda haber sido realzada por el vínculo filial, ello no implicaría un falseamiento sino sólo la comprobación de que los testimonios son historias que se tejen a partir de la percepción, que será siempre subjetiva.

#### 2.4 Ficción y subjetividad; veridicción y verosimilitud

A nivel de relato, resulta evidente que el testimonio de Menchú está impregnado de una subjetividad común a los textos en general, incluyendo el de Stoll, puesto que éste también parte de un punto de vista. En los relatos veridictivos en primera persona esta cualidad es evidente puesto que los hechos se narran tanto a partir de lo que el narrador recuerda como de lo que olvida.

Ana María Amar Sánchez, refiriéndose a la obra de Miguel Barnett, dice lo siguiente:

Los relatos se construyen con los discursos orales, memorias y confesiones [...] de los informantes. En estos textos que Barnett llama novelas testimonio, se observa bien la simultaneidad de lo testimonial y lo “ficcional”. En todos los casos se trata de un discurso –casi un monólogo- que despliega el protagonista sobre su vida desde la infancia



hasta la vejez (que es siempre el momento de la enunciación). Esta historia de vida está basada en recuerdos verificables.” (1992:52)

En esta relación entre lo que Sánchez llama testimonial y lo que se entiende por ficcional se origina la problemática principal del testimonio.

Un problema teórico importante en relación al testimonio se presenta en la asociación de lo ficcional a lo literario, en el sentido de creación. Lubomir Dolezel explica la relación entre el arte poética y la realidad a partir de la mimesis aristotélica (1997:59-80), mencionando que el concepto inicial de mimesis “probablemente designaba la ‘representación mímica’ de personas o animales en danzas y músicas relacionadas con culturas rituales.” (:59) Asimismo, menciona que en la tradición socrática, la mimesis hacía referencia a la producción artística de representaciones semejantes a lo real o existente, mientras que la mimesis aristotélica se relaciona con una función de productividad artística, un procedimiento de creación. “En este marco,” dice Dolezel, “empiezan a destacarse los aspectos creativos de la mimesis; el significado del término pasa de ‘imitación’ a ‘representación’, a ‘creación’ (‘invención’).” (:60). Posteriormente, siguiendo a Dolezel, en el Renacimiento la mimesis se ligaría al sujeto poético y su percepción de la realidad, apareciendo simultáneamente una exigencia de una poesía que imite la realidad. A partir del Siglo XVIII el vínculo entre literatura y realidad empezaría a considerarse asociado a la subjetividad en la actividad poética, lo que habría reafirmado la necesidad de una teoría discursiva y racional de la poesía. En este proceso, la doctrina de los mundos posibles de Leibniz fue de fundamental importancia, estableciéndose una distinción clara entre los campos de las ficciones literarias y el mundo real, originando las ficciones mundos posibles, independientes de la realidad. (:60-68) Dolezel subraya el aporte de Breitinger a la teoría de mundos posibles, mediante la ampliación del concepto de naturaleza



haciéndolo abarcar infinitos mundos que pueden ser imitados en la literatura, mundos que no necesariamente se asemejan al mundo real, cambiando así el concepto de imitación de lo real por el de la creación de mundos posibles. En esta evolución, según sugiere Breitinger citado por Dolezel, se avala el poder creativo dentro del marco de lo ficcional: “Ya que el número de mundos que se pueden imitar en literatura son infinitos, el poeta se iguala en poder a la naturaleza” (1997: 68); esta equiparación estaría fundada en la capacidad de imaginación del poeta para convertir posibles en existentes ficcionales, entrando los mundos imaginarios a formar parte del universo de mundos existentes. (:69) De esta manera de concebir la relación literatura-realidad se desprende una asociación de lo ficcional (inventado) con la literatura. Afirma Dolezel: “Breitinger fijó que la distancia existente entre el mundo real y sus correspondientes imaginarios es variable. Esta sería mínima en el caso de los análogos ficcionales del mundo real, pero incluso estos mundos “realistas” tendrían el carácter de posibles.” (:70). La referencia de Breitinger alude a textos ficcionales; sin embargo, al conferir el carácter de “posible” a todos los mundos representados en la literatura, dentro de una connotación de verosimilitud ligada a la ficción, disminuye el valor de la correspondencia del texto literario, portador de los infinitos mundos que el poeta tiene la facultad de crear, con la realidad.

La cuestión planteada tiene relación con el asunto fundamental que concierne y en cierta forma define y valida al testimonio: su relación con la verdad.<sup>35</sup> Jorge Narvárez sugiere que la calificación de verdadera para la literatura testimonial tendría precisamente como fin el señalar su no-ficcionalidad. (Narvárez 1986: 235). Héctor Mario Cavallari subraya la problemática del testimonio interrogándose sobre las

<sup>35</sup> En relación al “género de no ficción”, en el que incluye al testimonio. Ana María Amar Sánchez dice: “Es indudable que uno de los rasgos fundamentales del género es su búsqueda de la verdad de los hechos”. En este sentido, la autora menciona la importancia del testimonio ante la existencia de una “crisis de verdad” sugerida por S. Felman y D. Laub, en su libro *Testimony, crises of witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. (Amar Sánchez: 34)



implicancias de oponer testimonio a literatura (o ficción), mencionando que “dicha oposición sólo puede ser realizada frente a un tercer dominio que aparece como dado” y que “testimonio y ficción se distinguen por la relación diferente que cada uno de estos órdenes discursivos supone tener con dominios categoriales como “realidad” “verdad”, “experiencia vivida”, “objeto”, “acontecer histórico” o “vivencia empírica”. (1986: 73) Cavallari afirma que estas categorías –testimonio, ficción- deben pensarse a partir del estudio del referente y de la relación que las formas discursivas sostienen con éste. (:73). Es precisamente en su relación con la realidad que le sirve de referente que el testimonio se distingue de otros géneros.

Si tenemos por cierto que lo real no puede ser reproducido en los textos sino de manera parcial, la lectura del texto testimonial no puede hacerse sin considerar que en el testimonio, como en cualquier otra forma narrativa, es el lenguaje el que moldea los hechos que se quieren presentar. Por otro lado, no puede leerse el testimonio sin tomar en cuenta el aspecto de los hechos reales que éste contiene. Es decir, el testimonio no es recepcionado del mismo modo que una novela, pero tampoco puede leerse desde la perspectiva de considerarlo sólo un documento ilustrativo de lo real. La lectura del testimonio se hace en dos niveles: el primero, en el que el discurso opera como instrumento para mostrar una verdad y el segundo, a través del modo narrativo con el que se crea un relato basado en lo real. Con respecto al efecto de la narrativización, Amar Sánchez afirma que

puede pensarse la ficción, más allá de la dicotomía verdad/mentira, como una construcción: los dos términos funcionan claramente como sinónimos en el caso del género de no-ficción, en la medida en que los textos son el resultado de un trabajo particular sobre un material testimonial: la ficcionalidad es un efecto del modo de narrar. Considerar el relato no-ficcional como una construcción que no se opone a la idea de verdad evita el escamoteo ideológico que representa leer los textos como novelas “puras”, quitándoles el valor documental; pero además insiste en la presencia de un trabajo de escritura que impide pensarlos como meros documentos que confirman lo real. (1992: 33-34)



La consideración de lo no ficcional como construcción que no se opone a la idea de verdad es acertada, así como la sugerencia de una lectura que no incida únicamente en lo documental. El trabajo de Amar Sánchez aborda, en un libro que es el resultado de una investigación minuciosa, el problema de la dicotomía verdad/ficción en el testimonio; sin embargo, encuentro conflictiva la afirmación –en el contexto del testimonio- por la que manifiesta que la ficcionalidad es un efecto del modo de narrar. Dependiendo del texto, podría resultar también acertado afirmar que la realidad es un efecto del modo de narrar. La narración en primera persona acentúa el efecto de realidad producido en el testimonio; el peso de este efecto de realidad es mayor que aquel de la ficcionalidad. Por otro lado, el acento en el término ficcionalidad [no olvidemos que de acuerdo a Genette, la ficción proviene de la imaginación o la invención (1993: 55)] no deja de devolvernos a la asociación ficción-literatura y con ella, a la concepción de una literariedad vista sólo desde el punto de vista de creación ficcional. Sin intención de incrementar el conflicto generado por la oposición verdad/ficción, y con la idea de añadir un elemento a la discusión sobre la narrativización de los textos no ficcionales, señalo la posibilidad de enfocar este problema incluyendo la noción de verosimilitud propuesta por Roland Barthes, asociada a la noción antes mencionada del relato como construcción. Barthes sugiere un nuevo verosímil a partir de aquellas notaciones insignificantes usuales en las narraciones occidentales, en especial la novela realista, las cuales estarían verosimilizando las obras:

...en la ideología de nuestra época, la referencia obsesiva a lo concreto (en lo que se exige retóricamente de las ciencias sociales, la literatura, las conductas) está siempre armada como una máquina de guerra contra el sentido, como si, por una exclusión de derecho, lo que vive no pudiera significar (ser significativo) y recíprocamente. [...] Semióticamente, el “detalle concreto” está constituido por la convivencia *directa* de un referente y de un significante; el significado es expulsado del signo y con él, por cierto, la posibilidad de desarrollar una *forma del significado*, es



decir, de hecho, la estructura narrativa misma (la literatura realista es, sin duda, narrativa, pero lo es porque el realismo es en ella sólo parceriarie. errático, confinado a los “detalles” y porque el relato más realista que se pueda imaginar se desarrolla según vías irrealistas). Aquí reside lo que se podría llamar la *ilusión referencial*. La verdad de esta ilusión es la siguiente: suprimido de la enunciación realista a título de significado de denotación, lo “real” reaparece a título de significado de connotación; pues en el momento mismo en que se considera que estos detalles denotan directamente lo real, no hacen otra cosa, sin decirlo, que significarlo [...] la carencia misma de lo significado en provecho sólo del referente llega a ser el significado mismo del realismo: se produce un *efecto de realidad* fundamento de ese verosímil inconfesado que constituye la estética de todas las obras corrientes de la modernidad. (1972: 99-100)

En el testimonio, la profusión de detalles (como las muchas notaciones sobre las costumbres de su pueblo incluidas por Menchú) contribuye a la construcción de un relato verosímil. Cuando Domitila Barrios hace hincapié en medio del recuento de los hechos de su encarcelación en detalles al parecer superfluos, lo que está haciendo es convertir su historia en creíble; estos parecen no servir al tema principal; sin embargo, tienen la función de anclar la narración en la realidad que el discurso construye:

Yo tenía ya una notita escrita en papel de cigarrillos. Porque mi hija que estaba conmigo, a veces lloraba mucho, y entonces los agentes la sacaban al sol. Y mi hijita entraba de oficina en oficina. Y de una de las oficinas me había traído papelito de cigarros. Era un cigarrillo nuevo, que recién acababa de salir, LM me parece que era la marca. Y tenía dos forros ¿no? Uno blanco, otro plateado. (Domitila Barrios en Viezzer 1986: 142)

Estos detalles no aportan a la veridicción, puesto que no constituyen la verdad que se presenta como contenido principal; tampoco ficcionalizan el relato, ya que no se perciben como imaginarios; sin embargo, lo convierten en verosímil, debido a que, a nivel del relato, soportan la construcción de la realidad textual. En este sentido, la noción de verosimilitud propuesta por Barthes, asociada a lo sugerido por Amar Sánchez en cuanto al relato como construcción, me parece útil para acercarnos a la estructura del testimonio. El lenguaje, con su poder verosimilizante, es capaz de



configurar universos textuales que sean leídos como realidades. El contenido del testimonio (así como el de los relatos ficcionales) requiere de una forma narrativa a través de la cual pueda ser recepcionado, a nivel de relato, como una realidad. Por obra del lenguaje los hechos se transforman en relato; el testimonio –veridictivo, mediante el pacto que establece el propio género- se hace también verosímil a partir del modo de narrar. Es la verosimilitud la cualidad de los textos, ya sea ficcionales o no ficcionales, por la que, a través de las formas narrativas, los universos configurados en los textos se perciben como realidades. Y ésta –la construcción de realidades a partir de las formas narrativas - es una capacidad de la literatura. La doble lectura del testimonio que propone Amar Sánchez tiene lugar en el buen funcionamiento del texto, aún tratándose de un relato factual, así como en la conciencia por parte del lector del origen del relato en hechos de la vida real.

## 2.5 La poetización de la verdad. Connotación y denotación en el testimonio.

Si la ficción presenta problemas en la definición del testimonio, tenemos también, por otro lado la belleza como cualidad de lo literario. Dicho concepto también partiría de la mimesis aristotélica, en relación a la imitación de la realidad como expresión artística y se relaciona con la función poética del lenguaje, es decir, una función propia del lenguaje empleado en los textos literarios, que convertiría a este lenguaje en distinto al cotidiano o al científico. El signo en el lenguaje científico sería transparente, denotativo, puesto que mostraría su referente sin volverse hacia sí mismo, en contraste con la opacidad y la capacidad de significación múltiple que tiene el signo en la literatura. Parecería que en este punto el testimonio también presenta resistencias. A primera vista no parecería que el lenguaje aquí empleado cuente con la capacidad de asumir el valor de belleza asociado a la literatura, puesto que la hibridez propia de la



producción del texto está presente también en el lenguaje con el que éste se elabora: es un discurso científico, en cuanto a que responde a una temática y a técnicas de reportaje propias del periodismo o las ciencias sociales y otras; es un discurso cotidiano, en aquello que incorpora las voces coloquiales de su protagonista y reproduce parcialmente un discurso oral que nace, en los textos mediatizados, de un diálogo. Sin embargo, la capacidad connotativa no es ajena al testimonio, puesto que es el suyo un lenguaje que se mueve entre la connotación y la denotación.

El libro de Alicia Partnoy, sobreviviente de la represión en Argentina, el cual según Marta Bermúdez Gallegos, sería un texto “con intenciones poéticas propias”, una obra en la cual “la función testimonial cobra hegemonía, pero, por otra, predomina el lenguaje poético a través de recursos particulares a ese lenguaje: la elipsis, la reiteración, el paralelismo, la intertextualidad, a través de la inserción de fragmentos de poemas de otros autores latinoamericanos y españoles a manera de epígrafes” (1990: 468) es una obra compleja que ilustra la posibilidad de confluencia de lo factual y lo ficcional, lo denotativo y lo poético. Alicia Partnoy ha brindado testimonio oficial ante organismos de derechos humanos sobre su detención, encarcelamiento y tortura por militares argentinos en un centro de reclusión que llevaba por nombre “La Escuelita”, del que se toma el título del libro (*The Little School. Tales of disappearance and survival*), redactado en inglés, consistente en veinte relatos que provienen de la pluralidad de las voces de las detenidas, incluyendo la de ella. Junto a la propia, la autora da voz a mujeres detenidas y acalladas para siempre por la muerte o cuyo destino final nunca llegó a conocerse. En este sentido, resulta interesante la posición que asume Giorgio Agamben, quien con referencia a los sucesos de Auschwitz pone en duda el acto de testimoniar sobre la muerte: ninguna persona estaría en condiciones de relatar la historia de aquellos que fueron vencidos, eliminados, ultimados; a éstos les está vedado



volver de la muerte para contar sus historias. (2004:34) Los autores de testimonios sobre la muerte de otros serían terceros en la representación de los hechos. Al respecto, dice Giorgio Agamben:

El testigo testimonia de ordinario a favor de la verdad y la justicia, que son las que prestan a sus palabras consistencia y plenitud. Pero en este caso, el testimonio vale en lo esencial por lo que falta en él; contiene, en su centro mismo algo que es intestimoniabile, que destruye la autoridad de los supervivientes. Los “verdaderos” testigos, los “testigos integrales” son los que no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo. Son los que “han tocado fondo”, los musulmanes, los hundidos. Los que lograron salvarse, como seudotestigos, hablan en su lugar, por delegación: testimonian de un testimonio que falta. Pero hablar de delegación no tiene aquí sentido alguno: los hundidos no tienen nada que decir ni instrucciones ni memorias que transmitir. No tienen “historia” ni “rostro” y, mucho menos, “pensamiento”. Quien asume la carga de testimoniar por ellos sabe que tiene que dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar. Y esto altera de manera definitiva el valor del testimonio, obliga a buscar su sentido en una zona imprevista. (2004: 34)

Ante la dificultad de testimoniar por otros, Agamben menciona que existen consideraciones en el sentido de que los testimonios representarían una posibilidad estética para realizar la representación de lo imposible. Sin embargo, “no son el poema ni el canto los que pueden intervenir para salvar el imposible testimonio; es, al contrario, el testimonio lo que puede, si acaso, fundar la posibilidad del poema.” (: 36) En este sentido, el valor de los testimonios reside justamente en la fuerza de su verdad, aún cuando esa verdad última, definitiva, la de la muerte, no pueda ser representada. El vacío que esta imposibilidad produce se desliza en el texto produciendo un efecto, una angustia, una pregunta sin respuesta. En *The Little School* observamos que lo factual y lo ficcional hallan un complemento en la preponderancia del lenguaje poético para lograr un efecto absolutamente conmovedor, tanto por los hechos relatados como por su narratividad:

“Vasca”, she called out.

“Yes...”

“They gave me some slippers with only one flower.”

“At last”



“Did you understand me? Just one flower, two slippers and just one flower.”

Vasca stretched her neck and lifted up her face to peek under her blindfold. The flower, a huge plastic daisy, looked up at them from the floor. The other slipper without flower was more like them. But that one –flowered slipper amid the dirt and the fear, the screams and the torture, that flower so plastic, so unbelievable, so ridiculous, was like a stage prop, almost obscene, absurd, a joke.” (Partnoy 1998: 27-28)<sup>36</sup>

La mención a las chancletas, una sin flor –como las detenidas, a las que se les ha despojado de todo- y la otra con una enorme margarita de plástico que ellas contemplan a través de los agujeros en sus vendas y que a su vez “las mira” desde su orfandad de flor de plástico que ha perdido su compañera, mirada mutua que enfatiza la sensación de desvalidez que impregna la escena, es una muestra del lenguaje poético del que la autora hace uso para transmitir la miseria, la soledad, el miedo, el terrible desamparo en el que las prisioneras han sido brutalmente sumidas. Por otro lado, el texto mantiene la intención de Partnoy de dar testimonio sobre la violencia de la que fue objeto, intencionalidad que es una característica de la forma narrativa testimonial. Tenemos un caso complejo de un testimonio en el que confluyen ficción y realidad, ya que Partnoy presta su voz a los pensamientos íntimos de otras reclusas, siempre con una base en la realidad vivida. Constituye, por cierto, un testimonio ficcionalizado, por lo que no se han suscitado dudas ni especulaciones sobre la literariedad de este texto. Sin embargo, por sobre todos los otros elementos se percibe en este texto lo que podría denominarse una poetización de lo factual; tampoco hay que olvidar que Partnoy es sobreviviente de la represión; pese a la inclusión de los relatos sobre vivencias ajenas –“lo intestimoniado” en palabras de Agamben (:39) - la experiencia en carne propia

<sup>36</sup> “Vasca” llamó ella. “Si...” “Me dieron unas chancletas con una sola flor.” “Por fin.” “¿Me entendiste? Una sola flor. Dos chancletas y sólo una flor.” Vasca estiró el cuello y levantó la cabeza para mirar por debajo de su venda. La flor, una enorme margarita de plástico, las miraba desde el piso. La otra chancleta, sin flor, se parecía más a ellas. Pero aquella –la chancleta con flor en medio de la suciedad y el miedo, los gritos y la tortura, esa flor tan plástica, tan increíble, tan ridícula, un objeto de utilería, casi obscena, un absurdo, una broma.” (Partnoy 1998: 27-28)



constituye el fundamento real del testimonio de Partnoy y ello da lugar a la doble lectura que produce el testimonio. Los paratextos: prefacio e introducción en los que Julia Alvarez detalla las circunstancias de la prisión de Partnoy y la autora explica el contexto político de su detención y brinda detalles sobre su prisión, son particularmente denotativos. Asimismo, el lenguaje de estos paratextos, escueto y descriptivo, y los datos en los apéndices, uno dando cuenta de los casos de desaparecidos y otro detallando las características de los guardias del centro de reclusión, así como el croquis de éste, son parte de la denotación en *The Little School*.

En un pasaje de *Los Hijos de Sánchez*, de Oscar Lewis, las emotivas palabras de Consuelo transmiten lo que significa el baile para ella:

...el baile para mí era como algo encantado. Cuando bailaba ¡como me daba vuelo! Los pies no los sentía, no sentía el cansancio. La música era irresistible. Las notas del danzón venían a mí penetrando mi alma; nota a nota iba penetrando, hasta que, sin darme cuenta, me hallaba yo bailando, casi volando. Venía la música a mí, dulce, como un agua perfumada en que se baña uno. (1968: 258)

El lenguaje empleado podría calificarse de connotativo, pero no podemos olvidar que la narración en el texto testimonial está principalmente al servicio del acto de atestiguar; por tanto, el texto tiende a la descripción de hechos concretos, muchas veces acompañados por referencias de lugar o de tiempo. Acorde con esta intencionalidad del discurso los testimonios hacen, en su mayoría, uso de un lenguaje predominantemente denotativo.<sup>37</sup>

Nosotros habíamos pedido a la CCP para que algunos de los dirigentes vinieran a Andahuaylas a mediar y apoyarnos para lograr la libertad de los dirigentes detenidos y continuar el trato directo. Efectivamente llegó el compañero Luna Vargas, Secretario General de la CCP acompañado por la Dra. Laura Caller, abogado y su secretaria. Parece que llegaron el

<sup>37</sup> Sobre el predominio de lo denotativo en el testimonio, dice Eliana Rivero: “El proceso de comunicación lingüística aceptado generalmente como literario, en el cual se privilegia la función poética del lenguaje, no es estrictamente aplicable al discurso testimonial. Si bien en éste, externamente, se pueden identificar rasgos pertenecientes al discurso narrativo ficticio, en él parece predominar absolutamente –por la naturaleza real del referente– la función denotativa.” (Rivero 1987: 42)



mismo día de la muerte del compañero Arce. Apenas supimos de la llegada de la Dra. Caller mandamos una comisión para buscarla. Con dificultad se ubicó el hotel donde se había alojado, ahí supimos que también había llegado el cc. Luna Vargas. La policía se opuso a la presencia de ellos y los detuvieron. Tenemos informes de cómo forzaron las habitaciones del hotel. Los policías intimidaron a los del hotel para que no dijeran nada a nadie, que si hablaban se iban a entender con la policía que les sacaría la mierda. Voltearon los colchones porque pensaban que habían llevado armas. Al día siguiente los hicieron desaparecer. Parece que los enviaron primero a Abancay y después al Cuzco y a Lima, presos los tres. (Quintanilla 1981: 90)

El texto que corresponde a la cita anterior se titula *Andahuaylas: la lucha por la tierra. Testimonio de un militante* y fue escrito por Lino Quintanilla, protagonista de la toma de la tierras en Andahuaylas en 1974. La intención del autor, militante del movimiento campesino, es hacer pública su lucha y la de sus compañeros, así como denunciar la injusticia de la que son víctimas. Esto es evidente en la mención a la posibilidad de verificación de los sucesos de relato en el campo de referencia externo: “Tenemos informes de cómo forzaron...” El lenguaje denotativo a lo largo del texto, aún en la sección en la que el contenido del relato es más personal, responde a la necesidad urgente de incluir datos relevantes para que su historia sea creída y tomada en cuenta.

Como en el texto citado, el uso del lenguaje denotativo tiende a subrayar el carácter veridictivo de los textos. Este mecanismo es común en los textos testimoniales. En este sentido, la relación entre el testimonio y la literatura está directamente enlazada con la cuestión de la verdad como contenido del texto testimonial y esto conduce a una reflexión sobre el concepto mismo de la literatura: preguntarse sobre la verdad en el testimonio implica interrogarse también sobre si las narrativas factuales podrían considerarse literarias. La resistencia del testimonio a asumir plenamente las cualidades derivadas de la mimesis aristotélica por las que tradicionalmente se ha definido la literariedad -ficción y belleza- ofreciendo como contrapartida la pretensión de verdad y



el predominio del lenguaje denotativo hacen que la literariedad del testimonio se torne, cuando menos, problemática.

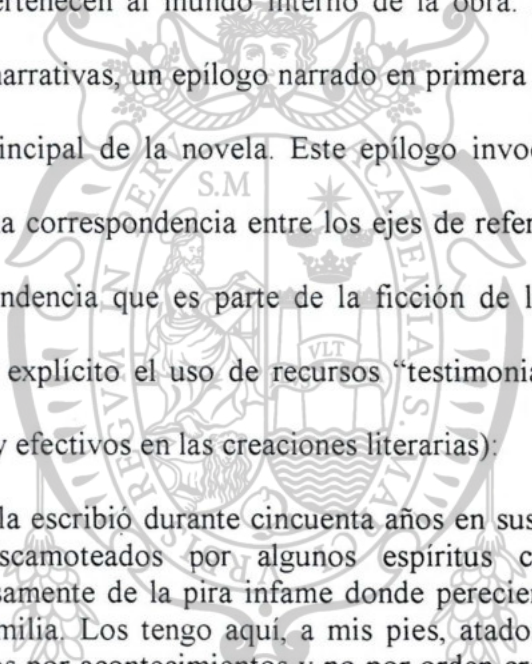
Encuentro que una dificultad para abordar el llamado género testimonial se presenta al acercarse a los límites del testimonio como práctica discursiva. El escollo surge al intentar diferenciarlo de otras modalidades que emplean similares estrategias narrativas, tales como la denominada novela-testimonial. El hecho de que muchos críticos, bajo categorías como literatura testimonial (Jara), género de no-ficción (Amar Sánchez), narrativa documental (Rodríguez-Luis) y testimonio<sup>38</sup> (Beverley) abarquen una diversidad de textos de distinta naturaleza en su producción, intentando reunirlos a través del hallazgo de uno o varios elementos testimoniales en común (que pueden estar constituidos por un énfasis en recursos narrativos como la narración en primera persona, la existencia de un narrador-protagonista, el relato de hechos verificables en el contexto) responde al afán legítimo de acercarse a aquellos textos que cuentan hechos reales, clasificando, como toda disciplina, su objeto de estudio. Sin embargo, ni las diversas denominaciones bajo las cuales se engloba narrativas testimoniales ni los intentos taxonómicos surgidos alrededor del testimonio han contribuido a aminorar la confusión creada en torno a las características de esta forma narrativa. Hugo Achugar establece una diferencia entre las estrategias discursivas empleadas por la novela o las memorias y el testimonio propiamente dicho, reafirmando que el testimonio crea un espacio propio, aún asumiendo modalidades de la narrativa y del discurso histórico, espacio que estaría ligado a “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.”

<sup>38</sup> “El testimonio puede incluir, pero no está clasificado dentro de, cualquiera de las siguientes categorías textuales, algunas de las cuales son consideradas convencionalmente literatura, otras no: autobiografía, novela autobiográfica, historia oral, memoria, confesión, diario, entrevista, reporte de testigo, historia de vida, novela-testimonio, novela de no ficción o literatura “factográfica”. (Beverley 2004b: 31)



(1992: 53) y afirma que “el hecho 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 testimonio.” (:53).

Al respecto, llama la atención la inclusión por René Jara de *La casa de los espíritus* de Isabel Allende en una lista de textos que estarían conjugando “lo fictivo con lo ensayístico; lo narrativo novelesco con lo puramente testimonial” (1986:4). *La casa de los espíritus* es una novela cuyo eje de referencia externo es la realidad política y social vivida en Chile durante las tres generaciones en las que se producen los hechos narrados, los cuales pertenecen al mundo interno de la obra. Isabel Allende emplea, entre otras estrategias narrativas, un epílogo narrado en primera persona por Alba, nieta de Clara, personaje principal de la novela. Este epílogo invoca lo testimonial como recurso para sugerir una correspondencia entre los ejes de referencia interno y externo de la novela, correspondencia que es parte de la ficción de la misma. En el último párrafo la autora hace explícito el uso de recursos “testimoniales” (recursos que por cierto resultan válidos y efectivos en las creaciones literarias):


 Mi abuela escribió durante cincuenta años en sus cuadernos de anotar la vida. Escamoteados por algunos espíritus cómplices, se salvaron milagrosamente de la pira infame donde perecieron tantos otros papeles de la familia. Los tengo aquí, a mis pies, atados con cintas de colores, separados por acontecimientos y no por orden cronológico, tal como ella los dejó antes de irse. Clara los escribió para que me sirvieran ahora para rescatar las cosas del pasado y sobrevivir a mi propio espanto. El primero es un cuaderno escolar de veinte hojas, escrito con una delicada caligrafía infantil. Comienza así: “Barrabás llegó a la familia por vía marítima...” (Allende 1987: 365)

El epílogo en primera persona contiene una sugerencia de realidad que proviene de una estrategia discursiva testimonial enfatizada por la mención a los diarios de Clara –siendo el diario un género emparentado con el testimonio- de cuya existencia física al momento en que Alba pone fin a su narración -a sus pies, atados con cintas de colores



[...] tal como ella los dejó...- Alba también “da testimonio”. A través del epílogo, Allende otorga una autoría ficticia de su novela a Alba, su personaje; esta supuesta autoría implicaría una mediación entre el discurso original de Clara y la historia reescrita por la nieta a partir de los “cuadernos de anotar la vida”, desde los cuales ella logra “rescatar las cosas del pasado”. Concluye y comienza la novela de Allende con la frase inicial del diario de Clara, en un intento de persuadir del carácter veridictivo de la totalidad de la obra.

En ese mismo sentido, encontramos que Juan Duchesne establece dos categorías para textos testimoniales: aquella en la que es el propio testimoniante el que escribe y una segunda que abarca “todas aquellas donde un autor traduce a la escritura la versión oral de uno o más testigos a quienes ha entrevistado” (1987: 155). Dentro de esta última y amplia categoría, a la que “corresponde la fuente más abundante del venero testimonial” (:155) incluye la novela *Canto de Sirena* de Gregorio Martínez. *Canto de Sirena* es un relato basado en la experiencia de vida contada por una persona que se presume es real: Candelario Navarro. La voz narrativa, en primera persona, corresponde al protagonista de la obra, pero el autor de la misma se distancia del emisor del discurso oral a partir de cuyo relato se elabora la novela. El propio paratexto señala la diferencia: “Aunque la haya escrito uno solo, Gregorio Martínez, puede decirse que esta obra tiene dos autores. El otro la habló, después de vivirla [...] La habló y, con la voz que le devuelve, recreada, Martínez, la seguirá hablando todo lo que dure la literatura peruana...” (Martínez: 1979, contracarátula) Gregorio Martínez recrea –vuelve a crear– un relato basado en lo que Candelario Navarro le ha contado sobre su vida. El hecho de que esta recreación haya sido efectuada en la forma de una narración en primera persona y empleando un recurso de focalización interna a través del cual se presenta permanentemente el punto de vista de Candelario Navarro como personaje, no indica



que su voz esté presente en el texto más allá que como narrador-protagonista; tan sólo da luces sobre la elección de Martínez de una estrategia discursiva próxima al testimonio que tiene como propósito consolidar el efecto de realidad al ser reforzado el eje de referencia externo de la novela.

Lo que se observa en los ejemplos citados es la innovación de las formas narrativas tradicionales, con la incorporación de recursos testimoniales<sup>39</sup> con el fin de apelar al contrato veridictivo. La inclusión de estas novelas y similares junto a testimonios en categorías ambiguas que abarcan una diversidad de textos no ayuda a resolver la confusión respecto a los límites de éste. Creemos que este intento reiterado de reunir un abultado *corpus* de textos bajo el rótulo de “literatura testimonial” y categorías similares responde al afán que existió, en el momento de la proliferación de estos textos, de abordar el tema del testimonio como forma discursiva o de concretar un reconocimiento a un género sobre el que existía un deseo de consagración como la expresión de una modalidad narrativa nacida en y propia de Hispanoamérica.<sup>40</sup> Este corpus de textos de diversa índole que presentan alguna o varias características asociadas al testimonio, en especial las llamadas novelas-testimonio, hace que el análisis de éste como modalidad narrativa se torne difícil y cuestionable. El empleo de estrategias discursivas tales como la narración en primera persona o el relato de hechos que corresponden sirven para la inclusión por los críticos de textos disímiles bajo la

<sup>39</sup> “Es interesante observar que esta práctica discursiva ha contaminado las últimas obras de los escritores hispanoamericanos que pertenecen al “establecimiento”: probablemente, sensibilizados con la situación política y social de sus países y deseosos de participar en la revisión de la Historia oficial, Gabriel García Márquez, Julio Cortázar, Elena Poniatowska, así como escritores menos conocidos como Miguel Otero Silva, Manlio Argueta, Luis Zapata, para nombrar tan sólo a algunos, publican en grado distinto, obras de carácter netamente testimonial” (Sarfati-Arnaud 1997: 243 nota al pie de página).

<sup>40</sup> Dice Elzbieta Slodowska: “Con frecuencia, el anhelo por consagrar al testimonio como género ejemplar de literatura auténticamente latinoamericana y genuinamente revolucionaria ha llevado a los “incansables detectives de la literariedad” a considerar como ejemplos de literatura testimonial textos de escaso valor artístico.” (1992: 72) Asimismo, la autora explora las afirmaciones sobre el género en los ensayos de Miguel Barnet (la “Introducción” a *Biografía de un cimarrón* y el artículo “La novela-testimonio: socioliteratura”), encontrando que la recepción de dichos textos de Barnett estuvo influenciada por “el anhelo crítico de descubrir un ‘nuevo’ discurso latinoamericano.” (:11)



categoría “testimonio.” Aún en los casos en que no se les denomine directamente “testimonios” sino que se les adjetive como “testimoniales” se acentúa la ambigüedad creada por la proximidad de los términos; “lo testimonial” adquiere una equivalencia a “testimonio” y la especificidad de la forma discursiva no logra una definición.

## 2.6 El aparato paratextual

En el intento de mostrar un referente real resulta interesante que en el testimonio se utilice un modelo literario como la novela; por otro lado, los autores de novelas hacen uso también de técnicas testimoniales. La posibilidad de combinar elementos de ambos orígenes hace que un texto con características discursivas similares pueda ser recepcionado como novela testimonial o como testimonio, dependiendo de la intención y el modo de producción, que no siempre son explícitos en el mismo texto, sino en sus paratextos. Con respecto a lo paratextual, Genette nos recuerda que los textos se presentan raramente solos, sin la presencia de un número de producciones que no se sabe a ciencia cierta si le pertenecen al texto pero sirven para presentarlo y asegurar su presencia en el mundo; los paratextos están definidos por una intención y una responsabilidad del autor. (1987:7-9) Asimismo, subraya el carácter temporal de éstos, que pueden ser modificados con cada nueva edición. (:11) Para Genette, la indicación de género tiene un sentido de considerar el texto como perteneciente a un determinado género o de decisión de imponer a la obra el estatuto del género (:90) Asimismo, Genette afirma que ciertas indicaciones genéricas como la autobiografía y las memorias contienen en sí mismas un valor de contrato de veridicción. (:15)

En los textos testimoniales, la manifestación de la intencionalidad del autor en los paratextos es evidente, puesto que tienden a enfatizar la veridicción del relato a partir de la explicación de la metodología de obtención de la información y la manera en la que ésta es traspuesta a la escritura; vale decir, la forma en que el relato se relaciona



con los hechos. Al respecto, Francisco Theodosiadis subraya la presencia de lo paratextual en la comprensión del texto testimonial, que revestiría una mayor importancia que en otros géneros: “Todo este aparato paratextual que aparece en grado variable en la narrativa, viene a ser de gran importancia en las obras del discurso testimonial, puesto que aporta valiosos elementos para la comprensión de las mismas y para la formulación del pacto de lectura que se establece con el lector.” (1996: 71)

Elzbieta Slodowska afirma que, no siendo el testimonio un género bien establecido, los prólogos llegan a ser una autoridad importante en el establecimiento del contrato de lectura. Las introducciones, afirma Slodowska, estarían predeterminando la interpretación del texto, aún cuando “la poética del testimonio no depende exclusivamente de sus propias autodefiniciones.” (1992: 8)

En los textos mediatizados, el co-autor-editor del testimonio, en la mayoría de los casos, y, en algunos casos, adicionalmente otras personas, generalmente intelectuales, garantizan la veracidad del relato, en términos que sugieren que el mundo configurado en el texto resulta equivalente al referente en el mundo real. Si bien la existencia del informante puede ser comprobable, la verificación de los hechos, que suelen tener un correlato en la vida real, puede darse sólo hasta cierto punto, ya que hay que recordar que los testimonios son textos predominantemente subjetivos. Los textos introductorios también suelen reseñar la manera en que el testimonio fue obtenido, sugiriendo que la motivación de la intervención del mediador es el deseo de hacer llegar la verdad, a través de la voz del testimoniante.

Elzbieta Slodowska menciona que “debido al carácter amorfo del testimonio, las expectativas del lector no están moldeadas por las nociones preexistentes de género, sino, más que nada, por prólogos y advertencias que acompañan a textos concretos.” (1992: 22). Esta anotación nos permite reparar en cómo la ambigüedad en la definición



del testimonio como género torna difícil una clasificación de los textos que corresponderían al género a partir de las características textuales únicamente. Esta tan grande proximidad a textos que son clasificados bajo el género novela origina las reticencias de los teóricos para el establecimiento del testimonio como una modalidad narrativa. Cuando Tveztan Todorov menciona la novela como un género complejo, se refiere a un “infinito encajonamiento de actos del lenguaje, dentro de otros, en los que primaria el contrato ficcional” (1988: 47). En el testimonio se produciría también este encajonamiento, pero lo que estaría por encima de ello, como propiedad pragmática, sería lo que Gérard Genette denomina el pacto de veridicción; es decir, la condición del texto por la cual se produce la siguiente transacción por parte del autor: “Je m’engage a dire la vérité”<sup>41</sup> (Genette 1987:16)<sup>42</sup>

## 2.7 Testimonio, memoria y realidad

Elzbieta Slodowska explora la relación entre el testimonio y la memoria: “Tan paradójico como puede sonar, el testimonio –como forma narrativa fundada en la memoria- es particularmente vulnerable al olvido.” (2001: 257) Con esto revela la naturaleza selectiva del testimonio, que, como hemos mencionado, incluye tanto lo que se recuerda como lo que se olvida. El relato testimonial se construye a partir de la memoria, que es, en sí misma, otra forma de construcción. La memoria selecciona y aún modifica, muchas veces involuntariamente, construyendo un recuerdo. Al respecto, Slodowska menciona la camaleónica naturaleza de la memoria y la relevancia de la emergencia del momento, que tendría un papel significativo en la forma que se da a los

<sup>41</sup> “Yo me comprometo a decir la verdad” (traducción mía)

<sup>42</sup> John Beverley afirma que “la autoridad ética y epistemológica del testimonio deriva del hecho que presumimos que su narrador es alguien que ha vivido personal o indirectamente a través de las experiencias de amigos, familiares, vecinos u otras personas significativas, los eventos o experiencias que narra.” “Lo que da forma y significado a tales eventos, lo que los convierte en *historia*,” dice Beverley, “es la relación entre la secuencia temporal de dichos eventos y la secuencia de la vida del narrador o narradores, articulada en la estructura verbal del texto testimonial.” (2004b: 3-4) Por tanto, los hechos que se encuentran en el eje de referencia interno del texto testimonial deben contener cierta posibilidad de verificación en el eje de referencia externo, lo que hace que la cualidad principal del texto testimonial sea la veridicción.



relatos basados en recuerdos. (2001:257) Asimismo, Jean-Pierre Changeux menciona las distorsiones de la memoria y la fijación de falsos recuerdos, que el sujeto cree verdaderos sin ninguna duda; en la falibilidad de la memoria reposa el cuestionamiento sobre la posibilidad de reconstruir el pasado de manera objetiva. “Contra el logro de tal propósito” dice Changeux “conspiran la inestabilidad de nuestra memoria, la interferencia de los falsos recuerdos, el carácter selectivo de la remembranza...” (2002: 20). Asimismo, Paul Ricoeur afirma que la memoria realiza una “escenificación del pasado” que puede conducirla “al terreno de la imaginación, con el consiguiente riesgo de caer en lo imaginario, lo irreal, lo virtual” (2002: 25). Lo anterior podría llevar la argumentación por la senda de considerar la falsedad de los recuerdos, lo que implicaría atizar el debate centrado en la dicotomía verdad/ficción en la literatura testimonial. Sin embargo, no es vana la mención de Ricoeur en la frase anteriormente citada del terreno de la imaginación como un campo separado de -aunque vinculado a- la memoria. Los planteamientos de Ricoeur llegan a un deslinde de las funciones y capacidades de la memoria y la imaginación, especialmente sugerente en la posibilidad de su aplicación a los textos en cuanto a los medios a través de los cuales éstos se conectan con la realidad del mundo:

A la memoria la ata una ambición, un reclamo de ser fiel al pasado. Al respecto. las deficiencias derivadas del olvido no deberían ser tratadas directamente como formas patológicas, como disfunciones, sino como el lado oscuro de la brillante región de la memoria, que se interpone entre nosotros y el pasado, antes de que podamos recordarlo. Si podemos reprochar a la memoria no ser confiable, es precisamente porque es nuestro solo y único recurso para significar el carácter de pasado de lo que declaramos recordar. No podemos pensar en dirigir este mismo reproche a la imaginación, en cuanto a lo que ésta tiene como paradigma lo irreal, lo ficcional, lo posible y otras características no-posicionales. La ambición de verdad de la memoria tiene sus propios méritos, que merecen ser reconocidos antes de dar cualquier consideración a las deficiencias patológicas y las debilidades no patológicas de la memoria.... (2002: 21)



Los recuerdos constituyen, en palabras de Paul Ricoeur, “la presencia de una cosa que está ausente” (2002: 25). Esta afirmación estaría en discrepancia con la idea de la inaccesibilidad del objeto manifestada por Martínez Bonati, quien afirma que “la presencia pertenece a la inasible cosa en sí.” (2001:152). Martínez Bonati se pregunta y se responde de este modo: “¿Son entonces, no ya tan sólo la imaginación, sino también la memoria y la percepción formas de conocimiento que tienen su fundamento en un mecanismo de ilusión, en un trastueque disimulado de entidades, en un autoengaño de la conciencia? No creo que éste sea un pensamiento inaudito...” (:112-113). Al fundir las funciones de la imaginación, la memoria y la percepción en el campo común de las imágenes y a partir de ello de lo imaginario, el autor sitúa en el mismo nivel la relación con la verdad, tanto de las representaciones ficcionales como de las factuales: “Siendo la representación imagen de lo ausente, presencia imaginaria de lo ausente, puede ser imagen no sólo de lo que ha existido y ya no existe, sino también de lo que nunca existió.” (:114) Ricoeur, en cambio, establece una diferencia entre “lo anterior” y “lo irreal” que resulta útil para el punto que queremos esclarecer aquí. El autor afirma que existen dos tipos de ausencia: por un lado, la ausencia de lo irreal, lo imaginario, lo fantástico –que constituye, en nuestra opinión, la esencia de lo ficcional- y por el otro, la ausencia de lo anterior, que es el pasado, aquello real que existió previamente, pero que está ausente, porque no existe más en el momento actual, que es el instante de la recuperación del recuerdo. Estas ausencias, aunque distintas, se superponen y se interfieren en la memoria. “Toda la filosofía de la memoria”, dice Ricoeur, “es una batalla contra esta superposición del recuerdo con las imágenes, que empujan la memoria hacia lo irreal y la arrancan de lo anterior.” (2002: 25) A pesar de esta constante lucha que se da en la memoria entre lo irreal y lo anterior, Ricoeur defiende lo que él llama la dimensión “verista de la memoria”, (2002: 26) su relación fundamental



con lo anterior. Esta dimensión es la problemática central de la exploración que sobre la memoria Ricoeur plasma en su libro titulado *La Memoria. La Historia. El Olvido*<sup>43</sup> el cual se inicia con una profundización de las nociones sobre la memoria, y sus similitudes y diferencias con la imaginación, partiendo de una “larga tradición filosófica que [...] hace de la memoria una región de la imaginación, la cual era tratada ya desde antiguo con sospecha...” (2004: 21) Menciona que la memoria, “considerada por otra parte como modelo de educación, en cuanto memorización de los textos tradicionales, tiene mala reputación” y que nada indicaba su “función específica del acceso al pasado”. (:22) Ricoeur señala la confusión entre memoria e imaginación, que se acentúa por el hecho de la conversión del recuerdo de lo percibido a imágenes, la cual se realizaría atravesando diversos planos de la conciencia, desde la inicial idea esquemática hasta una idea imaginada. En este sentido hace referencia a que la idea no contiene las imágenes por sí mismas sino la indicación de qué debemos hacer para reconstruirlas. Es en este plano, el de la reconstrucción, que la memoria se distingue en su relación con el pasado. Para los fines de su estudio sobre la memoria, Ricoeur considera que “a contracorriente de esta tradición de degradación de la memoria, en los márgenes de la crítica de la imaginación, debe procederse, lo más que sea posible, a la separación de la imaginación y la memoria.”(:22) Los planteamientos de Ricoeur al establecer la separación de estas facultades son de particular utilidad en la exploración de los diferentes modos en que las construcciones textuales pueden relacionarse con la realidad.

El recorrido de Ricoeur por aspectos de la memoria se inicia con la filosofía griega. Ricoeur refiere que Aristóteles considera el alma el lugar de donde surge la memoria, que pertenece al pasado, ya que es en el alma donde uno ha percibido. Esta

<sup>43</sup> Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004



definición incluye una fundamental distinción del tiempo, de lo primero y lo último, y sitúa a la memoria en el campo del pasado otorgándole también, a partir de su localización en el alma, una dimensión afectiva (*pathos*). (:33) Memoria e imaginación estarían unidas por “la pertenencia a la misma parte del alma, el alma sensible.” (:34) Sin embargo, se distancian también, por obra de este reclamo de verdad que pertenece a la memoria y no a la imaginación, en el que se funda su relación con la realidad del pasado ausente. Ricoeur hace también referencia a Platón y, con él, a la sugerencia de una diferencia entre veracidad y engaño, en el sentido de imitación. Ricoeur afirma que el sofista fabrica imitaciones, imita al ser y de la verdad, distinguiendo la técnica *eikástica* (arte de asemejar, derivado del término *eikon*, como evocación de la marca ausente) cuando alguien produce una imitación, conservando las proporciones y colores y, de otro lado, el simulacro de apariencia, al que Platón llama *phantasma*. De este modo, la oposición arte eikástica/arte fantástica se sostiene en el sentido que se da a *eikon*, como imitación genuina, opuesto a *phantasma*, como engaño o irrealidad. Dentro del marco del concepto de *mimesis* como imitación de la realidad que considera la representación una copia de la misma, el establecimiento de la relación memoria-verdad se ve dificultado, por cuanto la representación sería “una copia” y de la misma forma que el *phantasma*, algo que no es. (cf. 23-40) Quedaría entonces latente la sugerencia de una concepción no mimética de la literatura, que albergue textos que remitan a la realidad por una senda distinta a aquella marcada por los límites de la “representación” en el sentido de la imagen o la copia (el *eikon*). Las siguientes palabras expresan una interrogante sobre los límites de la *mimesis* para incluir aquel arte que remite a la realidad del pasado:

...se plantea la cuestión de saber si la exigencia de fidelidad, de veracidad, contenida en la noción de arte eikástico encuentra el marco apropiado en la noción de arte mimético. De esta clasificación resulta que la relación con las marcas significantes sólo puede ser una relación de semejanza.



(...) Sin embargo, sigue planteada la cuestión de saber si la problemática de la semejanza no constituye un obstáculo dirimente al reconocimiento de los rasgos específicos que distinguen la memoria de la imaginación. ¿La relación con el pasado sólo puede ser una variedad de *mimesis*? Esta dificultad nos acompañará continuamente. Si nuestra duda es fundada, la idea de “semejanza fiel” propia del arte eikástico, corre el peligro de habernos proporcionado más una máscara que un relevo en la exploración de la dimensión veritativa de la memoria. (Ricoeur 2004: 29-30)

Asimismo, Ricoeur se interroga sobre las condiciones bajo las cuales la reproducción constituye una reproducción del pasado y establece que es la dimensión posicional de la rememoración la que hace la diferencia: “El recuerdo [...] presenta lo que es reproducido y, con tal presentación, le confiere una situación relativa al ahora actual y a la esfera del campo temporal originario al que pertenece el recuerdo mismo” (:57). El hecho que podamos narrar los sucesos del pasado denota un esfuerzo intelectual realizado por la memoria para recolectar y reproducir el pasado ausente. En esta rememoración y reproducción del pasado se encuentra la posibilidad de la historia y es por ello que “el testimonio constituye la estructura fundamental de transición entre la memoria y la historia.” (:41) Por otro lado, la memoria pertenece al campo de la reflexividad, que es un campo interior: “se dice que es en el alma donde anteriormente uno escuchó, sintió y pensó algo.” (:33-34) Esta interioridad se sitúa en una subjetividad ligada a la dimensión afectiva de la memoria (*pathos*), que, sin embargo, no pierde sus vínculos con la exterioridad, es decir, la relación con el mundo real. Ambos aspectos, el esfuerzo intelectual y la dimensión afectiva, convergen en la huella, la marca, que la memoria recolecta y reproduce. El discurso que se construye a partir de la memoria implica una relación particular -intelectual y afectiva- con la realidad, que se sustenta en la rememoración y la reproducción de la marca significativa dejada en la percepción y retención de lo anterior y no de lo irreal (siendo lo anterior una instancia de la realidad.) Esta relación con una realidad del pasado supone un vínculo entre memoria y realidad



distinto a aquel que se establece entre imaginación y realidad. Aún cuando lo irreal pueda estar presente en alguna medida en los textos factuales, como el testimonio, lo que predomina es este vínculo especial con los hechos del pasado, posible gracias a la memoria, que hace que la realidad prevalezca sobre la ficción.

Se podría aducir aquí que la categoría “ficción” se define, en cuanto a su vínculo con la literatura, de manera ontológica, y que tratar de abordarla literalmente no resulta útil ni pertinente. Sin embargo, su generalización induce a analizar todos los textos a partir de esta categoría y no permite un acercamiento efectivo a las diversas formas en que los textos nos remiten a la realidad. Después de todo, si recordamos que “en cierta medida, todo discurso se encuentra vinculado al mundo de ese modo; pues, de qué hablaríamos si no hablásemos del mundo?” (Ricoeur 1999: 62) y reflexionamos sobre “el hecho mismo de que no haya otra literatura ficcional que aquella que modeliza o representa la acción humana y de que incluso la utópica, fantástica y fabulística sea antropomórfica” (Pozuelo Yvancos 1993:19) y por tanto, las representaciones de algún modo nos remiten a lo humano, se podría bien afirmar que todas ostentan cierto grado de realidad (pero nos cuidaríamos mucho de decir que son “reales”). Del mismo modo, afirmar que todo texto es “ficcional” de una manera absoluta, no permite apreciar los matices y las características que tiene el testimonio como discurso subjetivo, veridictivo y verosímil. El que la realidad y el texto representen dos instancias distintas no implica que la realidad textual no tenga correspondencia con el mundo real. Sí es posible, por otro lado, sugerir la posibilidad de elementos “ficionales” en el discurso testimonial, lo que no se contradice con lo anterior.

## 2.8 La doble autoría del testimonio mediatizado

En el testimonio mediatizado se suscita, visto desde la superficie, un problema: en el caso –utópico- que el mediador -quien se auto-constituye en autor del testimonio al



momento de la publicación- transcribiera sin ninguna alteración la versión del informante, el texto producido no tendría ninguna adición de carácter “creador” al ser traspuesto el relato oral en un texto escrito, sino que vendría a ser una transcripción del mismo, por lo que su identificación con la literatura ha resultado cuestionada desde el punto de vista de literatura vinculada a un acto esencialmente “creador.” Por otro lado, si se considera que el mediador ha re-creado la historia oral narrada por el informante; es decir, que el grado de intervención del mediador en la elaboración del texto es muy alto (a nivel de selección de pasajes, modificación de la sintaxis, ordenamiento de los hechos y otros), las dudas ya no recaen sobre la actividad creadora del autor, sino sobre la pretensión de verdad contenida en el texto testimonial y por tanto la consideración del testimonio como un género literario cuya característica principal es presentar una verdad queda en entredicho –ya no su inclusión dentro de la literatura- ya que los textos así manipulados pueden identificarse con otras categorías vinculadas más a la ficción que a la realidad. La propuesta de la participación de un autor-enunciante junto a la del autor-mediador en el discurso testimonial no encuentra cabida dentro de los parámetros usuales desde los que nos acercamos a los textos literarios y dificulta la categorización de los testimonios mediatizados. Tal vez sea por ello que la participación del testimoniante suele quedar relegada al rol del informante y su nombre –con o sin apellido- aparecer en el título de la obra, mientras que *de facto* el papel del autor es retenido por el mediador. Esto es evidente en el nombre que aparece en las portadas de los textos impresos, así como en la adjudicación de los derechos de autor.

El concepto de una co-autoría o autoría compartida, en el formato de producción del testimonio, no representa una idea nueva. Philippe Lejeune ha señalado el problema creado por la doble autoría, destacando que en “las autobiografías de aquellos que no escriben” se manifiesta una pluralidad de puntos de vista que las define como un tipo de



texto particular, con un consiguiente contrato de lectura particular, que, bajo formas distintas que son en el fondo variedades testimoniales, constituyen textos intermedios entre la autobiografía y la biografía, los cuales podrían definirse como “heterografías en primera persona”, en los que dos estarían haciendo parecer que son uno. (Lejeune 1980: 240) Por otro lado, Lejeune aborda el problema de la firma del texto de autoría compartida, que implica tanto los derechos como la responsabilidad por el texto, y que se suscita a partir de que tanto el modelo (el testimoniante) o el redactor tendrían la tendencia a creer que son el principal –sino el único- autor del texto. (cf. 238-250) Es inmersas en esta problemática que Josefina Bórquez se muestra ofendida al no ser incluido su verdadero nombre en el libro que Elena Poniatowska compone en base a su relato,<sup>44</sup> así como Rigoberta Menchú habría declarado en una entrevista ser la protagonista de su testimonio, pero no la autora.<sup>45 46</sup>

La crítica literaria que hace referencia al mediador como autor único del texto y condiciona la literariedad del testimonio únicamente al trabajo de éste, elude el problema de las implicancias de la doble autoría. Vista de este modo, la llamada “voz del Otro” –y el Otro mismo- a pesar de su innegable inclusión en el testimonio, no resulta en el texto el emisor del relato original, sino su referente. Al reducir la

<sup>44</sup> Desde el punto de vista de la co-autoría, el caso del testimonio resulta problemático, considerando el distanciamiento de Josefina Bohórquez con respecto a Poniatowska y el libro. Al respecto, señala Silvia Nagy-Zekmi: “Quién decide cuál es el género de *Hasta no verte, Jesús mío* tomando en cuenta que Josefina Bórquez (Jesusa en el libro) lo rechazó rotundamente. Se debe reconocer que el caso de *Hasta no verte* es bastante sui generis, porque Poniatowska reconoce su interferencia en el texto, reconociendo que tuvo que armar el texto a base de sus notas y memorias, debido a que Josefina Bórquez no le dio permiso de usar grabadora (...) Uno de los puntos de cuestionamiento es el uso del alias, un filtro más entre el testimoniante, la autora y la narradora, el personaje y el lector, el cambio de nombre de Josefina Bórquez a Jesusa Palancares, hecho que Josefina resintió: ‘la (debía haber) hecho con su nombre y con fotografías de ella’ dice Poniatowska refiriéndose a la recepción de Josefina.” (Nagy-Zekmi 26/01/04)

<sup>45</sup> Ver Rohther 2001: 61 (reproducción del artículo publicado en el *New York Times* el 15 de noviembre de 1998).

<sup>46</sup> John Beverley confirma que en la mayoría de las ediciones, fue Burgos quien apareció como autora y habría recibido los derechos, y refiere las siguientes palabras de Menchú, tomadas del artículo de BRITTEN, Alice y Dworkin, Kenya. “Rigoberta Menchú: Los indígenas no nos quedamos como bichos aislados”. *Nuevo Texto Crítico* 6, No. 11, 1993. “(L)o que si efectivamente es un vacío en el libro es el derecho de autor [...] Porque la autoría de libro, efectivamente debió ser más precisa, compartida, verdad?” (2004a: 206)

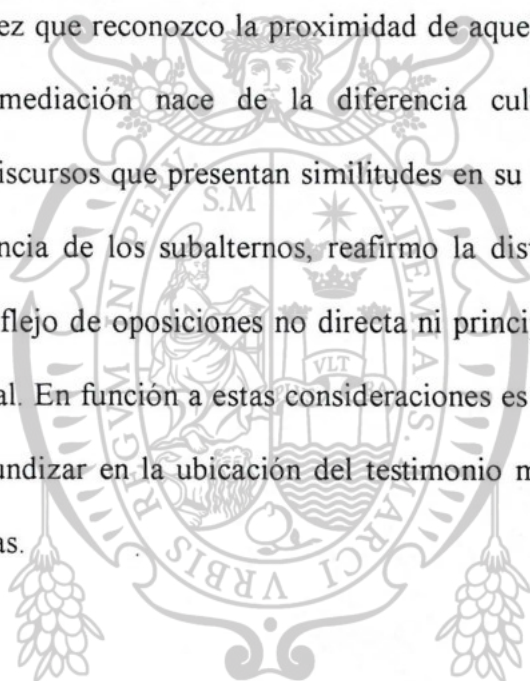


“literariedad” a la actividad recreadora del discurso oral al ser éste transformado en texto escrito no se toma en cuenta la doble autoría involucrada en su producción; es decir, el emisor del discurso oral es despojado del papel que ocupa como creador original del relato, asumiendo el mediador la autoría plena del texto. Me parece que las dificultades teóricas que surgen de reconocer la importancia del rol del emisor del discurso oral han originado una lectura no tan profunda de las características singulares del testimonio mediatizado, puesto que la estructura de éste contiene una dicotomía que suele ser tocada con pinzas: la oralidad frente a la escritura. Esta oposición se torna más importante puesto que involucra un tema que no ha dejado de ser controvertido: el reconocimiento de las literaturas orales.

Llegados aquí, se hace necesario subrayar la diferencia que existe entre el testimonio directo y el testimonio mediatizado, una diferencia, por cierto, no cuestionada por los críticos, pero tampoco tomada lo suficientemente en cuenta al momento de intentar establecer categorías de género. Señalar esta diferencia es importante para el desarrollo de este estudio, puesto que su tema principal es precisamente el testimonio en un contexto heterogéneo, contexto que inscribiría este tipo de narrativa dentro de una sub-categoría a la que aquí denominamos testimonio mediatizado. Debido a la presencia de un mediador que sirve como puente entre dos culturas, el carácter heterogéneo del testimonio resulta claro en el caso del testimonio mediatizado. A partir de lo anterior, enfatizo la singularidad y la importancia del testimonio mediatizado que nace en ciertos contextos básicamente heterogéneos, como el andino, frente a otros discursos de carácter testimonial: representa un discurso distinto en el contexto de su producción, en su doble enunciación y en la recepción textual. Esta forma narrativa se ubica dentro de lo que Antonio Cornejo Polar denomina “literaturas heterogéneas” (Cornejo Polar: 1994), ya que emerge como una forma



discursiva con características propias, relacionadas con las condiciones de dominación y opresión resultantes de la oposición entre dos culturas, originada por la violencia de la Conquista. La reunión indiferenciada de esta forma narrativa y otras formas testimoniales soslaya su carácter de contra-discurso en un contexto de convergencia conflictiva de dos culturas. Por otro lado, el análisis de este tipo de discurso se torna limitado al hacerse desde la categoría “ficción” minimizando la relación con la realidad con la que tiene correspondencia. Por el contrario, una mirada detenida hacia el contexto de producción de estas obras contribuiría a aclarar grandemente la naturaleza de las mismas. A la vez que reconozco la proximidad de aquel testimonio mediatizado cuya necesidad de mediación nace de la diferencia cultural, con otros textos testimoniales, como discursos que presentan similitudes en su forma narrativa y que se centran en la experiencia de los subalternos, reafirmo la distancia entre este tipo de discurso y aquellos reflejo de oposiciones no directa ni principalmente vinculadas a la heterogeneidad cultural. En función a estas consideraciones es que el capítulo siguiente está destinado a profundizar en la ubicación del testimonio mediatizado dentro de las literaturas heterogéneas.



## CAPÍTULO III

### LITERATURAS HETEROGÉNEAS

### SUBALTERNIDAD Y MEDIACIÓN

En su libro sobre heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas<sup>47</sup>, Antonio Cornejo Polar menciona la posibilidad de leer los textos

como espacios lingüísticos en los que se complementan, solapan, intersectan o contienen discursos de muy varia procedencia [...] el examen de estos discursos de filiación socio-cultural disímil conduce a la comprobación de que en ellos actúan tiempos también variados; o si se quiere, que son históricamente densos por ser portadores de tiempos y ritmos sociales que se hunden verticalmente en su propia constitución, resonando en y con voces que pueden estar separadas entre sí por siglos de distancia. (Cornejo Polar 1994: 17-18)

Cornejo Polar se refiere a aquellos textos que él ha clasificado como literaturas heterogéneas, denominación que se sustenta en el desarrollo de su concepto de heterogeneidad. Es a partir de la comprensión de esta categoría que repararemos en las características del testimonio como parte de las literaturas heterogéneas. Si el capítulo anterior de este ensayo ahondó en las formas textuales y la narratividad del testimonio, éste intentará esbozar algunas ideas sobre el testimonio mediatizado, en función a su contexto de producción, en base principalmente al concepto de heterogeneidad de Antonio Cornejo Polar.

#### 3.1 Heterogeneidad y cultura

Heterogéneo es opuesto a homogéneo; por tanto, la heterogeneidad sería un espacio donde la relación entre los elementos se llevaría a cabo en función a la diferencia y no a la similitud. Si la noción es la de una heterogeneidad cultural, se alude a una cultura cuyas diferencias son preponderantes. ¿Cuál es o cuáles son las diferencias

<sup>47</sup> Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Editorial Horizonte, 1994.



inmersas en este particular concepto de heterogeneidad cultural, cuando se aplica a los países de Hispanoamérica? La obra de Antonio Cornejo Polar es el punto de partida para adentrarnos en esta heterogeneidad que marca la cultura y sus manifestaciones, tales como la literatura, en el área andina de Hispanoamérica. La categoría heterogeneidad nos remite a diferencias culturales que se originan en una distancia primera: la que se establece, a partir de patrones de dominación y poder, entre los elementos que dan forma a la cultura europea y aquellos que son parte de las culturas amerindias. La historia nos ha relatado cómo la conquista de América puso frente a frente a culturas distintas. Refiriéndonos a las regiones conquistadas por los españoles, diremos que el violento encuentro entre españoles y americanos tiene en realidad un significado de desencuentro, que persiste en la medida en que el trauma originado en el enfrentamiento de la Conquista es luego trasladado a los periodos coloniales y republicanos y está en el meollo de esa heterogeneidad cultural a la que se refiere Cornejo Polar.

Si la heterogeneidad es una categoría aplicada a la cultura, un acercamiento a la noción de cultura resulta más que pertinente. Comenzaremos por reproducir el comentario que Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán hacen sobre el concepto de cultura expuesto de Ranajit Guha, partiendo de las palabras de este último:

No hay nada en los aspectos espirituales y materiales de la condición subalterna, pasados y presentes que no nos interese. Un campo de acción tan vasto halla expresión metodológica en un enfoque interdisciplinario: los trabajos del grupo<sup>48</sup> se interesan por la historia, la política, la economía y la sociología de la subalternidad, tanto como por el estudio de las actitudes, ideologías y sistemas de opinión, todo lo cual es integrado en la noción sintetizadora de cultura. (Rivera y Barragán 1997:15).

<sup>48</sup> Rivera Cusicanqui y Barragán hacen referencia al Grupo de Estudios Subalternos Sudasiático, al cual Guha pertenece.



El vasto campo de acción al que remite la noción de cultura planteada coincide en la amplitud de su espectro con las palabras con las que el Diccionario de Estudios Culturales de Michael Payne inicia la definición de cultura:

Término de aplicación virtualmente ilimitada, que inicialmente puede entenderse como una referencia a todo lo que es producido por los seres humanos a diferencia de lo que forma parte de la naturaleza. Sin embargo, se ha observado con frecuencia que, dado que la naturaleza misma es una abstracción humana, también ella tiene una historia, lo cual, a su vez, significa que es parte de la cultura.” (2002:120)

En la mencionada idea de cultura el campo de aplicación del concepto puede resultar tan ilimitado como el universo mismo en el que el hombre desenvuelve su accionar. Si tenemos por cierto que la cultura atañe a todo lo humano, también nos parece acertado mencionar que el acercamiento a ésta se realiza a través de sus manifestaciones y por ello ha de hacerse dentro de espacios y tiempos determinados: *confined textos* (contextos confinados) en palabras de Clifford Geertz, quien ofrece la siguiente definición de su concepto semiótico de la cultura:

The concept of culture I espouse [...] is essentially a semiotic one. Believing [...] that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning.<sup>49</sup> (1973: 5)

Geertz establece que los estudios sobre la cultura y sus manifestaciones sólo pueden llevarse a cabo de manera localizada, considerando la imposibilidad de encontrar la esencia de las sociedades, simplificada en pequeñas aldeas típicas. (:22). Los estudios deberían ser realizados con tal profundidad que constituyan *thick descriptions* (descripciones densas) (:26) Sería precisamente en la densidad de las descripciones de las manifestaciones localizadas que podemos conectarnos con la cultura y que sus

<sup>49</sup> “El concepto de cultura que expongo [...] es esencialmente uno semiótico. Creyendo [...] que el hombre es un animal suspendido en redes de significado que él mismo ha tejido, tomo la cultura por dichas redes y el análisis de la misma, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino uno interpretativo en busca de significado.” (traducción mía)



grandes temas adquieren una dimensión de realidad. Según Geertz, el objetivo sería sacar grandes conclusiones de pequeños hechos, pero muy densamente texturizados; conectar aserciones amplias sobre la cultura con específicos complejos. (cf.:27-28). Este concepto de búsqueda de significado en el estudio de una cultura a ser interpretada, que se ha de realizar dentro de ciertos límites espaciales y temporales, nos parece válido para la antropología así como para aquel acercamiento a la cultura que se hace a través de los textos; es decir; para el análisis literario. En este sentido, el de una heterogeneidad hallada –o interpretada- a partir del análisis de ciertas manifestaciones culturales, en este caso la interpretación textual en función al contexto histórico y social, es que situamos nuestro estudio del testimonio como parte de las literaturas heterogéneas. El espacio que sirve de contexto a los testimonios que se analizarán en este estudio está localizado en la región de los Andes, con mayor precisión, la región andina en el Perú.

Basándose en el trabajo de Antonio Cornejo Polar, Raúl Bueno nos habla de una heterogeneidad para la cual los términos “otredad” o “alteridad” resultan insuficientes, ya que la etimología de éstos últimos “no incluye la noción de raza, clase y género comprendida por el genus de la palabra con etimología griega” (2004: 25). Es ésta una categoría cuya idea de diferencia está ligada a tales nociones fundamentales. Cornejo Polar, refiriéndose al contexto que enmarca su categoría de heterogeneidad, dice lo siguiente:

...el mundo latinoamericano, y el andino específicamente, es de una violencia extrema y de una extrema disgregación. Aquí todo está mezclado con todo, y los contrastes más gruesos se yuxtaponen, cara a cara, cotidianamente. Visceralmente dislocada, esta intensa comarca social impone también, como materia de la representación verbal, códigos de ruptura y fragmentación. [...] si intento desmitificar al sujeto monolítico, unidimensional y siempre orgulloso de su coherencia consigo mismo, al discurso armonioso de una voz única a la que sólo responden sus ecos y a las representaciones del mundo que lo fuerzan a girar constantemente sobre un mismo eje, y si en forma paralela quiero



reivindicar la profunda heterogeneidad de esas categorías, es porque son literarias, claro está, pero expresan bien nociones y experiencias de vida, y porque con ellas no festejo el caos: simple y escuetamente, señalo que ahí están, dentro y fuera de nosotros mismos, otras alternativas existenciales, mucho más auténticas y dignas, pero que no valen nada, por supuesto, si individuos y pueblos no las podemos autogestionar en libertad, con justicia y en un mundo que sea decorosa morada del hombre. (1994: 22-23)

El énfasis puesto por Cornejo Polar en el mundo andino será una constante que indicará como la categoría heterogeneidad cobra allí –y posiblemente en otros contextos similares donde la sociedad está profundamente dividida - una mayor fuerza y vigencia en relación a otras regiones de Latinoamérica;<sup>50</sup> subrayando esta distinción, Catherine Walsh señala, refiriéndose a los estudios de carácter antropológico, que en Latinoamérica la institucionalización de esta disciplina “ha estado mayormente condicionada a la presencia significativa de poblaciones ‘étnicas’, razón por la que se establecieron programas en Ecuador, Bolivia y Perú, por ejemplo, pero no en países como Uruguay.” (2003: 19) Para diferenciar las varias condiciones culturales que imperan en el mundo hispanoamericano, Cornejo Polar sugiere la existencia de una heterogeneidad básica en Latinoamérica<sup>51</sup> que constituiría, como su denominación bien lo indica, una condición de fondo en América Latina, referida a “los procesos históricos que arraigan en la base misma de las diferencias sociales, culturales, literarias, etc., de la realidad latinoamericana.” (Bueno 2004: 21) Por procesos históricos se hace referencia a las condiciones de dominación impuestas desde la conquista, cuyas marcas de

<sup>50</sup> Respecto a la magnitud de la división de la sociedad peruana, la historiadora Brooke Larson ha realizado un interesante estudio sobre la formación de las naciones andinas, en el que afirma que luego de los procesos de colonización y emancipación, el Perú queda convertido, de dos repúblicas (indios y españoles separados jurídicamente) en una sola nación dividida. Larson afirma que un nuevo ciclo de conquista se origina a partir de la eliminación del tributo indígena y por ende de la protección de los derechos comunales. “Para muchos pueblos quechuas y aimaras de la sierra, el liberalismo y la modernidad parecieron desatar un nuevo ciclo de conquista después de mediados del siglo XIX” (Larson 2002: 14-15)

<sup>51</sup> “Por lo pronto, al observar aún superficialmente los componentes históricos, se hace discernible de inmediato el desigual desarrollo de las regiones y hasta de los países que forman Latinoamérica, de esa heterogeneidad básica al interior de cada uno de ellos, casi sin excepciones.” (Cornejo Polar 1982: 36)

conflictividad persisten hasta la actualidad y se expresan en la literatura producida en los diversos países latinoamericanos. Si bien gran parte de la historia de la Conquista de América Hispana presenta similitudes en el continente, el desarrollo de las naciones tiene rasgos comunes como distintos. La heterogeneidad como categoría es una muy útil herramienta para subrayar un contexto donde prevalecen las diferencias culturales, que están por cierto mucho más arraigadas y son más profundas en ciertas regiones de Hispanoamérica. La aplicación del concepto de heterogeneidad cultural en un espacio tan –valga la redundancia- heterogéneo y amplio sin reparar en las grandes diferencias culturales existentes entre una región y otra, puede, por contradictorio que parezca, constituirse en un proceso homogeneizante. Por tal motivo pensamos que no puede inferirse una heterogeneidad común para todo el territorio hispanoamericano a partir, por ejemplo, del estudio de textos testimoniales andinos. En este sentido es importante el deslinde efectuado por Cornejo Polar de una heterogeneidad básica presente en una circunstancia histórica compartida como es la de la conquista y dominación, que deja lugar al análisis de diferencias referidas a características particulares de las distintas regiones y países. Es posible que en una generalización se pierda la esencia de lo que con dicha categoría se desea expresar para describir los contextos culturales en los que se inscriben determinados textos. Con respecto a las condiciones culturales que están en la base de gran parte de la literatura peruana, dice Cornejo Polar:

la construcción de una tradición literaria tiene su significado más fuerte en las instancias tempranas de un determinado desarrollo literario nacional, especialmente cuando se trata de procesos conflictivos por el carácter complejo, desmembrado y heterogéneo de las formaciones nacionales de base, como es el caso de buena parte de América Latina. En relación con el Perú, es indispensable tener presente que se trata de una literatura “no orgánicamente nacional”, reproductora de contradicciones étnicas y sociales muy agudas y todavía no resueltas por la historia. (1989: 17)



### 3.2 Latinoamérica y la concepción de la diferencia

A partir de las mencionadas diferencias en el desarrollo histórico la heterogeneidad cultural se presenta de maneras distintas en diversos espacios; es decir, pensando en su aplicación a la literatura, diremos que no todos los textos son heterogéneos en la misma forma. Para ampliar lo anterior, haciendo referencia al testimonio, empezaremos por anotar ciertas variaciones que percibimos en lo que se concibe como otredad o diferencia, que están en el centro mismo de la categoría heterogeneidad. En el estudio del testimonio, podemos observar diferencias que se tejen en la producción y en la interpretación de los textos. Tomamos nuevamente como ejemplo, por tratarse de un texto muy sugerente, la obra *The Little School. Tales of disappearance and survival* de Alicia Partnoy sobre la represión durante la dictadura. El primer relato se inicia de la siguiente manera:

That day, at noon, she was wearing her husband's slippers, it was hot and she had not felt like turning the closet upside down to find her own. There were enough chores to be done in the house. When they knocked at the door, she walked down the ninety-foot corridor, *flip-flop, flip-flop*. For a second, she thought that perhaps she should not open the door, they were knocking with unusual violence... but it was noon time. She had always waited for them to come at night. It felt nice to be wearing a loose house dress and her slippers after having slept so many nights with her shoes on, waiting for them. (1998:25)<sup>52</sup>

Partnoy refiere una tranquilidad interrumpida bruscamente por la irrupción de “ellos”, que es representada en el relato por la agradable sensación de estar vistiendo un vestido casero y chancletas, a medio día, hora en que no espera “su” llegada, en contraste con las noches en las que duerme con los zapatos puestos, esperándolos. A

<sup>52</sup> “Ese medio día, ella estaba usando las chancletas de su esposo, hacía calor y no había tenido ganas de mirar el ropero de arriba abajo para encontrar las propias. Habían suficientes tareas que hacer en la casa. Cuando ellos llamaron a la puerta, ella camino el corredor de noventa pies, *flip-flop, flip-flop*. Por un segundo, pensó que tal vez no debería abrir la puerta, ellos tocaban con violencia inusual....pero era mediodía. Ella siempre había esperado que llegaran por la noche. Era agradable estar vistiendo un vestido casero y las chancletas luego de haber dormido tantas noches con los zapatos puestos, esperándolos.” (traducción mía)



diferencia de muchos otros testimonios, especialmente los mediatizados (Menchú, Barrios, e incluso el testimonio ficcionalizado escrito por Elena Poniatowska, *Hasta no verte, Jesús mío*) que comienzan con el relato de la infancia de los narradores describiendo un contexto de marcada heterogeneidad cultural donde los miembros de los grupos sociales a los que pertenecen son sistemáticamente marginados y oprimidos desde que tienen recuerdo, esta historia se inicia con la detención de una ciudadana en su hogar. La oposición tranquilidad/violencia se hace presente en el episodio de su captura. A partir de este momento crucial, la violencia será el único contexto del relato. Hay, pues, una ruptura en la vida del personaje, la cual produce un cambio radical de su situación. La detenida pasa de ciudadana a sujeto sin derechos, reconociéndose como oprimida en una sociedad en la que el poder, encarnado por “ellos”, se ejerce con brutalidad inusitada. Marta Bermúdez-Gallegos afirma que “el testimonio de Partnoy continúa la lucha por el poder de la “otredad” silenciada por la dictadura, desarticulando el discurso que durante su tiempo en el poder destruyó totalmente el seno de la cotidianeidad argentina, la esencia misma que nos define como seres humanos.” (1990: 466) Bermúdez-Gallegos habla de una cotidianeidad, esencia de humanidad, como situación homogénea de una sociedad argentina, la cual es destruida por el régimen militar. La acción represiva de la dictadura polariza dramáticamente la sociedad en dominantes y dominados, opresores y oprimidos. Si bien es cierto que la situación política y social de fondo posiblemente se origina en anteriores diferencias relacionadas a esa “heterogeneidad básica” que se remonta a la conquista y la colonia, la situación de heterogeneidad sale a flote y se fortalece a partir de la dictadura, rompiendo la aparente homogeneidad representada por la “cotidianeidad argentina” que Bermúdez-Gallegos trae a colación.



Situándose en el contexto chileno, Jorge Narváez hace un recuento de la literatura testimonial chilena, indicando que las décadas de 1970 y 1980 serían el período en el que esta forma testimonial se ve fortalecida por diversas causas, “que le entregan finalmente un valor como un género de identidad zonal o regional.” (1986: 235) El crítico inicia la designación del corpus de lo que desde su perspectiva constituye el género testimonial en Chile con el relato titulado *San Fernando, Chile, urgente* de Oscar Vega. El relato sobre los dieciséis jóvenes uruguayos sobrevivientes de un accidente aéreo ocurrido en Chile para el crítico “constituye una bien lograda muestra del género y profundiza en una versión histórica el tópico de ‘el mundo al revés’ sobre la fragilidad de la situación de estabilidad humana”. Narváez añade, citando a Vega: “Esta es una historia que sacudió al mundo. La historia increíble de dieciséis muchachos uruguayos, sanos, alegres, cultos, despreocupados, ricos en su mayoría y felices. De pronto, en un segundo, la vida les mostró el lado horrendo, la tragedia, la soledad y la angustia”. (:246) A continuación, inicia la mención de aquellos textos que se originan “en otra trágica versión histórica del mismo tópico, la cual no se debía a accidentes sino a concretas y claras leyes que rigen los procesos de desarrollo de las sociedades” (:246) pasando a mencionar el pronunciamiento del 11 de setiembre de 1973, que habría inaugurado un nuevo período en la literatura chilena. La conexión entre el primer texto citado y la literatura testimonial desarrollada a partir de los sucesos de 1973 en Chile sería el referido tópico de “el mundo al revés” (:246). Resulta obvio que este tema, en el primer caso, no guardaría relación con un marco descrito como de “represión institucionalizada contra la cual se lucha y de la que se ha sido objeto” que señala René Jara en su descripción del testimonio como forma narrativa en Latinoamérica (1986:1) ni con la “dialéctica del opresor y el oprimido” de la que Beverley asume el testimonio como una variante (1992:10). Además de contribuir a la dificultad ya referida en el



primer capítulo de este trabajo de establecer características específicas para el testimonio como género al abarcar textos de distinta índole, Narváez nos muestra una concepción de la diferencia a través de expresiones como “el mundo al revés” y “el lado horrendo” que estarían representando la otredad. Tenemos, pues, una diferencia sustentada en un repentino –aunque drástico y total- cambio en la vida de muchachos “ricos en su mayoría y felices” (Narváez: 246) que se inicia con la tragedia causada por un accidente aéreo. Por otro lado, una profusión de textos testimoniales nacidos a consecuencia del golpe de estado militar en Chile de 1973 que coloca a un sector de la sociedad chilena de cara a la realidad de la prisión, la tortura y la muerte, vivencias que sí estarían relacionadas con el carácter de contradiscurso que adopta esta forma narrativa. Pero lo más importante aquí es la sugerencia de que en ambos casos el origen del texto es la necesidad de relatar la experiencia del mundo puesto súbitamente al revés, donde la diferencia se constituye a partir de sucesos que tienen la fuerza de irrumpir en la vida y transformarla de manera rotunda. Este origen de los textos en hechos puntuales, obvio en el primer caso, para los testimonios originados en la represión que acompaña al golpe militar es descrito por Narváez de esta manera: “Mientras la sociedad mantuvo un orden basado en cierto consenso y el sujeto social se constituyó, en un aspecto, sobre la base de una organizada división del trabajo, la práctica histórica económica y social no intervino en el campo de la literatura directamente. [...] Esta organización de la producción material-intelectual de la sociedad chilena, fue bruscamente interrumpida por el golpe de estado [...] en el período que estudiamos, observamos que la representación ficticia se hace insuficiente ante la situación de violencia y crisis global de un sistema de vida social, la cual exige un trabajo diferente de registro histórico y de denuncia de urgencia.” (1986: 269) La exclusión del sujeto por un régimen autoritario que lo reprime y lo somete a la violencia



se determina, de manera similar al texto de Partnoy, a partir de la irrupción del régimen y no antes. En este sentido, la diferencia se constituye en la oposición régimen autoritario/prisioneros-sociedad dominada: “En estos textos encontramos voces narrativas poderosamente individuales. Aunque en el curso del relato estas voces individuales tienden a asumir el sujeto social y ampliarse a un nosotros que más que referirse a los prisioneros hace mención a toda la sociedad dominada” (Narváez 1986: 256-257). El aspecto que enfatizan estos textos es eminentemente político: “Son obras de un signo hegemónicamente político. Emiten opinión política sobre los hechos, con su sola existencia literaria”. (:257) Aún cuando el testimonio tiene muchas veces una faceta política, los asuntos centrales en estos textos difieren con otras temáticas priorizadas por testimonios originados en otras regiones de Hispanoamérica, tales como la diferencia basada en la etnicidad, concibiendo la etnicidad como “la construcción social de las diferencias de color, cultura, idioma y vestimenta” (Mallon 1995:91).<sup>53</sup> En este sentido subrayamos que en los textos mencionados, la otredad, la diferencia, se constituye a partir de una circunstancia que excluye al individuo de una sociedad de la que se siente parte, a diferencia de otros textos que representan un contexto donde existe en la sociedad una división de base instaurada en la Conquista que permanece y se profundiza a través del tiempo, la cual remite principalmente a elementos de carácter étnico. Al respecto, Julio Cotler pone de manifiesto la heterogeneidad estructural como rasgo distintivo de la sociedad peruana (1988: 145-146):

La costa se fue haciendo cada vez más capitalista en sus relaciones sociales, configurándose allí un patrón cultural ‘criollo’, mientras que en la sierra al mantenerse formas arcaicas de producción se cristalizó lo ‘indígena’. Así se acentúa la imagen dual y ambigua del país. Pese a sus relaciones estructurales, dentro de las clases y entre ellas se reforzaron las distancias culturales, con lo que una nueva y más profunda brecha comprometió la identidad de las clases y la sociedad en su conjunto.

<sup>53</sup> Según Florencia Mallon, “en el contexto de jerarquías específicas de clase y género, los seres humanos han definido, históricamente, las identidades étnicas y las fronteras entre ellas en un conflicto a tres niveles: al interior del grupo; entre grupos étnicos y entre los grupos étnicos y el estado.” (1995:91-92)



Con lo anterior no pretendo en modo alguno disminuir el valor testimonial de los textos testimoniales citados, ni señalar la ausencia de diferencias importantes en sus contextos, sino sugerir la existencia de variaciones en la aplicación de la categoría heterogeneidad en el ámbito hispanoamericano. Por otro lado, me parece importante señalar que en la mayoría de estos textos “la escritura [...] es asumida por los mismos actores que protagonizan y viven factualmente los acontecimientos” (Narváez 1986: 270) son, por ende, sujetos que manejan la escritura como medio de comunicación. Cuando se habla de oralidad, se hace referencia a una escritura que es silenciada por las circunstancias de la censura y que debido a ello toma la forma de la oralidad<sup>54</sup>. Sin embargo, esta oralidad dista mucho de lo comprendido por un concepto de oralidad que no se reduce a la expresión verbal, sino que representa “un complejo sistema semiótico que descansa no solamente en la comunicación verbal (‘oral’), pero también en los medios más diversos, incluyendo los plásticos, gráficos, coreográficos, musicales y rítmicos” (Lienhard 1997:171) que se atribuye a la comunicación, por ejemplo, en el área andina.

### 3.3 La escritura del texto

Es éste –el testimonio mediatizado andino– un espacio textual en el que los elementos de oralidad y escritura se combinan, intersecan y rechazan. El medio con el que el informante emite su relato es uno de oralidad y el testimonio elaborado por el

<sup>54</sup> “La imposibilidad de aspirar a una circulación libre, las dificultades y peligrosidad de elaboración de un discurso de flujo clandestino, y las dificultades también de la impresión en condiciones de secretividad y de vigilancia, influyen reduciendo cuantitativamente la tarea del registro histórico, de la representación histórico-verdadera, de la denuncia. Gran parte del corpus de este tipo de discurso consiste en breves relatos de pobladores, de familiares de detenidos, de desaparecidos o de ejecutados, o de ex-prisioneros y torturados. Sus vehículos de comunicación son: el relato oral en público, la revista semiclandestina artesanal, o la cassette. Hemos oído dramáticos testimonios bajo la forma de literatura oral, verbigratia en un acto de homenaje en memoria del artista plástico ejecutado Hugo Riveros, complementado con una cassette grabada por su esposa [...] Periódicos clandestinos incluyen regularmente testimonios como parte importante de su contenido. Constituyen como relato breve, una forma primaria de literatura testimonial. Dan origen a un tipo de cultural literaria que rescata los medios de la historia oral.” (Narváez 1986: 265)



mediador constituye un texto escrito; asimismo, la trasposición del relato oral al texto escrito es en sí un proceso complejo en el que intervienen tanto informante como mediador, influyéndose mutuamente.<sup>55</sup> Refiriéndose a texto en un sentido muy amplio de aquello que puede ser interpretable mencionado por Geertz y concibiendo los límites entre texto y el mundo como permeables, Rosaleen Howard-Malverde sugiere “una revisión de la concepción unidireccional de la relación texto-contexto...” (1997:6), ya que si se puede decir que el contexto es “constructor del texto, desde otra perspectiva, el contexto puede ser también tomado como construido por el texto en un proceso de interacción.” (:6). La idea de Howard-Malverde nos parece una noción útil para considerar “texto” (aquello interpretable) en el sentido que ella expone, a la emisión del relato oral que proporciona el informante, el cual es, en primera instancia, interpretado por el mediador quien elabora el testimonio escrito (que, siendo a su vez un texto, es algo interpretable y como afirma Geertz, es también una interpretación). El recuento de los hechos que realiza el informante no es un acto que cae en un espacio vacío, sino uno donde tanto informante como mediador interactúan. Esta interacción está por sí misma cargada de significados. Puesto que en ella se construye el texto escrito, intentamos vislumbrar en los indicadores deícticos de los textos así como en los elementos paratextuales, los indicios de la naturaleza de esta relación que representaría, en este nivel de la construcción del testimonio, una interacción entre texto y contexto –el contexto constituido por los elementos que componen la situación particular de mediación- en un intercambio que no es unidireccional, sino en el que las partes se involucran, alimentan y retroalimentan en el proceso de construcción, emisión y

---

<sup>55</sup> Gonzalo Espino Relucé hace referencia a la noción de *evento y discurso* aplicable al doble estatuto de la literatura oral, en el que ésta “no aparece como producto único, sino como parte de otro conjunto mayor y dentro de condiciones especiales que posibilitan su producción.” Dicha noción facilita la comprensión de este complejo proceso de interacción. “En tanto evento”, dice Espino Relucé, “la entendemos como fusión de circunstancias que hacen posible o viabilizan la producción del texto oral. Como discurso, toda literatura oral no es exactamente sólo lo que nos llega a nosotros sino aquello que se construye con el narrador hablante en presencia inevitable del oyente.” (Espino Relucé 1999: 17)



recepción del texto oral, a partir del cual se desarrollará el texto escrito. La direccionalidad se inclinaría en determinados puntos en uno u otro sentido, de acuerdo a la interacción producida.<sup>56</sup>

Se percibe una discrepancia en la noción de texto como todo aquello que puede ser interpretable frente a aquella que define texto como “todo discurso fijado por la escritura” (Ricoeur 1999: 59). Esta última definición está ligada a las interpretaciones literarias, mientras que la primera es referida por Howard-Malverde en relación a la actividad interpretativa de las ciencias sociales. Cabe anotar aquí que para Clifford Geertz los textos antropológicos constituyen interpretaciones y ficciones, no en el sentido de su falsedad, sino en su carácter de construcción (1973: 15). Y es en el sentido de construcción, al que se apela aquí nuevamente, en el que Geertz aproxima los textos antropológicos a los literarios.<sup>57</sup> Desde la definición de Geertz, ambos se acercan al constituir interpretaciones.

<sup>56</sup> Al respecto, es interesante el comentario que hace Martín Lienhard con referencia a la interacción que se produce en diversos textos de origen colonial, en los que se entrecruzan las dos culturas: “Siempre, sin embargo, la dinámica propia del discurso rescatado desvía parcial o totalmente los textos escritos de su motivación inicial, creando una polisemia típicamente literaria. Según sus propias palabras, Sahagún [...] rescata también, más allá de sus supuestos objetivos anti-idolátricos, “todas las maneras de hablar, y todos los vocablos, que esta lengua usa.” [...] Los autores indígenas apenas mencionados asumen también la tarea del rescate del discurso indígena, de construir una nueva conciencia colectiva ya no indígena, sino “mexicana”. Lo mismo intenta, por cierto lejos de su patria y del discurso andino vivo, Garcilaso de la Vega, “el Inca.” Para algunos autores españoles muy identificados con las sociedades y culturas indígenas, la presentación de las tradiciones orales autóctonas desemboca en la fabricación de utopías políticas apenas disfrazadas, como en los “peruanos” Cieza de León [...] y Betanzos [...]. No se debe olvidar nunca, sin embargo, que en todos los casos, aun en los más favorables, el discurso oral indígena se “petrifica” por su transcripción y se desvía de su público natural (la colectividad indígena) hacia el público elitista de los letrados.” (Lienhard 1992:51)

<sup>57</sup> Haciendo referencia a un caso explicado por el mismo Geertz sobre sucesos reales protagonizados por miembros de diferentes grupos étnicos en el Marruecos de 1912, el autor dice lo siguiente: “*To construct actor-oriented descriptions of the involvements of a Berber chieftain, a Jewish merchant and a French soldier with one another in 1912 Morocco is clearly an imaginative act, nota ll that different from constructing similar descriptions of, say, the involvements with one another of a provincial French doctor, his silly, adulterous wife, and her feckless lover in nineteenth century France. In the latter case the actors are represented as not having existed and the events as not having happened, while in the former they are represented as actual or as having been so. This is a difference of no mean importance; indeed precisely the one Madame Bovary had difficulty grasping. But the importance does not lie in the fact that her story was created while Cohen’s was only noted. The conditions of their creation and the point of it (to say nothing of the manner and the quality) differ. But the one is as much a fictio – ‘a making’- as the other.*” (Geertz 1973:15-16) (Construir descripciones de orientación actoral de las interacciones de un jefe bereber, un mercader judío y un soldado francés en el Marruecos de 1912 es claramente un acto imaginativo, no del todo diferente a la construcción de descripciones similares, de,



Sin embargo, las nociones mencionadas no son, en nuestra opinión, incompatibles para la interpretación de un texto híbrido como es el testimonio mediatizado, tomando en cuenta que el texto escrito construido por el mediador constituye tanto una interpretación (del relato oral y su contexto) como un texto a ser interpretado. Por ello, el análisis del testimonio mediatizado no puede darse únicamente a partir de la consideración del texto final, sino que debe hacerse tomando en cuenta también el contexto comunicativo en el cual el texto oral es traspuesto a la escritura. Es en este sentido que tomamos el amplio concepto sugerido por Howard-Malverde, que nos permite el ingreso al nivel de interacción que se suscita en la elaboración del testimonio, como parte de la interpretación del texto. La construcción textual del testimonio mediatizado es un proceso complejo donde la presencia del mediador pone en evidencia las diferencias culturales puestas en juego. En resumen, nos interesa buscar los significados en los textos como productos culturales, explorando también sus contextos de producción y las interacciones que tienen lugar en estos contextos.

### 3.4 La voz en el texto. Oralidad y escritura

El tema de los límites en la definición del término texto involucra necesariamente una reflexión sobre el valor literario de los relatos orales, y los límites y espacios que se dan en la interacción entre oralidad y escritura, que no podemos dejar pasar aquí. Partimos, entonces, de las palabras de Paul Ricoeur cuando menciona la relación del discurso hablado y su contexto de enunciación:

Pero cuando el texto sustituye al habla, sucede algo importante. En el intercambio de palabras propio del habla, los hablantes están presentes,

---

digamos, las interacciones con otros de un doctor francés de la provincia, su tonta y adúltera mujer y su débil amante en la Francia del siglo diecinueve. En el último caso, los actores están representados como no existentes y los eventos como no acaecidos, mientras que en el anterior se representan como reales o como si hubieran sucedido. Esta diferencia no de pequeña importancia; verdaderamente, por el contrario, es precisamente aquella que a Madame Bovary le era difícil comprender. Pero la importancia no reposa en el hecho que su historia fue creada mientras que la de Cohen fue únicamente anotada. Las condiciones de su creación y el punto de ésta (por no hablar de la manera y la calidad) difieren. Pero una es tanto una ficción –una construcción– como la otra.) (traducción mía)



pero también la situación, el ambiente y el medio circunstancial del discurso. Este último resulta plenamente significativo en relación con dicho medio. La referencia a la realidad [...] remite a aquella realidad que puede ser mostrada “alrededor” de los hablantes, “alrededor” [...] de la propia instancia discursiva. El lenguaje, por otra parte, reúne las condiciones suficientes para asegurar este arraigo en lo real. Los demostrativos, los adverbios de tiempo y lugar, los pronombres personales, los tiempos verbales y, en general, todos los indicadores “deícticos” u “ostensivos” propician el arraigo del discurso en la realidad circunstancial que rodea la instancia discursiva. De ese modo, en el habla viva, el sentido ideal de lo que se dice se desplaza hacia la referencia real, a saber, hacia aquello sobre lo que se habla. (1999: 62)

En las palabras de Ricoeur, nos encontramos nuevamente con ese algo importante que tiene lugar “cuando el texto sustituye al habla”. En el habla, según Ricoeur, “el sentido muere en la referencia y ésta, en el acto de mostrar.” (Ricoeur 1999: 63) Cuando el texto sustituye al habla, habría una interrupción entre la referencia y su mostración. Esta interrupción, que Ricoeur enfatiza no es una supresión puesto que el texto siempre tiene una referencia, liberaría al texto de su relación referencial con el mundo, relación que se recobraría a partir de su interpretación. “Gracias a esta anulación de la relación con el mundo,” dice Ricoeur “cada texto es libre de relacionarse con todos aquellos textos que sustituyen a la realidad circunstancial mostrada por el habla viva. Esta relación intertextual, junto con la disolución del mundo sobre el que se habla, da lugar al cuasimundo de los textos o *literatura*.” (:63) Estas palabras nos conducen a preguntarnos sobre dos aspectos. El primero, ¿qué sucede cuando la intención del texto es precisamente preservar la oralidad? ¿Se disuelve totalmente el contexto de la oralidad -el mundo circundante sobre el que se habla, el mundo que es mostrado por el relato oral- al trasponerse el discurso oral a un discurso escrito? ¿Es insalvable la distancia que opone la escritura a la mostración del entorno del habla viva? ¿O es posible que la escritura muestre, aunque parcialmente, este contexto de la oralidad?



Teun Van Dijk menciona la interdisciplinariedad del análisis del discurso, que constituye “una teoría compleja del significado de discursos [que] también tiene un componente cognoscitivo...” (1998: 39) El autor afirma que la coherencia de un discurso no sólo se establece a partir de lo expresado en éste, sino también a partir de los conocimientos y recuerdos que el lector oyente posee - “las proposiciones de su conocimiento”. (:40) En este sentido, el receptor se encuentra en posesión de un conjunto de conocimientos de base que le facilita la interpretación y comprensión del texto, conocimientos referidos a la realidad que forma parte del contexto, al cual Van Dijk denomina “marco del conocimiento del oyente/lector”. Dicho marco está a disposición de la mayoría de usuarios de la lengua en la que el texto se enuncia o escribe. (cf. :39-42) En base a lo anterior, podemos afirmar también que el receptor puede tener un desconocimiento o un “marco” compuesto de escasos conocimientos de base en relación al texto. Por ejemplo, el contexto de la oralidad no suele corresponder al marco de conocimiento de personas que provienen de una cultura letrada. En el caso de los testimonios mediatizados, se trata de discursos construidos en un proceso en el que interviene un mediador que pertenece a la cultura a la cual se dirige el texto, que no suele ser la del enunciante oral, lo que torna más compleja la interpretación. Por tanto, la construcción del texto escrito sucede a una interpretación del texto oral efectuada por el intermediario, sobre la cual operan las limitaciones que imponen estos marcos de conocimiento que en este caso se sustentan en la diferencia cultural. La trasposición al texto escrito resultará de una primera interpretación que se hará dentro de los límites que impongan tanto los marcos de conocimiento del mediador como la capacidad del texto oral para rebasarlos, ampliarlos o reforzarlos.

Las diferencias lingüísticas, como es obvio, acentuarán la dificultad en la interpretación, tanto del mediador como del lector del texto escrito. En los textos



testimoniales que han sido enunciados oralmente en una lengua distinta, el mediador realiza –por sí mismo o a través de la intervención de otros- una traducción al idioma de la cultura a la que el texto se dirige. Asimismo, a través de elementos paratextuales tales como glosarios, intenta ampliar el marco de conocimiento de lector, a fin de facilitar la interpretación del texto. Sin embargo, a la traducción subyacería “un sesgo cultural que generalmente coincide con el contexto de destino” y constituiría, por tanto, “un proceso refractario de la lengua y la cultura de origen”. (Espezúa y Romani 2003: 202) De acuerdo a Espezúa y Romani, “toda interpretación es transductora<sup>58</sup> porque el significado original no permanece inalterable dado que es otro el contexto en el que ancla su sentido.” (:202) Teniendo eso en cuenta es que los investigadores sugieren que la tarea del traductor sea una de resistencia y mantenimiento de la diferencia cultural. En las interacciones entre dicha resistencia y la fuerza de las representaciones dominantes radicaría la posibilidad de una mayor o menor transmisión del sentido original del relato enunciado. La traducción constituye, pues, una mediación adicional. Y toda mediación, si bien sirve de puente entre dos culturas distintas, también representa un filtro en la recepción de significados.

La noción de heterogeneidad sostiene un vínculo con la oralidad en función a lo que ésta última representa cuando se la relaciona con la exclusión de las culturas “otras” (no occidentales) y la subalternidad de los sujetos que las conforman. Dicha condición –oralidad asociada a la exclusión y subalternidad- se remonta en nuestro continente a la conquista, cuya violencia convierte a la escritura en instrumento de dominación. Al respecto, dice Martin Lienhard:

La cultura gráfica europea suplantará, en términos de dominación, la predominantemente oral de los indios, sin que éstos –en su inmensa mayoría- tengan acceso a la primera. La reestructuración europea de la

<sup>58</sup> Espezúa y Romani basan su artículo titulado “Transducción en la narrativa oral Ashaninka” en el concepto de “trasducción” de Lubomir Dolezel que explicaría “un proceso doble y simultáneo de transmisión y transformación.” (2003:202)



esfera de la comunicación americana desemboca en la exclusión de la mayoría respecto a un sistema (la escritura alfabética) que se impone como único medio de comunicación oficial. (1992: 30)

La violencia determinará la coexistencia de espacios de escritura, desde donde se ejercerá la dominación, con espacios de oralidad, medio de comunicación de los dominados, quienes por no estar en posesión de la escritura no serán capaces de inscribir su palabra como válida, la cual, junto con ellos como sujetos miembros de la sociedad, permanecerá en la condición de ajenidad. Los conocidos conceptos de Angel Rama nos han introducido en el tema de las “ciudades letradas” existentes en América después de la conquista, las cuales se constituyen en “puntos donde se produce la acumulación mediante la concentración de los recursos y riquezas existentes [...] con una ferocidad que patentiza la violencia del cambio introducido en la vida de las comunidades indias.” (Rama 1984: 16) Dichas ciudades letradas ejercían el poder a través de una cúpula que manejaba la escritura:

En el centro de toda ciudad, según diversos grados que alcanzaban su plenitud en las capitales virreinales, hubo una ciudad letrada que componía el anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes: Una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones de poder.... [...] Desde su consolidación en el último tercio del Siglo XVI, ese equipo mostró dimensiones desmesuradas, que no se compadecían con el reducido número de los alfabetizados a los que podía llegar su palabra escrita [...] y ocupó simultáneamente un elevado rango dentro de la sociedad obteniendo por lo tanto una parte nada despreciable de su abundante surplus económico. (Rama 1984: 25)

Antonio Cornejo Polar, para el desarrollo de su estudio sobre literaturas heterogéneas, sitúa el inicio de la heterogeneidad de base en el conflicto entre la oralidad y la escritura. Para ello, efectúa un análisis interesante y esclarecedor de los sucesos de Cajamarca (1994: 47-51) al que he hecho referencia en otro lugar (Grillo 2005: 61-70), análisis importante, puesto que allí se puede hallar una serie de



simbolismos que reflejan, en el encuentro entre Atahualpa y el cura Valverde, la oposición que se funda en las diferencias entre la oralidad y la escritura. Si bien es cierto que el enfrentamiento entre españoles e indios americanos tiene su origen en un contexto de invasión ya configurado en las intenciones del conquistador en el momento del legendario encuentro entre el sacerdote y el monarca, Cornejo Polar rescata y subraya del conocido episodio de Valverde extendiendo la biblia a Atahualpa y el Inca arrojándola al suelo, el rechazo instantáneo entre escritura y oralidad y la imposibilidad de establecer una comunicación entre las dos culturas puestas frente a frente. En relación a esto son particularmente significativas las palabras con las que el crítico concluye su reflexión: “El triunfo inicial de la letra es en los Andes la primera derrota de la voz” (1994: 48), las cuales enfatizan la importancia de la superposición de la escritura, medio de comunicación que se convierte en instrumento de poder, a la voz, medio de comunicación que pierde valor —es derrotado— frente al registro escrito en el que el conquistador inscribe su discurso y a través del cual legitima la parcialidad de su historia. Cornejo Polar pone así de manifiesto una de las principales oposiciones que registra el testimonio mediatizado: oralidad/escritura. En este sentido, se evidencia la relación del ejercicio de la escritura con el poder y el de la oralidad con la marginación y la subalternidad.

Martín Lienhard también señala el carácter de poder que tiene la letra y cómo el instrumento de comunicación por excelencia del conquistador, la escritura, tiene para el español un carácter de posesión: marca su presencia y su poder sobre el territorio conquistado y sus habitantes. Esto se evidencia en la necesidad de inscribir su poder en cada porción conquistada del Nuevo Mundo: el invasor tomará posesión de la tierra, “bautizándola” nuevamente, cambiando nombres autóctonos por denominaciones de



origen cristiano o los nombres de los reyes.<sup>59</sup> En relación a esto, Lienhard hace hincapié en la existencia de sistemas gráficos (glifos) y de notación (kipus) en Mesoamérica y los Andes, subrayando que dichos sistemas eran utilizados “para archivar, para ‘encuadrar’ los datos cósmico-histórico-sociales existentes“ (cf. 1992: 40-41), no así para poseer, como sí lo fue la escritura introducida por el español. De este modo, a partir de la conquista y el poder que la escritura le otorga, el conquistador se transforma en el sujeto válido en América Hispana, convirtiéndose el nativo en el “Otro”, aquel sujeto cuya ajenidad lo acompañará a lo largo de los tiempos, puesto que su pensamiento no es representado a través del medio de comunicación que se constituye como el válido. La literatura practicada por la cultura dominante irá representando, en distintos espacios y tiempos, y a través de textos de distinta índole, esta ajenidad, del mismo modo que las literaturas amerindias incluirán la ajenidad que representa el invasor. En este sentido, la cultura dominante construirá códigos con los que irá definiendo y subalternizará permanentemente al “otro”, de acuerdo a las circunstancias y a su intención de extender y dar continuidad al ejercicio del poder.<sup>60</sup>

La categoría heterogeneidad se refiere, en la literatura, a aquellos textos que se basan en el encuentro –y el desencuentro- entre dos culturas distintas y enfrentadas. Con este concepto Cornejo Polar intenta

definir una producción literaria compleja cuyo carácter básico está dado por la convergencia, inclusive dentro de un solo espacio textual, de dos

<sup>59</sup> Lienhard explica cómo la escritura, al fijar nombres para los lugares conquistados vinculados al nuevo poder que se ejerce en el territorio, es utilizada para establecer la ocupación de cada lugar anexado. Anota que “ya en sus primeros apuntes, con un plumazo, Colón cambia toda la toponimia antillana de signos “esta [isla] de San Salvador” (14 de oct.); a la cual [isla] puse nombre de Sancta María de la Concepción” (15 de oct.); a la cual pongo nombre la Fernandina” (15 de oct.); a la cual puse nombre la Isabela” (19 de oct.). El repertorio de los nuevos topónimos, no es difícil constatarlo, es la esfera del doble poder político y religioso que representan los conquistadores.” Asimismo, Lienhard hace referencia al extremo de esta necesidad de tomar posesión a través de la escritura, fijando nombres en los rostros de los indígenas. (Lienhard 1992: 39-49)

<sup>60</sup> En este sentido, es interesante el artículo de Ranahit Guha en el que explica cómo desde la cultura dominante se crean códigos para situaciones de conflicto que ubican al subalterno en una posición de inferioridad desde la cual se le cataloga como incapaz de tomar conciencia de su propia situación y a partir de ello actuar para modificar su realidad. (cf. Guha 1997b)



sistemas socioculturales diversos [...] uno de estos sistemas, que corresponde al lado occidentalizado de los países andinos, rige el proceso de producción, los textos resultantes y el circuito de comunicación de esta literatura; el otro, el indígena, funciona como referente, aunque en determinadas circunstancias pueda observarse que éste refluye sobre el discurso literario que intenta revelarlo y lo transforma. El concepto de heterogeneidad, en suma, expresa la índole plural, heteróclita y conflictiva de esta literatura a caballo entre dos universos distintos. (Cornejo Polar 1982: 88)

El concepto de literaturas heterogéneas lo aplica Cornejo Polar a distintas formas narrativas que preceden al testimonio en la representación del sujeto indígena, nativo o miembro de un grupo étnico subalterno, literaturas que se dan al entrar en contacto dos o más culturas, tales como el indigenismo, la cronista de la conquista, la gauchesca, el negrismo, la narrativa del nordeste brasileño, algunos aspectos de la llamada poesía conversacional y del realismo mágico. El crítico hace particular énfasis en el indigenismo, corriente que evoluciona desde la representación del indio desde una perspectiva de aculturación, hasta lograr en el neo-indigenismo (Arguedas, Alegría) la inclusión de un personaje subalterno que se nos presenta más nítido y real. El crítico menciona

la variación histórica de su dinámica [la del indigenismo] desde un primer momento en que lo indígena-campesino es revelado desde un punto de vista ajeno y por consiguiente se agota como referencia hasta desarrollos posteriores, ampliamente superiores a los primeros, cuando lo que era simple pasividad comienza a actuar sobre el conjunto del proceso productivo que lo enuncia y determina el surgimiento de una nueva visión y forma que comienzan de alguna manera la tarea inversa de revelar la modernidad capitalina en función de las clases y etnias oprimidas. Al hacerlo, lo que esta literatura ilumina no es sólo el carácter de un sector de la sociedad [...] sino, y aún más agudamente, la articulación de ese espacio en el conjunto de la respectiva sociedad nacional; esto es, la totalidad concreta de una específica experiencia histórica. (Cornejo Polar 1982: 40)

El testimonio forma parte de las literaturas heterogéneas, puesto que articula de una nueva forma las oposiciones que se manifiestan en el contacto de dos culturas.



Dichas oposiciones se expresan en una forma particular en los testimonios mediatizados. En los discursos testimoniales mediatizados, el agente letrado se constituye en mediador que actúa a fin de hacer conocer al otro y su cultura a la cultura dominante. Puesto que el proceso de su construcción se desarrolla en espacios de convergencia y de divergencia cultural, en el diálogo entre el mediador y el informante se activan diversas instancias de poder en la representación. En los casos en que los informantes hablan lenguas nativas, la diferencia lingüística incide aún más en la heterogeneidad cultural, enfatizando, en la necesidad de traducción, la pertenencia del mediador a la otra cultura, que es además aquella a la que va dirigido el texto. El proceso de producción es complejo, puesto que, además del “marco de conocimiento” del mediador y primer intérprete del relato oral, incluye una comprensión del relato oral que estaría también influida por deseos, necesidades, preferencias, valores, etc. a los que Van Dijk reúne bajo la calificación de “estado cognoscitivo”, que explica de la siguiente manera:

el proceso de comprensión dependerá de la actitud global que se tiene respecto al hablante y/o el tema de la conversación [...] Por tanto, no es sólo nuestro conocimiento, sino también nuestros deseos, necesidades y preferencias, así como nuestros valores y normas los que determinan la clase de información que seleccionamos, acentuamos, ignoramos, transformamos, etc. Llamaremos a todos estos factores juntos el *estado cognoscitivo* del usuario de la lengua. Este estado cognoscitivo es específico para el contexto particular: el lector/oyente tendrá más tarde o para otro discurso otros conocimientos, creencias, deseos, actitudes, objetivos, etc. [...] Estas diferencias entre estados cognoscitivos también explican el hecho de que cada usuario de una lengua comprenda una mínima parte del discurso de manera distinta, de modo que las representaciones reales del mismo texto serán en parte diferentes para los diferentes usuarios de la lengua. (1998: 87-88)

Por otro lado, es el grado de mediación requerida el que pone en evidencia el nivel de subalternidad del informante, ya que el mediador actúa justamente en la imposibilidad del informante de establecer contacto pleno con la cultura dominante.



Hablamos de una subalternidad definida como la condición de un sujeto “de rango inferior”, expresada “en términos de clase, casta, edad, género, ocupación, o en cualquier otra forma” (Guha 1997a: 23)<sup>61</sup> El subalterno es, en sociedades heterogéneas en las que las diferencias se agudizan, si puede así decirse, un “otro” más lejano (o su otredad es más fundamental, más constitutiva). Por ello, el testimonio mediatizado en un contexto de diversidad étnica, más aún en el caso de la existencia de diferencias lingüísticas, resulta heterogéneo de una manera pronunciada y tal vez radical, en la medida en que debido a la magnitud de las diferencias culturales la mediación se hace indispensable para la producción del texto. En este sentido, Hugo Achugar enfatiza el “carácter heterogéneo del testimonio, sobre todo de aquellos textos que son realizados por un ‘intermediario’ o ‘compilador’...” (1992:56)

### 3.5 Heterogeneidad, mestizaje, transculturación, hibridez

Jurij Lotman menciona un vínculo entre las nociones de cultura y lengua, concibiendo a la cultura como un sistema de signos y a la lengua en un sentido amplio, como instrumento que posibilita la estructuración de la sociedad: “en su funcionamiento histórico real, las lenguas y culturas son indivisibles: no es admisible la existencia de una lengua [...] que no esté inmersa en un contexto cultural, ni de una cultura que no posea en su propio centro una estructura del tipo de la de una lengua natural.” (1979: 70) Respecto a este vínculo, Cornejo Polar comenta cómo José María Arguedas afirmaba que “le era casi imposible expresar en español lo que había experimentado en quechua, desde sus relaciones con el paisaje andino hasta sus modos de sentir las

<sup>61</sup> Respecto al concepto de subalternidad, John Beverley dice lo siguiente: “la idea misma de estudios subalternos proviene inicialmente no de la India Colonial sino de la Italia fascista. Se encuentra en el esbozo de Gramsci sobre ‘la historia de las clases subalternas’ en sus ‘Notas sobre la historia de Italia’, en los *Cuadernos de la cárcel*. El problema que Gramsci estaba tratando de explicar [...] era la debilidad constitutiva del moderno estado italiano que emergió del Risorgimiento del Siglo XIX, el equivalente italiano de la Revolución francesa o de la independencia latinoamericana. Su hipótesis –que Guha retoma en su comentario sobre ‘el fracaso histórico de la nación para realizarse’ –era que esta debilidad se debía a la inhabilidad de ese Estado, formado bajo el liderazgo político de un avanzado liberalismo burgués, para encarnar la voluntad popular.” (cf. 2004a: 34-35)



pulsiones primarias, como las del amor o del odio, tal como las conoció de niño, con sus protectores nativos” (1995: 104) y enfatiza el hecho de que la totalidad de la poesía de Arguedas fue escrita en quechua. Cornejo Polar señala que las competencias lingüísticas serían “desigualmente afectivas y [...] enraizadas en una memoria que está trozada en geografías, historias y experiencias disímiles que se intercomunican [...] pero preservan con rigor su vínculo con el idioma en que se les vivió.” (:104) Contrastando con lo anterior, señalamos la existencia de algunos planteamientos actuales sobre la cultura vista como desligada de la tradición, la lengua y el territorio, a partir de una estrecha relación entre el capital y el control sobre los medios de comunicación, que daría lugar a la estructuración de las identidades personales “desde la interacción de la cultura con la dinámica transnacional de los mercados”. (Castro Gómez 2003: 67). Desde esta propuesta, la cultura no sería más “un conjunto de valores, costumbres y normas de convivencia ligadas a una tradición particular, a una lengua y a un territorio” (:67) sino que se habría transformado en “un repertorio de signos y símbolos producidos técnicamente (de acuerdo a intereses particulares) y difundidos planetariamente por los medios de información.” (:67) Esta concepción de una cultura desarraigada de la lengua y del sentido comunitario que suele asociarse a la comunicación oral, estaría de acuerdo al énfasis de recientes teorías culturales puesto en la ciudad como el espacio en que confluyen las masas. Sin embargo, se estarían contraponiendo a aquellas que privilegian el estudio de la conflictividad local, a través de un análisis de la cultura al estilo de la descripción densa referida por Geertz.

Las conceptualizaciones sobre la literatura latinoamericana y su vinculación con la cultura han tenido un largo recorrido. De los conceptos surgidos de los críticos, la noción de mestizaje, así como las categorías transculturización (Rama) e hibridez (García Canclini) son importantes aquí en cuanto a sus similitudes y diferencias con



la categoría heterogeneidad. Cornejo Polar, refiriéndose a las interpretaciones de la obra de José María Arguedas, hace alusión a la “ideología salvífica del mestizaje, con su neoplatónica esperanza en la armonía de los contrarios”. (1995:101) Si el mestizaje representa una mezcla de componentes distintos, eventualmente contrarios, que en Latinoamérica en general y en la región andina en particular suele referirse a lo étnico con énfasis en lo racial (mezcla de blanco e indio y mezcla de “lo blanco” con “lo indio”, implicando aquí a la cultura); la categoría de transculturización, que incluye en su conceptualización la noción de mestizaje, se refiere a un transvase de conocimientos de una cultura a la otra. Angel Rama hace un análisis de la evolución de la literatura latinoamericana, señalando como características generales en las que ésta se gesta, la independencia, la originalidad y la representatividad. (1987: 11) Con independencia Rama alude al deseo de desprenderse de las influencias española y portuguesa, en un sentido paralelo a y reforzador de la independencia del coloniaje. El principio de la originalidad radicaría en las fuentes nativas y tradicionales, que a su vez contribuirían a lograr el valor de representatividad, referido a la literatura como “el instrumento apropiado para fraguar la nacionalidad.” (Rama 1987: 13) En el recorrido que Rama va haciendo a lo largo de las diversas tendencias literarias, el investigador anota la presencia de zonas de contacto entre las “culturas internas” y la “comunidad cultural” (:38), realizando esta última funciones de invención creativa y selectividad sobre la tradición proveniente de las culturas internas. En la concepción de Rama, hay espacios de encuentro entre ambas culturas, siendo las culturas internas o nativas las que sirven de fuente a “la cultura”. En palabras de Beverley, “la literatura culta tiene el poder de incorporar la oralidad de estas culturas, pero sólo a expensas de relativizar la autoridad de la oralidad como tal.” (1998: 269) Se asumen así las diferencias culturales, pero



dentro de un proceso unidireccional dirigido, en el campo literario, a la conformación de una literatura de carácter nacional y latinoamericano.

Néstor García Canclini ha formulado su categoría de hibridez desde una posición que privilegia la fusión de lo distinto en desmedro de la polarización de la que da cuenta la binaridad dominante/subalterno propuesta por Guha.<sup>62</sup> Aún cuando en la introducción de la edición del año 2001 de *Culturas Híbridas* menciona que “la hibridación no es sinónimo de fusión sin contradicciones,” (:14) las contradicciones parecen diluirse ante el énfasis puesto en la desaparición de los proyectos nacionales en América Latina, en vista de la fuerza natural de la globalización y de la concepción del tiempo actual como “una modernidad de contrapunto” (García Canclini 2001: 29) en el que la gente, consciente de una o varias culturas, migrante e híbrida, podría abrazar una visión pluricultural del mundo. En este contexto, la identidad es relativizada; García Canclini propone que “el énfasis en la hibridación no sólo clausura la pretensión de establecer identidades ‘puras’ o ‘auténticas’, sino que pone en evidencia el riesgo de delimitar identidades locales autocontenidas o que intenten afirmarse como radicalmente opuestas a la sociedad nacional o la globalización” (2001: 17). La globalización se presenta como arrasadora, inevitable y no negociable, un lugar en el que “no hay ‘afuera’ [...] desde la que construir una oposición a ella”. (Beverley 2004a: 178) Para explicar la fluidez de la hibridación Canclini toma en cuenta, por ejemplo, la adaptación de los saberes por los migrantes a las ciudades, sin contemplar las oposiciones que están en las propias causas que provocan dichos movimientos migratorios. Un aporte valioso de la teoría es la propuesta de una identidad que puede ser modificable y no estática, que se encuentra en constante transformación. Sin embargo, pensamos que este proceso no estaría

<sup>62</sup> “Reconocemos, por supuesto, que la subordinación no puede entenderse excepto como uno de los términos constitutivos de una relación binaria en la que el otro es la dominación, ya que los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan” (Guha 1997a: 24)



invalidando ni anulando las diferencias sobre las que las identidades también se construyen<sup>63</sup>, diferencias que como resultado de las interacciones -que se tornan más constantes gracias a los medios de comunicación y la tecnología de esta época de tendencia globalizante- se rechazan, convergen y se resignifican. Al respecto, Cornejo Polar manifiesta que el discurso del sujeto migrante es descentrado y construido alrededor de varios ejes que, debido a sus contradicciones, no se “hibridan”, lo que lo convierte en un “discurso doble o múltiplemente situado.” (1996: 841)

García Canclini diferencia los espacios en los que la antropología y la sociología operan: “la antropología se dedicó preferentemente a estudiar los pueblos indígenas y campesinos” mientras que “la sociología se desarrolló la mayor parte del tiempo conociendo problemas macrosociales y procesos de modernización” (2001: 229) Amparándose en la existencia de “treinta millones de indios, con territorios diferenciados, lenguas propias” los antropólogos habrían emprendido estudios que estarían “sobrestimando la lógica interna de las pequeñas comunidades” y, al enfatizar las diferencias, descuidarían “los crecientes procesos de interacción con la sociedad nacional y aún con el mercado económico y simbólico transnacional” (:230). Asimismo, García Cancilini afirma que al estudiarse la etnia “se registran únicamente las relaciones sociales igualitarias o de reciprocidad que permiten considerarla ‘comunidad’, sin desigualdades internas, enfrentadas compactamente al poder ‘invasor’. (:230) El autor reclama un análisis más profundo de los procesos en que las modificaciones a su cultura sean aceptadas por las etnias voluntariamente y concluye estableciendo que los antropólogos tendrían más dificultades para entrar a la modernidad que los grupos sociales que estudian. (:231) Por otro lado, al mencionar los trabajos de sociología de la cultura y sociología política, señala que observan la vida cotidiana de las clases

<sup>63</sup> Como resulta obvio. las identidades no se construyen únicamente en base a las diferencias.



populares desde teorías macro, perspectiva que tendría “el mérito de cuestionar idealizaciones generadas por la excesiva autonomización de las culturas subalternas, cumplidas por quienes las ven como manifestaciones de la capacidad creadora de los pueblos o como acumulación autónoma de tradiciones previas a la industrialización” (:233) García Canclini sugiere la inexistencia de las culturas populares como tales debido a que esos “universos de prácticas y símbolos antiguos estarían pereciendo o debilitándose por el avance de la modernidad.” (:234) El lugar de enunciación de la propuesta de García Canclini corresponde al espacio de una modernidad que en nuestras regiones se presenta inconclusa y tambaleante (¿tal vez por la imposibilidad de alcanzarla de manera, sino homogénea, por lo menos incluyente y sostenida, debido a la heterogeneidad de base?). Beverley menciona que las nociones de García Canclini le permiten registrar formas complejas “en las cuales el pueblo realmente experimenta y produce cultura” (Beverley 2004a: 177); asimismo, señala que para García Canclini la hibridez estaría representando de un modo mejor que las estructuraciones binarias la articulación de las diferencias. Por otro lado, advierte sobre la aplicación de esta categoría ya no como taxonomía descriptiva, sino como un concepto normativo de los estudios culturales.<sup>64</sup> (:177)

No obstante, la pregunta clave proviene del propio García Canclini: “¿No serán las posiciones en favor de la resistencia incesante de las culturas populares y la

<sup>64</sup> Beverley señala la cercanía de la noción de hibridez de García Canclini con la de transculturación, del mismo modo que la transculturación sostiene una relación con el mestizaje. “La diferencia” dice Beverley, “es que mientras escritores como Rama u Ortiz vieron la transculturación reforzando la habilidad de la nación-Estado para integrar poblaciones y regiones heterogéneas en el proceso de producirse a sí misma en una forma moderna, Canclini ve –de manera más postmodernista– la hibridez como algo que ocurre no sólo al margen del Estado, sino también contra el Estado, en cuanto este proceso pone en cuestión la representación del estado y de sus aparatos ideológicos.” (Beverley 2004a: 177). Asimismo, Beverley sugiere la existencia de una “teleología postnacional” operando en *Culturas híbridas*, “en la medida que la hibridación implica un proceso de combinación que es a la vez necesario y providencial, destruyendo en las prácticas cotidianas las oposiciones binarias que Canclini como teórico de la cultura pretende desconstruir. La hibridación funciona, en otras palabras, como un proceso de superación dialéctica o trascendencia de estados anteriores de disonancia o contradicción en la configuración de un sujeto, grupo o clase social, y de identidades regionales o nacionales.” (Beverley 2004a: 178)



modernización inexorable regionalmente verdaderas: la primera en las zonas andinas y mesoamericana, la segunda en el cono sur y las grandes ciudades?” (2001: 234) Y la respuesta que emerge de ella, la imposibilidad de generalización en el análisis de la diversidad cultural en un espacio complejo y disímil como es Latinoamérica, aunque es tomada con pinzas por García Canclini, sugiere la validez de una aplicación no generalizada tanto de la categoría de hibridación como la de heterogeneidad. En este sentido, Carlos García Bedoya acertadamente sugiere que las propuestas referidas a la hibridez, la heterogeneidad y la transculturización “diseñan en lo fundamental un espacio de convergencia teórica en torno a los problemas de la diversidad latinoamericana” y que en ellas “más que oposiciones inconciliables existen cuestiones de énfasis.” (2002: 289)

Contrastando el concepto de heterogeneidad de Cornejo Polar, Raúl Bueno entiende la noción de mestizaje como un postulado “allanador de las diferencias y evaporador de los conflictos que en ellas se sustentan” (2004: 21) y la de transculturización como “un proceso cultural que tiene que ver con el traslado de contenidos culturales de una cultura a otra.” (:26) El crítico opone ambas categorías a la de heterogeneidad, dado su énfasis en la afirmación de la diferencia y la conflictividad de elementos “a menudo en desarmonía” (:25):

La heterogeneidad [...] tiende a la individuación de los especímenes en contacto, dentro de la línea alterizante basada en la afirmación de las diferencias. Su característica es la insolubilidad de los elementos en juego, es decir, su capacidad de afirmar la discontinuidad cultural, esto es, de marcar las fisuras que establecen la pluricultura. Lo que no significa que la heterogeneidad destruya las posibilidades de mestizaje, entendimiento o conflicto culturales. No ignora el contacto, sino que lo explica y aun busca plantearlo en un sentido constructivo. (:28)

Aún cuando Cornejo Polar menciona el espacio de convergencia que se produce entre dominantes y dominados, el énfasis, como hemos visto, está puesto en las



oposiciones que se dan en los contextos heterogéneos. “La heterogeneidad” afirma Achugar, “consistiría 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.” (1992: 56-57) En la mención de Achugar a la esencia de la heterogeneidad se asume la presencia de un otro dominante, contra cuya visión el otro subalterno se pronuncia. Tal oposición entronca con el concepto binario de subalternidad que plantea Ranahit Guha: la imposibilidad de un sujeto subalterno sin sujeto dominante. Puesto que la heterogeneidad de Cornejo Polar se sustenta primordialmente en las diferencias que se hacen evidentes en el proceso en el cual los elementos de estas polaridades se encuentran e interactúan, dicha categoría se plantearía, sino en la oposición a la transculturación y la hibridez, en una diferenciación que toma distancia de dichos conceptos, sobre todo del último.<sup>65</sup>

Zulma Palermo sugiere que la hibridación podría estar constituyendo “una nueva forma de enmascarar [...] la conflictividad social [...] tanto como lo fue el analgésico ‘mestizaje’ aplicado como paños tibios sobre las heridas dejadas por la conquista.” (2003: 135) Refiriéndose al trabajo de Cornejo Polar, afirma que el crítico “culmina su recomposición de la cultura andina leyendo testimonios [...] que se desplazan de una lengua a otra [...] de un código a otro (de la oralidad a la escritura), en un complejo y ambiguo juego interdiscursivo que se encuentra muy distante de ser ‘híbrido’...” (:135) Palermo afirma que la formulación de la categoría de heterogeneidad de Cornejo Polar se realiza desde la pluralidad social del discurso andino que da cuenta en su construcción de “todas sus diferencias y contradicciones, de sus tensiones; es por ello que en el texto lo social opera discursivamente, una instancia de mediación –podría

<sup>65</sup> Con respecto al tema de la migración, Cornejo Polar ha advertido, aludiendo al trabajo de García Canclini, sobre el carácter celebratorio de “ciertas tendencias que quieren ver en la migración la celebración casi apoteósica de la desterritorialización”. Señala que el migrante “no está especialmente dispuesto a sintetizar las distintas estancias de su itinerario, aunque [...] le sea imposible mantenerlas encapsuladas y sin comunicación entre sí.” (1996: 841)



decirse, de transcodificación- que permite reunir lo distinto sincrónico dentro de la totalidad de la historia.” (:139-140) Asimismo, John Beverley sitúa el testimonio como un texto que involucra una serie de negociaciones entre las posiciones de distintos sujetos y sus discursos legitimadores y analiza la dificultad del testimonio de trascender las oposiciones involucradas en el propio género. Sin embargo, considera al testimonio una nueva manera de articular estas oposiciones y por tanto de definir nuevos paradigmas para la relación entre la intelectualidad y las clases populares y un nuevo sentido de lo nacional basado en la heterogeneidad. (1993:104-105)

Como hemos mencionado anteriormente, Cornejo Polar ha formulado su categoría de heterogeneidad principalmente en relación al discurso sobre lo andino, especialmente el indigenismo, que él considera procesa la conflictividad en la que la región está inmersa debido a la persistencia de las variables impuestas por sus circunstancias históricas. Si el testimonio, que en esta región es mediatizado por las razones antes expuestas, constituye un eslabón en esta cadena literaria, es porque se yergue como un texto que refleja la persistencia y la profundización de las diferencias que pueden encontrarse en esa heterogeneidad de base que menciona Cornejo Polar y que en el área andina del Perú son dramáticamente vigentes aún en el momento actual,<sup>66</sup> diferencias que han sido expresadas por diferentes prácticas literarias a través de los tiempos, prácticas que se inscriben como literaturas heterogéneas. Si el testimonio mediatizado a partir de relatos de sujetos andinos contiene en el proceso de mediación una doble autoría que deja espacio para una interacción, es cierto que en esta misma interacción se produce también una confrontación: la subalternidad y la dominación; las visiones y conceptualizaciones de lo que es “propio” o “igual” y lo que es “ajeno” u

<sup>66</sup> Los testimonios incluidos en el Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación del Perú son prueba de ello, así como la indiferencia de las clases dominantes con respecto a este importante documento. (Sobre el tema ver Vargas Llosa, Mario. “La verdad sospechosa” en Diario *El País*. Madrid, 21 setiembre 2003)



“otro”. Las diferencias en el poder de representación que se manifiestan en el manejo de lo textual y que son en parte producto de la oralidad y la escritura como medio y posibilidad comunicativa de los involucrados, no son sino el reflejo de esa heterogeneidad de base, histórica y social, en la que se sustenta el relato testimonial. Por ello se podría decir, para concluir con esta afirmación de que este tipo de testimonio forma parte de las literaturas denominadas heterogéneas, que los textos mediatizados resultan, si puede así decirse, más enfáticamente heterogéneos, puesto que tanto el texto escrito como el relato oral del que el primero procede, y aún el proceso mismo de construcción que da lugar al texto final, se afincan en las diferencias culturales subrayadas por la categoría creada por Antonio Cornejo Polar.



## CAPÍTULO IV

*GREGORIO CONDORI MAMANI. AUTOBIOGRAFÍA*

El texto titulado *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* fue elaborado en la ciudad del Cuzco, a partir de los relatos de Gregorio Condori Mamani, natural de Acopia, y Asunta, su esposa, por los antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante entre 1975 y 1977. En el momento de la producción del texto, que involucró, de acuerdo a los editores, una serie de entrevistas grabadas durante el lapso de dos años, el oficio de Gregorio era cargador y el de Asunta vendedora de comida. Gregorio y Asunta no sabían leer ni escribir; ambos eran quechuahablantes. El texto correspondiente al testimonio de Gregorio en español ha sido transcrito en 90 páginas en la primera edición (1977) y está dividido en doce capítulos, mientras que el de Asunta ocupa únicamente 26 páginas y tiene cuatro capítulos. La importancia dada al relato de Gregorio, manifiesta en el espacio que se le concede, nos induce a pensar que es considerado el principal, siendo el testimonio de Asunta secundario con respecto al de Gregorio. Aunque goza de autonomía y se enfoca desde una perspectiva femenina, el relato de Asunta cumple también con la función de reforzar el de Gregorio. En este trabajo nos referiremos al testimonio de Gregorio. La edición de 1977 es bilingüe, por tanto, los relatos de Gregorio y Asunta aparecen tanto en quechua, lengua de la enunciación, como en español; la segunda edición de 1979 sólo incluye los testimonios traducidos al español. La edición de 1977 incluye algunas fotografías de Gregorio Condori Mamani y una de Asunta; la de 1979 es una edición más modesta y ya no incluye las fotografías, con excepción de una que aparece en el anverso del libro. Para el



trabajo que realizaremos y para las partes de la obra que sean citadas, se estará tomando en cuenta la primera edición de 1977.<sup>67</sup>

#### 4.1 Paratextos

El aparato paratextual consta de lo siguiente: Un prefacio por Tom Zuidema, una nota preliminar por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, así como un glosario de términos quechuas traducidos al español al final del texto. Hay algunas diferencias entre la primera edición de 1977 y la segunda de 1979. Como ya hemos mencionado, la segunda edición de 1979 no incluye las versiones en quechua. Asimismo, en la portada de ambas ediciones puede leerse como título de la obra *Gregorio Condori Mamani Autobiografía*; en la segunda edición, éste aparece con un tipo de letra de tamaño muy grande, atravesando el grabado de una huella digital que subraya tanto el analfabetismo de Gregorio como la autenticidad de su testimonio (que estaría siendo “certificado” con la huella). La primera edición lleva impreso el título en la parte superior de la portada, que también incluye una fotografía. Es importante notar que en ambas ediciones el nombre de Condori está impreso en letras mucho más grandes que los nombres de los antropólogos, que aparecen con un tipo de letra bastante reducido, lo que denota una intención de realzar al personaje testimoniante. Aún más, la edición de 1979 lleva en la portada únicamente el referido título, además de la huella digital mencionada, y los nombres de Valderrama y Escalante aparecen recién en el interior del libro. El texto sobre la vida de Gregorio Condori Mamani no es una autobiografía –aún cuando el título así lo indique y el sujeto de la enunciación oral sea el mismo que el sujeto del enunciado– sino que se inscribe en la categoría testimonio, siendo del tipo mediatizado. Su no pertenencia al género autobiográfico está sugerida por varios aspectos: el relato no parte de una iniciativa del sujeto de la enunciación oral; dicho sujeto relata su historia a otras

<sup>67</sup> Asimismo, debo indicar que nuestro trabajo se realizará únicamente sobre la versión en castellano y no la quechua.



personas que organizan y editan el relato; el sujeto de la enunciación oral se propone como representante de un grupo social marginado, características éstas que inscribirían el texto dentro del género testimonial.

Iniciaré el análisis con una mirada hacia los contenidos de los textos introductorios. Lo paratextual suele, en las obras testimoniales, además de explicar las motivaciones del autor, reforzar la pretensión de verdad de los contenidos. El prólogo de Tom Zuidema es un comentario que resume los momentos más importantes que aparecen en el testimonio de Condori Mamani, centrado en el hecho que “el relato de Gregorio hace oír una voz completamente propia de la vida andina” (Zuidema en Valderrama y Escalante/Condori Mamani: 11). En su relato, Gregorio Condori se autodefine étnicamente como “runa”, que según el glosario significa “hombre indígena de la cultura quechua”: “Ellos eran *runas* no más, como yo, de buen corazón...” (Valderrama y Escalante/Condori Mamani 1997: 24) o “Esta es la vida del chacarero-*runa*...” (:38) También dice: “Estos mis compañeros, incluso eran indios, *runas* como yo, porque ahí no había mistis.” (:44) “Por eso ahora, nosotros los *runas*, no sabemos hacer caminar las máquinas...” (:49) Asimismo, un amigo de Condori, menciona: “-Carajo, Gregorio, no seremos cojudos, no estamos en *hawallaqta*, para que tu compadre de matrimonio también sea otro *runa* como tú...” (:74-57)

El prólogo de Zuidema subraya el hecho que el testimoniante es un miembro del grupo étnico de los *runas* y que los hechos relatados corresponden a la vida andina. Constituye entonces una voz autorizada, adicional a la de los antropólogos, que reconoce la autenticidad del informante y su representatividad en relación a su grupo social.

La nota preliminar firmada por los antropólogos es un recuento sobre las circunstancias en las que conocieron y entrevistaron a Gregorio Condori Mamani y su mujer, que datan de 1968, cuando los primeros se trasladaron a vivir a Coripata:



Durante los años en que fuimos vecinos, entre nosotros surgió una profunda amistad, a través de la que posteriormente emprendimos este trabajo, el que fue iniciado en 1973 cuando entrevisté como asistente antropológico del film “El Cargador” [...] La amistad con Gregorio, su confianza en nosotros y sobre todo su asombrosa capacidad narrativa nos llevaron en 1975 a reanudar las entrevistas con él, dirigidas esta vez a reconstruir su historia de vida. (Valderrama y Escalante/Condori Mamani 1977: 13)

Los antropólogos proporcionan información extraída de fuentes externas al testimonio sobre fechas y lugares importantes en la vida de Condori Mamani que coinciden con lo relatado.

#### 4.2 El pacto de veridicción. Mediación y poder de representación

La nota preliminar mencionada es un paratexto que refuerza el pacto de veridicción del testimonio en dos sentidos: es, en primer lugar, una explicación que indica la forma en que se establece el vínculo entre mediador y testimoniante, la duración del proceso y el procedimiento utilizado en la emisión y trasposición del relato oral a texto escrito, lo que estaría al servicio de enfatizar la objetividad de los mediadores, explicación que, desde la motivación antropológica del texto, resulta absolutamente necesaria por tratarse de un relato testimonial. De este modo, se sitúa el texto dentro del campo de la verdad. En segundo lugar, la información temporal y espacial consignada en la nota preliminar sirve como garantía de la verificación efectuada entre los datos de los campos de referencia interno y externo de la obra, lo que también coadyuva a reforzar la veridicción. El pacto de veridicción que se establece desde los paratextos entre el mediador antropólogo y el receptor del testimonio está referido al texto escrito; sin embargo, el pacto de veridicción atañe también al relato oral. Es un pacto de veridicción singular: la responsabilidad de la autenticidad del testimoniante recae sobre los mediadores-editores, mientras que la responsabilidad sobre la verdad de los contenidos



enunciados está puesta sobre el yo que enuncia. Es éste un pacto de veridicción en que la pretensión de verdad se dirige principalmente a la presentación del relato de Gregorio Condori como un ejemplo de la vida del *runa* que emigra a la ciudad; es decir, sería representativo de todos los migrantes *runas*. “Ante los ojos de los profesionales, Gregorio y Asunta simbolizan a todo indígena migrante, explotado y sufrido, establecido en una barriada urbana.” (Andreu 2000:139) Gregorio Condori relata su vida en términos de verdad y partiendo de esta base, siendo Condori un hombre identificable en la vida real como un sujeto perteneciente a la comunidad de los *runa*, la obra se constituiría, a partir del pacto de veridicción, en el testimonio de la vida real de un representante auténtico del hombre quechua andino. Sin embargo, no podemos perder de vista el hecho de que el texto escrito se elabora no sólo desde Gregorio como sujeto de la enunciación, sino también desde el trabajo de recolección de información y edición de los antropólogos en el que Gregorio es construido por él mismo y por los mediadores como sujeto del enunciado. Gregorio Condori Mamani narra hechos de su vida a los antropólogos durante una serie de entrevistas, según los antropólogos, “dirigidas [...] a reconstruir su historia de vida” (Valderrama y Escalante/Condori Mamani 1977:13). La selección de Condori Mamani por parte de los antropólogos como representante de los *runas* es previa a la enunciación de su relato; por tanto, la representatividad de Gregorio como *runa* emanaría no sólo del contenido del relato sino también de los deseos, las creencias y conocimientos de los entrevistadores, que se manifiestan en la interacción que se produce en el proceso de construcción textual. El trabajo de éstos en el campo antropológico en el medio andino es vasto y reconocido y deriva posiblemente de esta identificación con la cultura andina y el loable deseo de darla a conocer.

Las motivaciones de los textos no los inhiben, sin embargo, de reflejar desigualdades en el poder de representación. Si bien el intercambio en este proceso de



construcción textual no es unidireccional, sino uno en que los contenidos culturales se encuentran, contraponen y superponen; el poder de representación del relato oral de Gregorio Condori se enfrenta a la imagen pre-concebida de él como sujeto representativo de una cultura que se desea comprender a través de su relato. Resulta interesante una anotación de Valderrama y Escalante: “Ambos al enterarse de la publicación del relato que nos hicieran se alegraron mucho y se ofrecieron para volver a contarlo con mayores detalles.” (Valderrama y Escalante/Condori Mamani:15) La mención a la mucha alegría experimentada por Gregorio y Asunta al enterarse de la publicación del relato sugiere que los testimoniados no tenían conocimiento pleno sobre los procedimientos de los antropólogos y el destino de sus relatos o cuando menos, no contaban con una certeza sobre la publicación del texto. Lo anterior sería un indicador de la subalternidad de los testimoniados. La pregunta aquí es hasta qué punto esta subalternidad está presente en la interacción que se produce con los antropólogos en la construcción del texto, partiendo del hecho que Condori Mamani narra su historia a requerimiento de éstos y no a partir de una idea o un deseo suyo. En este sentido, la existencia de la previa situación laboral y la posibilidad de Valderrama y Escalante de haber seleccionado a Gregorio Condori previamente para el documental y de estarlo seleccionando nuevamente, sitúa a testimoniado y mediadores en una relación de poder desigual en cuanto al manejo de la representación textual. Tenemos entonces un indicador, desde el paratexto, de la subalternidad del informante, no sólo en el contexto del relato que será traspuesto a la escritura, sino también en el contexto de producción que involucra al mediador y al informante.

El hecho que la pareja de antropólogos tuviese como idioma materno el quechua habría facilitado la comunicación, así como la posibilidad de publicación de la versión en quechua en la primera edición. La segunda edición se publicó únicamente en español.



Posteriormente, según indica Paul Gelles, el texto fue publicado en idioma español en España (1983) y Cuba (1987). Se publicaron otras ediciones bilingües en 1982 y 1992 y se hizo una edición bilingüe únicamente del testimonio de Asunta en 1994, lo que, de acuerdo a Gelles, representa un gran esfuerzo por promover el quechua escrito y la literatura indígena en el idioma nativo. Asimismo, destaca que ambos testimonios –de Gregorio y Asunta– han sido traducidos al noruego, alemán y holandés. (Gelles 1996: 2-3) Valderrama y Escalante señalan que con la publicación se cumple el deseo de que se conozca la verdad de sus paisanos. (Valderrama y Escalante/Condori Mamani 1977: 15) Esta verdad debe ser conocida, entonces, por quienes la desconocen; a partir de ello, se infiere una intencionalidad, de índole antropológica, de hacer llegar las voces de Gregorio y Asunta a la cultura dominante para hacer conocer su cultura. La motivación de los antropólogos resulta completamente válida y no es la intención al mencionarla aquí establecer una oposición entre texto antropológico/texto literario, ya que ambos constituyen interpretaciones de la realidad y los textos son literarios por convenciones en las sociedades.<sup>68</sup> Subrayamos la hibridez del testimonio, que puede leerse desde enfoques diversos: literario, histórico, antropológico, etnográfico. Refiriéndose al testimonio de Condori Mamani, Jacobo Alva Mendo menciona que

tiene el matiz y el sentido de una aproximación desde la antropología andina, donde está latente la preocupación por revelar el pensar, sentir y percepción del hombre quechua del ande cuyo referente central es el mundo mítico andino; lo cierto es que no contradice una lectura pensada como una historia testimonial, oral, del hombre del ande, del mundo étnico quechua.” (2003: 67-68)

La publicación del texto en quechua obedece, de acuerdo a Valderrama y Escalante, al deseo de que cualquiera que domine este idioma haga su propia

<sup>68</sup> Dice Teun Van Dijk: “el uso de la lengua no es sólo un acto específico, sino una parte de la interacción social. Los sistemas de la lengua son sistemas convencionales. No sólo regulan la interacción, sino que sus categorías y reglas se han desarrollado bajo la influencia de la estructura de la interacción en la sociedad.” (Van Dijk 1988: 241)



interpretación, ya que la de ellos no “es la única ni la más perfecta.” (Valderrama y Escalante/Condori Mamani 1977: 15) De este modo se estaría ampliando el ámbito de recepción. Sin embargo, no se hace la traducción al quechua ni del prefacio por Tom Zuidema ni de la nota preliminar por Valderrama y Escalante. Pese al carácter bilingüe que tiene la edición, ambos idiomas no gozan en el texto del mismo *status*, y éste, no obstante ser bilingüe, estaría principalmente direccionado a un público hispanohablante por el interés en revelar la cultura andina. Aun cuando la versión bilingüe estaría instalando en el texto un lector virtual, quechuahablante, español o bilingüe, me parece importante señalar cómo, desde la lectura del texto en español, la versión en quechua pudiera estar también operando como garantía de que el texto en español tiene su origen en el relato original en quechua. Considerando el espacio físico que ocupan en el libro ambas versiones; es decir, el hecho que el texto en quechua se encuentra intercalado con la versión en español de manera que ambos pueden verse simultáneamente y que adicionalmente tienen la misma numeración y coinciden página a página, desde la lectura del texto en español, el relato escrito en quechua no deja de sugerir, a partir de su asociación con el relato oral emitido en la misma lengua, que éste último ha sido traspuesto a la escritura de la misma manera, o por lo menos, de manera muy similar a la forma que fue enunciado en forma oral.

Sin embargo, lo anterior implicaría una mínima intervención de los mediadores y esto obviamente no es posible, puesto que, de ser así, los relatos orales –de Gregorio y Asunta- supondrían dos monólogos extremadamente extensos. El trabajo de edición de Valderrama y Escalante, como es común a los textos testimoniales mediatizados y los propios antropólogos confirman, incluye una selección de temas, efectuada tanto por ellos como por los testimoniante: “Escogimos temas generales en base a los que Gregorio –y posteriormente Asunta- pudieran discurrir en forma libre. Muchas veces



eran ellos quienes elegían los temas para hablar.” (Valderrama y Escalante 1977: 13-14)

La evidencia textual del diálogo que se produce entre mediadores y testimoniados ha sido suprimida o reducida al mínimo con la intención de que el texto se enuncie en primera persona; es decir, de la misma forma que el relato oral. Este es un recurso común en los testimonios; sin embargo, tal reducción no se efectúa en el mismo grado en todos los textos de este tipo.<sup>69</sup> Al respecto, Peter Flynn se pregunta cómo el discurso entre los antropólogos y Gregorio se convierte en monólogo en el trabajo publicado; Flynn enfatiza el hecho de que la interacción ha sido suprimida y representada como monólogos -probablemente con las mejores intenciones, señala, a fin de mostrar las voces de Gregorio y Asunta. Sin embargo, en el proceso de recontextualizar estas narrativas en el discurso académico, la supresión del etnógrafo reaseguraría su *status* como observador objetivo. (Flynn: 2003) Al intentar borrar del texto su presencia como interlocutores a fin de asegurar tal objetividad, el grado de manipulación del texto, paradójicamente, resulta mayor.

#### 4.3 Secuencias del discurso

Las secuencias del discurso de Gregorio Condori han sido ordenadas en doce capítulos, algunos con mucha mayor extensión que otros. Según Teun Van Dijk, “si las frases denotan hechos (en algún mundo posible) las secuencias de frases denotarían secuencias de hechos”. (1988: 163) Van Dijk explica que la relación entre palabras y el mundo no es tan sencilla como en las secuencias ordenadas linealmente en relación al tiempo, ya que podrían también ordenarse espacial o jerárquicamente. (:163) Si bien cada uno de los capítulos del texto de Condori se refiere a ciertos tópicos identificables,

<sup>69</sup> Respecto a este procedimiento, Elzbieta Slodowska afirma que “aunque los preceptos del discurso etnográfico son ficticios, el principal de ellos presupone que una meticulosa recogida de datos y una interacción prolongada con el “otro” en el contexto del trabajo de campo –coadyuvada por un *rapport* especial entre el investigador y el informante- permiten trascender las diferencias y lograr una comunicación esencialmente libre de distorsiones. La convicción de que –una vez superadas las dificultades preliminares de comunicación- la “otredad” puede ser capturada, lleva al editor a suprimir las marcas dialogales del discurso original en su transcripción final.” (Slodowska 1993: 84)



el orden de las secuencias de hechos relatados, a pesar de iniciarse con la infancia del narrador y terminar en el momento de la enunciación, sugiere una jerarquía distinta a la lineal en el tiempo en la organización del relato, ya que el relato de Condori Mamani se enuncia principalmente a partir de sus recuerdos, los cuales giran alrededor de ejes temáticos y el relato ha sido también organizado en función a los temas. El relato se divide en doce capítulos, del modo siguiente: El capítulo primero está referido principalmente a la situación de orfandad y pobreza de Gregorio Condori y al peregrinaje de su niñez. El segundo capítulo introduce el tema del progreso, a partir de la mención al avión y al tren; desde los mitos, Condori Mamani se explica el progreso. El tercer capítulo es muy breve y detalla la visión del Estado de Gregorio Mamani. El cuarto capítulo trata sobre las costumbres andinas y la tradición; en este capítulo se explican nociones importantes como el ayni y la pachamama, y se evidencia el vínculo entre el *runa* y la tierra; la explicación de los fenómenos de la naturaleza se realiza a partir del mito. En el capítulo quinto Gregorio narra su vida como recluta en el cuartel; el abuso en esta nueva situación es el tema principal. En el sexto capítulo Gregorio reflexiona sobre diversos temas, partiendo del abuso sufrido en el ejército, tema del capítulo anterior: la religiosidad, Dios como entidad que castiga, la ajenidad del misti con respecto a su cultura; la añoranza de tiempos que se conciben como mejores, son temas que emergen del discurso de Gregorio. En el capítulo séptimo el tema de la identidad como *runa* es el principal; se menciona el mito de Inkarrey y se establece la oposición *runa/misti* a partir de la explicación de la situación de dominación desde los mitos. La concepción mítica se hace patente en la explicación de Gregorio sobre la oposición oralidad/escritura. El tema principal del capítulo octavo es su experiencia en la prisión; este capítulo es importante por los lazos afectivos creados durante su estancia en la cárcel y también por la riqueza de los relatos que contiene. En el noveno capítulo Gregorio cuenta su vida después de su



salida de la cárcel y manifiesta las adversidades que enfrenta en su vida cotidiana. En el capítulo décimo se destaca la oposición misti/indígena; en éste, Gregorio reflexiona sobre su propia situación de injusticia y pobreza. El capítulo undécimo tiene un cariz político; narra su encuentro con el dirigente Emiliano Huamantica en un contexto político y hay una evidencia de toma de conciencia por parte de Gregorio de la injusticia de su situación. El capítulo duodécimo y final continúa la relación de infortunios del capítulo noveno y décimo y se ubica en el momento de la enunciación. Gregorio concluye su relato con una reflexión sobre el sufrimiento como sujeto colectivo runa, evocando las adversidades que sufren los paisanos en la ciudad.

A través de los temas mencionados, el testimonio de Condori Mamani conduce a la consideración de su subalternidad como tema principal de su testimonio. La subalternidad se proyecta en dos sentidos: uno colectivo, subrayado tanto por el relato de Condori como por los textos introductorios, y que adicionalmente corresponde al marco de conocimiento y al estado cognoscitivo de los antropólogos, dirigidos a la representación de los *runas* como una entidad colectiva víctima de la marginación; el segundo sentido, no menos importante, es individual. Hay que señalar que al calificar el relato como autobiografía, el título también se proyecta hacia un espacio en que la vida personal de Gregorio se torna otro eje narrativo, que corresponde al mundo interno de Condori Mamani y que se manifiesta en la experiencia evocada a través de la memoria, experiencia marcada por la pobreza y orfandad, en la que el narrador se percibe como subalterno en grado sumo. La voz individual de Condori Mamani emerge poderosamente en el relato, en aquellos espacios en que muestra sus sentimientos íntimos.

#### 4.4 Pobreza y subalternidad

El texto se inicia, como la mayoría de testimonios mediatizados, con la infancia del narrador, ubicando a éste en el contexto espacial, temporal y social en el que empieza



a vivir y desde el cual proyecta su visión del mundo. Desde el inicio, Condori Mamani se concibe a sí mismo como huerfano y desamparado, la necesidad de trabajar se presenta obsesivamente desde la niñez, impuesta desde afuera en el momento en que su madrina le anuncia que al tener “fuerzas y los huesos duros” (:18) tiene que salir a buscar trabajo. La situación de orfandad y desamparo de Gregorio es adversa a la realización del runa: “Esa es la vida del chacarero-runá; si no tienes hartos familiares sufres y tienes que estar haciendo ayni o mink’a.” (:38) Gregorio manifiesta: “No sé, así será mi suerte. Como he andado de casa en casa, desde la vez que vi la luz del día, haciendo renegar a nuestro Dios; será así la suerte de los que hemos sido arrojados a este mundo para sufrir.” (:25) “Yo creo que la mala suerte está pegada a mí como lunar negro.” (:25)

La dureza de su destino es asumida por Gregorio como una fatalidad de la vida, como mala suerte, como designio divino, como una fuerza a la que no puede resistir y contra la que es inútil luchar. Dios es percibido como una entidad que castiga y premia, según la versión de un cristianismo impuesto y adaptado a creencias de naturaleza mítica, en vinculación con la naturaleza. Sin embargo, no obstante la resignación con la que enfrenta su destino, Condori Mamani tiene, desde su subalternidad, la capacidad de manifestar una visión crítica con respecto a la injusticia que envuelve a su propia situación. Esta visión crítica lo hace cuestionar también los designios de la divinidad. Desde su concepción del mundo, signada por el fatalismo, Condori Mamani se rebela interiormente contra las cargas que la vida le impone, mostrando una lógica sorprendente:

Así ese juez nos mandó a la cárcel, por haber tomado caldo invitado en la casa de un amigo. Así es la justicia que también manda a la cárcel por seis meses, como a nosotros, por haber tomado caldo. [...] Yo siempre he dicho: si los jueces y todos los mistis están comiendo carne tarde y mañana y eso también es de ganado robado y ellos lo saben. Como ese Luis L. que es juez de Urcos quien conversa con los ladrones que roban para él. Ni va a la cárcel, ni a la justicia avisa. Así es la justicia que no tiene ojos para los mistis. (:53)



Todo era aburrido, eso de estar parado, con sueño, con frío, cuidando la puerta de la torre. Yo decía:

-Para qué se cuida tanto, carajo, si aquí no entran ladrones. Mas bien cuidaríamos la ropa, para que no roben tanto. (:44)

De esa manera –dice- los pobres curamos las heridas de Dios que está lleno de llagas y cuando estas heridas estén totalmente curadas, el sufrimiento desaparecerá de este mundo. Eso nos dijo una vez en el cuartel un cabo que era del lado de Paruro y nosotros los soldados le dijimos:

-Cómo, carajo, cuán grandes son esas heridas que, con tanto sufrimiento, no desaparecen. Ni que fuera mata caballo. – Y el nos respondió:

-No sean herejes, ¡carajo! ¡Ya cuatro últimos! Formarse. (:25)

Este percatarse sobre la injusticia que circunda y marca su vida permanecerá como una reflexión interior, sin traducirse en acciones modificatorias de su realidad.

#### 4.5 Percepción sobre los acontecimientos políticos

Si bien el tema de la subalternidad de Condori Mamani engloba casi la totalidad de la obra, emergen del discurso tópicos relacionados a la vida política, que finalmente también remitirán de manera indirecta al tema de la subalternidad:

Así era el ejército, toda la vida cuatro últimos, sin terminar. El ejército no es cristiano.

Mientras cargo ahora, escucho lo que habla la gente:

-El Gobierno, Lima, Velasco, ha dicho: “todos van a servir a la patria”. Antes los soldados eran puro indio, la vida del cuartel ya no es como antes, dicen. (:47)

La información que proporciona sobre las acciones del gobierno –aquello “que escucha que habla la gente” mientras realiza la faena de la carga, que corresponde al presente, cercano al momento de la enunciación- se encuentra en medio de sus recuerdos de su paso por el cuartel. Los enunciados referidos a lo que ha dicho “el Gobierno, Lima, Velasco” se distinguen de la información sobre los hechos que la preceden y la suceden en el relato por su ubicación temporal, puesto que corresponde al presente y no al tiempo pasado de sus vivencias en el cuartel.



El capítulo décimo, y el capítulo duodécimo, que es también el capítulo final, están conectados por el mismo tópico: la situación de pobreza de Gregorio en el momento de la enunciación. El capítulo XI tiene un tema distinto. En este capítulo, el relato de Gregorio parte del recuerdo de su trabajo como peón en la Fábrica Huáscar, donde asiste a una asamblea de obreros y escucha a éstos reclamar por el alza de la gasolina, lo que conduce a una protesta en la plaza de Armas. La situación de protesta sirve como enlace para introducir el tema de su encuentro con el dirigente Emiliano Huamantica:

Cuando terminaron de hablar, junto con mi amigo Leandro, nos vinimos de nuevo a la fábrica, aquí me dijo:  
 -Te voy a hacer conocer a un gran compañero.  
 -Yo le dije:  
 -¿A quién?  
 -Al compañero Emiliano Huamantica. (:82)

Gregorio expresa su admiración por el dirigente Huamantica, a partir de la percepción positiva de su actuación -“Esa noche, en la plaza, habló con fuerza, puro macho“- (:82), así como de su recuerdo del momento en que lo conoce personalmente:

Iba a ser amigo de un compañero de buen corazón. Cuando me presentó, el compañero Emiliano Huamantica, me dio la mano:  
 -¿Qué tal, compañero?  
 Y agarrando su mano, le contesté en runa simi:  
 -Para servirte compañero, Gregorio Condori Mamani.  
 Así fue. (:82)

La evocación del contacto corporal -darse la mano- torna más significativo este recuerdo: Gregorio narra cómo el líder le extiende la mano y él a su vez la toma. Es un hecho memorable que se recuerda con nitidez y queda subrayado en el relato por la frase “Así fue”. En este mismo capítulo, Gregorio Condori menciona en algunos párrafos que ocupan el reducido espacio de dos páginas una serie de sucesos relacionados con la política: la supuesta visita al Cuzco del líder aprista Haya de la Torre, disfrazado, y su huida al ser apedreado; el paso de diversos políticos por el



gobierno; el surgimiento de Hugo Blanco como líder, seguido de su detención, prisión y exilio. Al respecto, Cornejo Polar comenta que “es punto menos que asombroso que tenga una información simplificada pero certera de la vida política oficial”. (1994: 226) Algunos de sus recuerdos sobre los personajes y hechos políticos son ubicados en el tiempo a través de haberlos conectado en la memoria con objetos que lo circundan en la vida cotidiana:

Cuando cinco grandes panes de puro trigo costaban un real y tres panes, medio, Odría le quitó la presidencia a Bustamante. Este Odría le había quitado la presidencia a Bustamante por haber hecho subir el pan, de lo que era tres por medio y cinco por un real. En tiempo de Bustamante, un pan subió a un real. (:84)

La secuencia de oraciones que Condori Mamani formula inmediatamente después sobre los gobiernos no está conectada ni con sus vivencias ni con sus recuerdos, a excepción de cuando confiesa haber visto a Bustamante:

Cuando Odría le quitó la presidencia a Bustamante, yo no sé si Odría vino o no al Cusco a hacerse conocer como Gobierno. Yo no lo he visto, pero sí a Bustamante. El sí vino al Cusco para hacerse conocer, antes que Odría le quitara la presidencia. Bueno, yo no sé, estos Gobiernos siempre se están quitando entre ellos. [...] Pero sobre este Gobierno también viene otro, que le quita, como al Gobierno de Belaúnde le quitó Velasco. ¿Hasta cuando también estará el Gobierno de Velasco? Aunque he escuchado que a él no le van a sacar, porque está apoyado por todos los cuarteles y está favoreciendo a los pobres haciendo desaparecer las haciendas. (:84)

La reflexión que hace Condori Mamani sobre la sucesión de gobiernos no se percibe como asertiva, ya que hay dos “yo no sé” insertos en el párrafo anteriormente citado. La mención sobre la sucesión de gobiernos finaliza con la pregunta sobre la posible duración del gobierno de Velasco, cuya respuesta la da él mismo a partir de nuevamente “haber escuchado” en el tiempo de la enunciación comentarios sobre el apoyo que el gobernante estaría recibiendo y sobre sus acciones referidas a los pobres y las haciendas, percibidas como positivas. La siguiente secuencia de hechos se aborda



inmediatamente, teniendo como único enlace que conecta los tópicos las palabras “las haciendas”, ya que el nuevo tópico –la historia de Hugo Blanco- se introduce mencionando previamente La Ley Agraria: “Cuando no se hablaba todavía de la Ley Agraria, se empezó a hablar de Hugo Blanco.” (Condori Mamani: 84)

Sin embargo, el cambio de tópico no deja de ser abrupto y por tanto, la narración aquí resulta poco coherente, tomando en cuenta que “las haciendas” no representa un marco importante en el párrafo precedente y constituye un enlace débil para la introducción del nuevo tópico.<sup>70</sup> Otro asunto importante a tomar en cuenta en relación a los contenidos del Capítulo XI es la escasa conexión de lo que manifiesta la narración en este capítulo con la experiencia vital de Gregorio, a excepción del encuentro con Huamantica. En este sentido, este capítulo difiere de los otros, en los cuales hay espacios fuertemente atados a la memoria y el sentir de Gregorio. Luego de la mención al costo de los panes en el gobierno de Bustamante y en el de Odría, Gregorio manifiesta su percepción de la vida como “jodida”: “Así está la vida, jodida. Esta vida, carajo, jode; jode al estómago y esta espalda ya no puede con la carga.” (:84)

Las afirmaciones sobre la carestía de la vida se constituyen en la comparación sobre un pasado que se percibe como mejor, tema sobre el que hablaremos más adelante. Por tal motivo, se sitúan en el tiempo presente, sobre el que se reflexiona de una manera general y no a partir del recuerdo de una experiencia particular. Siendo el testimonio de Gregorio Condori Mamani un texto, como hemos dicho, construido principalmente desde la memoria, lo anterior podría estar sugiriendo que la parte final del capítulo XI –aproximadamente dos páginas- podría haber sido compuesta en función a respuestas de Gregorio Condori a preguntas de los antropólogos y no a partir del libre fluir de recuerdos del informante. Este procedimiento estaría de acuerdo con

<sup>70</sup> “La cuestión es si este cambio es aceptable, por ejemplo si el nuevo tópico de discurso puede “alcanzarse” desde el tópico establecido.” (Van Dijk 1988: 159)



“el poder de interrogar, seleccionar y editar lo escuchado” (Ortiz Fernández 2004: 39) que asumen los mediadores. Por tanto, no se trata de desestimar el método de recolección de información; sino, a nivel de relato, de señalar cómo los vacíos que se generan de la supresión de los deícticos que evidencian el espacio dialógico correspondiente a la interacción mediador-informante puede afectar la coherencia textual del testimonio e incidir en el efecto de realidad.

#### 4.6 Memoria individual y colectiva de Gregorio Condori Mamani.

##### Lo mítico y lo histórico en construcción de la identidad

El testimonio de Gregorio Condori Mamani es un texto elaborado desde la memoria, colectiva e individual. La evocación de recuerdos relacionados a la memoria colectiva se traduce en la enunciación de una serie de relatos a través de los cuales el narrador interpreta la historia y el mundo que lo rodea y se interpreta a sí mismo en relación con ese mundo. Su identificación como *runa* parte de estas interpretaciones. Estos relatos combinan lo mítico, lo histórico, lo religioso y lo natural del mundo que lo circunda y no pueden interpretarse desde una perspectiva que los concibe como ficciones o irrealidades; sino a partir de la realidad de la percepción de Condori, desde sus marcos de referencia. Condori no ficcionaliza al reproducir estos relatos sino que explica el mundo con la coherencia del pensamiento de la cultura a la que pertenece, en la que lo oral y lo mítico forman parte de los procesos de conceptualización.<sup>71</sup> El género sugerido en la portada no refleja con claridad la naturaleza del texto, por las diferencias existentes

<sup>71</sup> Con respecto a los procesos de pensamiento andinos, se suscitó, a partir del texto que estamos analizando, una discusión entre Jurgen Golte, Juan M. Ossio y Henrique Urbano, a raíz de un artículo del primero, titulado “Gregorio Condori Mamani o la bancarrota del sistema cognitivo andino” en el que Golte hace referencia a la inferioridad de condiciones con las que sujetos que poseen un tipo de razonamiento como el de Condori Mamani se desenvuelven en un mundo dominado por sujetos que poseen “un sistema cognitivo occidental cultura cuya supremacía sobre el sistema cognitivo andino ya se decidió irreversiblemente”. (Golte 1989: 18-20). Tanto Ossio como Urbano defienden el valor de todos los sistemas cognitivos, incluyendo el andino. Ossio hace mención a la capacidad de Gregorio Condori Mamani de “manejar coherentemente las categorías del pensamiento andino y con ellas dar significado a su propia existencia.” (Ossio 1981: 58) Asimismo, Urbano manifiesta su oposición a la idea de Golte, calificando el discurso de Golte como “producto típico de las sociedades occidentales, racistas, imperialista y dogmáticas...” (Urbano 1981: 59)



entre la autobiografía y el testimonio como género; sin embargo, enfatizan lo personal de las experiencias que se evocan desde la memoria de Gregorio como sujeto individual, ligada a la percepción y fijación de la experiencia en carne propia. Estas son las vivencias sobre las que Condori Mamani tiene la facultad de atestiguar. Las experiencias relacionadas con el cuerpo (castigos físicos, contactos corporales, sensación de hambre) se imprimen con mayor fuerza en la memoria de Condori Mamani y son evocadas en el momento que reconstruye su vida, para poder efectuar el acto de enunciación del relato oral que dirige a los antropólogos. En el proceso de evocar sus recuerdos, de construir imágenes desde la memoria a partir de las cuales puede narrar sus experiencias a los antropólogos, así como recordar los relatos míticos con los que interpreta el mundo y explica sus relaciones de pertenencia a una etnia, Gregorio Condori Mamani reconstruye su propia identidad.

La diferencia entre el pasado y el presente es percibida desde su identificación como runa, a través del recuerdo de su propia experiencia de vida y de la evocación de relatos en los que convergen lo mítico y lo histórico, relatos que Gregorio recuerda en el momento de la enunciación. El pasado –personal y colectivo- se percibe como un estado mejor de las cosas que el que puede ofrecer el presente. Refiriéndose a la representación del pasado incaico en la época de la colonia, Martín Lienhard indica que los textos indígenas correspondientes al período colonial “tienden a expresar, entre líneas o más directamente, un “malestar en la Colonia”, una disidencia, una crítica del presente” poniendo de manifiesto “un abismo entre la sociedad evocada, la de “antes” y el reino de la arbitrariedad” (1992: 52) De manera semejante, el relato de Gregorio expresa una evocación y contrastación de un antes y un ahora. La mención de la sociedad de los incas se evoca a través de la memoria no de hechos vividos, sino de relatos escuchados durante su vida y evocados en el presente, que corresponden a la



memoria colectiva. A través de estos relatos, desde la marginación, su grupo social ha construido y construye permanentemente la pérdida de una sociedad percibida como mejor, constituyéndose en el medio con el que, aunque pérdida, se afirma la identidad frente a la devastación sufrida por los antepasados y a la persistencia de factores negativos asociados a “la englobante condición colonial de las Indias, condición que destrozaba al sujeto y pervertía todas las relaciones (consigo mismo, con sus semejantes, con los nuevos señores, con el mundo, con los dioses, con el destino y sus deseos) que lo configuraban como tal.” (Cornejo Polar 1994: 19) Frente a ello, Gregorio esgrime los relatos que hace suyos como fuente y afirmación de la identidad personal y colectiva:

...cuando el Inka estaba construyendo el Cusco, donde vivieron nuestros abuelos, todo era pampa; no había cerros y el viento, dice entraba como toro bramador por estas pampas derribando cualquier pared o casa que levantaba el Inka. [...] el Inka amarró el sol, de ese modo el tiempo se convirtió en largo día. Cuando había terminado de construir el Cusco, su mujer le había sugerido al Inka:

-Tienes que construir hartos tajamales, porque cuando el Inka Qolla suelte al viento, lo soplará de nuevo.  
Y al comprender esto, el Inka había hecho todos los cerros que rodean al Cusco y así estos cerros existen desde aquella vez. (:19)

Así como ahora hay monjas en el Convento de Santa Teresa y en San Pedro, así, dice, había mujeres del Inka. (:50)

En los pasajes anteriores, el Inca es representado como una figura poderosa en los tiempos de la creación del Cusco, donde vivieron los abuelos. La noción de poder está también implícita en la posesión de muchas mujeres. Es un pasado que se remonta a las ideas que Condori Mamani tiene sobre la historia del imperio de los Incas, que remite a su vez a un tiempo lejano en que los indios no estaban dominados por españoles ni mistis. El origen de esta situación de dominio está, asimismo, representado por relatos de carácter mítico y religioso en los que convergen las nociones de Condori Mamani tanto de la religión impuesta por la cultura dominante como de las creencias de sus



antepasados. Es a través de estos relatos que Gregorio Condori recrea e interpreta la historia, y reconstruye su propia identidad como sujeto *runa*:

De Inkarrey, del tiempo de los abuelos, dicen esto:

Nuestro dios había preguntado, caminando de pueblo en pueblo:

-¿Qué trabajo quieren que les dé?

A lo que Inkarrey había contestado:

-Nosotros no queremos ninguno de tus trabajos. Está en nuestras manos todo trabajo si queremos trabajar. [...] Nosotros hacemos caminar las piedras; con un sólo hondazo construimos montañas y valles. No necesitamos nada, sabemos de todo. [...] Mientras el Inka le había despreciado, aquí en el pueblo de España, todos eran ambiciosos y le habían pedido de todo [...] Por eso ahora, nosotros los runas, no sabemos hacer caminar las máquinas, los carros, esos aparatos que caminan por lo alto como pájaros: helicópteros, aviones. No sabemos hacer ninguno de esos aparatos, pero esos españoles son prácticos saben de todo. Así un wiracocha español había inventado la luz, sólo mirando el agua, con unos vidrios inventó la luz del foco, ahora mismo, esta luz es del agua de Calca. (:49-50)

Bueno, ambicionando totalmente los españoles habían matado a nuestro Inka. Los Inkas no conocían papel, escritura: cuando el taytacha quería darles papel, ellos rechazaron porque se enviaban noticias no en papeles sino en hilos de vicuña, para malas noticias eran hilos negros; para buenas noticias eran hilos blancos. Estos hilos eran como libros, pero los españoles no querían que existiesen y le habían dado al Inka un papel:

-Este papel habla – diciendo.

-¿Dónde está que habla? Sonseras: quieren engañarme.

Y había botado el papel al suelo. El Inka no entendía de papeles. ¿Y cómo el papel iba a hablar si no sabía leer? Así se hizo matar nuestro Inka. Desde esa vez ha desaparecido Inkarrey. Los Inkas, Huayna Cápac, Inka Roca, eran sus tíos y el Inka Rumichaka era su hermano. A todos ellos habían matado los españoles.

Pero ahora yo digo:

-¿Qué dirían los españoles, cuando vuelva nuestro Inka? (:50)

El pasado de los ancestros se concibe como un mejor estado de la sociedad y el deseo de que sea restituido se sugiere a partir de la evocación mito del retorno de Inkarri (o de Inkarrey). Por otro lado, hay un pasado mejor en la vida de Condori como sujeto individual: tiempos de haber experimentado menos carestía: “Por cinco centavos se podía almorzar tres platos rebalsando, con grandes presas de carne. Antes se comía bien ¡ah, eran tiempos buenos para comer carne!” (:48) También se refiere al tiempo en



el que había fuerzas para trabajar: “Antes, cuando sobraban fuerzas, se podía hacer una contrata en la estación del ferrocarril, sea para cargar o descargar del tren. Pero ahora no quieren, le miran a uno como a extraño y no le aceptan ni para ayudar, al ver que uno ya es viejo.” (:86)

Finalmente, en la nostalgia por el *ayni*, Gregorio se identifica una vez más como sujeto colectivo *runa*. Aunque concibe la posibilidad de trasladar la noción de *ayni* del contexto del campo al de la ciudad, percibe las costumbres comunitarias de su pueblo como mejores a las de la ciudad, el concepto está ligado a la *pachamama*, que “incluye la noción de totalidad y abundancia.” (Bouysson-Beyssac 1987: 18). La relación con la *pachamama* se concibe en términos afectivos: “Quizás uno puede desatender u olvidar hasta a su mujer, pero a la chacra no se puede, no se puede olvidar la chacra, la *pachamama*.” (Condori Mamani: 36). No obstante esta fuerte relación entre *pachamama* y *ayni*, en el texto no se idealiza la noción comunitaria de *ayni* y se deja entrever ciertos conflictos, en los cuales se hace patente la subalternidad de Condori aún en sus relaciones con los miembros de su comunidad:

En esto del *ayni*, uno tiene que ser cariñoso; si vienen a ayudarte, tienes que atenderlos bien, porque si no hay cariño en tu casa pocos vienen a colaborarte, porque algunos paisanos van a la chacra por tomar chicha, trago. Entonces el *chakrakuy* es como hacer un pequeño cargo. Era gasto... (:38)

Estos sufrimientos también pasan los paisanos pobres en el pueblo. Los paisanos con hartos animales, claro, te ayudan si eres su pariente o amigo, pero siempre tienes que ayudarles, por eso ellos hacen harta chacra y tienen buena cosecha, son ricos porque hay muchos paisanos que les ayudan por su *guanito*, por sus animalitos de carga. Para cargar el *guanito* en la siembra, para cargar la cosecha, siempre hay que hacer *ayni*. (:37-38)

Aquí en Cusco he visto poco esta costumbre del *ayni*, desde que vine. Los paisanos, cuando vienen aquí se olvidan esta forma de ayudarse. Muchas veces he dicho a mi mujer y también a otros paisanos:  
-¿Por qué no hacemos *ayni*? Así, estas casas no estarían como huecos de ratón.



Ayni sólo hacemos algunos paisanos, entre parientes o amigos, uno que otro. Si todos hiciéramos ayni, estas casas de Pueblos Jóvenes, no estarían como se ven, como casas de condenados; será porque el corazón de todo paisano que se instala en el Cusco ya no escucha las costumbres del pueblo (:36-37)

#### 4.7 Discurso de Gregorio desde dos lugares de enunciación

En el último ejemplo se puede percibir cómo Condori Mamani enfrenta su condición de migrante rural a la ciudad desde dos lugares: desde su comunidad de origen, a través de su nostalgia por el ayni y desde la ciudad que habita, para la cual expresa un deseo de mejora. Asimismo, manifiesta su deseo de reproducir las costumbres de su pueblo, que percibe mejores que las de la ciudad del Cuzco, a la que considera un lugar hostil. Con respecto a la condición de migrante de Condori, Julio Noriega menciona que en la mayoría de los testimonios quechuas lo más importante es “el motivo arquetípico del viaje de reconquista” (1996: 318), estructurándose los textos en torno a las etapas del viaje, que enumera como: “el despojo o la despedida del pueblo andino en que pasó su infancia el personaje, las interminables jornadas de camino hacia la ciudad, la reconquista mítica de los centros urbanos, el desarraigo, y finalmente, el retorno del héroe a su pueblo natal.” (:318) Noriega concibe el peregrinaje de Condori como un episodio heroico, calificando al protagonista como “Odiseo quechua” (:319). Al respecto, pensamos que el testimonio de Gregorio Condori no reproduce el motivo de la reconquista mítica de los centros urbanos que refiere Noriega ni el narrador-personaje se constituye en un Odiseo quechua. El viaje de Condori dista de constituir una reconquista, puesto que no obedece a una motivación propia o a un deseo personal de superación o mejora, sino a las circunstancias penosas por las que, desde niño, tiene que salir al mundo en busca de sustento, trasladándose de un lugar a otro arrojado por la dureza de las situaciones que atraviesa. Noriega toma el párrafo en el que Condori Mamani manifiesta que por haber sido de los primeros habitantes de Coripata nadie lo va a expulsar, “porque en estas



pampas está derramada mi sangre, mi fuerza” (Condori Mamani: 79) como una prueba de la reconquista, que se traduciría en “una toma de posesión legítima del espacio urbano que tiene que imponerse por la fuerza.” (Noriega 1996: 318) Con respecto a la posesión del lote de Coripata, Gregorio manifiesta que

hasta ahora, a nosotros nadie nos ha dicho nada [...] pero esta nuestra casa no aparece como lote, porque no está en el plano; según ese plano, está en la calle, como espacio que han dejado para construir un malecón con jardín. Así me dijo una vez el secretario de Coripata, cuando quise hacer instalar agua en mi casa. Aquí ya todas las casas tienen agua, luz, desagüe, pero en mi casa no se puede instalar porque no está registrada como lote. Por eso me proveo de agua en la casa de mis amistades, para quienes cargo. (:79)

Su condición de desventaja frente a los vecinos es notoria a partir de su imposibilidad de acceder a los servicios básicos y su aceptación de que su casa está en la calle. Por tanto, nada hace presagiar que Condori Mamani, quien se percata de la injusticia de su situación y se rebela interiormente contra ella, tomará alguna acción en el caso de ser expulsado. Como ha sido una constante en su vida, es posible que llegado el caso, se vería arrastrado una vez más en su largo y penoso peregrinaje. Por ello, la idea de una reconquista mítica como motivo del testimonio de Condori no nos parece pertinente, ni, desde luego, tampoco nos parece posible que se cumpla la etapa final del retorno triunfal del héroe a su pueblo natal. La condición migrante de Condori, más bien, puede explicarse a partir del desarraigo que menciona Noriega y que se relaciona con la situación de un sujeto que “para siempre [...] está entre dos mundos y en ninguno a la vez”. (1996: 319) En este sentido, Antonio Cornejo Polar hace referencia al descentramiento del discurso del sujeto migrante “en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo no dialéctico” (1996: 841). Esta sugerencia de Cornejo Polar corresponde a la dualidad de los lugares desde los que Condori Mamani enfrenta su condición de migrante, a la que



nos referíamos al iniciar el desarrollo de este tema: siente nostalgia y simultáneamente se ubica como habitante de la ciudad; vive en un mundo que continuamente contrasta con el otro, intenta reproducir parte de su mundo rural en la ciudad; en palabras de Cornejo Polar, “habla desde más de un lugar.” (:841)

#### 4.8 Identificación de Condori Mamani como runa. Oposición misti-runu

Este aspecto del peregrinaje de Condori Mamani se suma a los otros aspectos con los que Condori Mamani construye en el relato una identidad signada por la subalternidad. Si tenemos por cierto que, de acuerdo a lo manifestado por Guha, no existe subalterno sin dominante, tenemos que preguntarnos a quiénes identifica Gregorio Condori como sujetos dominantes para concebirse a sí mismo como sujeto subalterno. Condori Mamani es un subalterno en función a su condición de *runa* (indígena), marginado y excluido por la clase dominante, constituida por los *mistis* (blancos o mestizos). Estas categorías étnicas se contraponen a partir del contexto histórico de la conquista del Perú, en el cual se establecen condiciones de poder y dominación que ejercen los colonizadores sobre los colonizados. El conocimiento del fracaso de la rebelión de Túpac Amaru añade un sentido de derrota –mas no de anulación– a la percepción de Condori Mamani de la subalternidad de su grupo étnico:

Túpac Amaru era de Tungasuca, paisano, hijo de los Inkas, pero un día esos enemigos españoles lo mataron. Le habían sacado su lengua, sus ojos, desde la raíz. Así lo habían matado a Túpac Amaru sus contrarios. Los contrarios de Túpac Amaru eran los mismos contrarios de nuestros abuelos, los Inkas.” [...] “Nosotros somos peruanos, indígenas, ellos eran *inka runas*, pero somos sus hijos por eso también mataron esos españas a Túpac Amaru. (:49-50)

Túpac Amaru es definido como un paisano, hijo de Inkas, cuyos enemigos y asesinos son “los españoles”. La palabra paisano y la afirmación de que los contrarios [...] eran los mismos contrarios de nuestros abuelos, los Inkas propone una identificación



de Condori como descendiente de los autóctonos peruanos a quienes sitúa en una relación de confrontación con los contrarios; es decir, la entidad étnica de “los españoles”. Esta entidad es percibida por Condori Mamani como en extremo cruel puesto que “le habían sacado su lengua, sus ojos, desde la raíz.” (:50) Gregorio Condori ubica a Túpac Amaru como paisano, descendiente de nuestros abuelos, los Inkas, frente al grupo social representado por los españoles, a quienes vincula con los mistis. Esta asociación se hace a través de la posibilidad de ambos grupos, en distintos momentos históricos, de ejercer el poder sobre el *runa*. Asimismo, se puede percibir límites menos impermeables en la concepción de los mistis (mestizos) en relación a la categoría españoles; el ser misti implicaría diferencias no tan claramente delimitadas: “Cuando salí de baja del cuartel, no quería ir a mi pueblo con ropa de soldado, al ver la ropa del cuartel, los paisanos dicen: Este estará de misticito sólo hasta que le dure la ropa del Estado.” (Valderrama y Escalante/Condori Mamani: 47)

De alguna manera, la vestimenta del ejército, como entidad que representa al Estado y que ejerce poder sobre los runas, tiene la facultad de convertir o acercar al sujeto indio a la condición de *misti* aunque sea de manera temporal. No obstante, es más fuerte la clara percepción que tiene Condori Mamani de los sujetos *mistis* como “no indios”, por tanto, como ajenos a su grupo étnico:

Muchas veces, en mi sueño, veo unos mistis, hombres, mujeres y niños, vestidos de negro, con sus caras blancas como papel, todos juntos están llorando como muertos y desde la puerta de mi casa, me dicen: Gregorio, para qué nos has quemado, nuestros cuerpos están con llagas. [...] Para que me cure de esto, muchas veces acudí al hanpeq, para que les ponga alcanzo a las almas. Pero el hanpeq dice:

-No resulta. Las almas son puro misti wiraqocha y no quieren recibir.  
(:47-48)

Los *mistis* ejercen el poder sobre los *runa* de diversas maneras: son los propietarios de tierras y ganado que ostentan el poder económico, son miembros del



ejército que hacen uso de un poder abusivo, legitimizado por los grados militares, sobre los “movilizables” o los reclutas; son los jueces, con capacidad para condenar y quitar la libertad arbitrariamente; son la autoridad. En este sentido, la percepción que tiene Gregorio de sí mismo como parte de un colectivo oprimido, específicamente, como miembro del grupo subalterno *runa* frente a los dominantes *mistis*, se consolida a través del refuerzo de estas nociones con las experiencias personales que desde la infancia va inscribiendo en la memoria y que son reproducidas al ir construyendo su relato:

También en la casa de este misti, pasteaba sus ovejas. Este tenía asnos, vacas y ovejas; pero con él ya no iba tras los ganados de cerro en cerro; tenía canchones y wayllares, donde cuidaba los rebaños; pero yo no sé como, un día, una oveja se perdió y sin más compasión me botó:  
-¡Fuera mañoso, carajo! (:26)

Aquí ya también todos los días tenía que ir a traer leña de los cerros y recoger bosta de los wayllares. Pero los dueños, que eran unos hacendados, se atajaban la leña y la bosta de los cerros. Como yo ya era grandecito y pendejo, tenía que pelear con esos mayordomos lambes cuando me querían quitar la leña o la bosta. Así, cuando un día fui al wayllar de ese hacendado Zavaleta en Onocora, él mismo me quitó mi ponchito, por la leña que recogía. De modo que me regresé sin nada:  
-Así me han quitado – diciendo. (:27)

Y como no sabía qué hacer, gritar o ir corriendo a quitar mis latas a los peones, dije:

-¡Carajo! Quién hizo así mi casa.  
Un misti, medio mozo, me contestó:  
-Yo soy el dueño.

Y ya no podía aguantar mi cólera. A este mocito ratero, carajo, le dí un puñetazo, con lo que se cayó como adobe este mal tragado. Pero, al poco rato me hizo llevar con los guardias al Puesto de Santiago; allí, un guardia civil me dijo:

-Indio liso, habías pegado a un misti, ahora por tu lisura vas a ir a la cárcel. ¡Toma, gran puta, indio! (:77)

Queda claro que Condori Mamani es subalterno como integrante de los *runa*. Sin embargo, la percepción de subalternidad de Condori Mamani no nace únicamente de su filiación étnica, sino que se constituye también y de modo principal, a partir de su experiencia de infancia, que está marcada por su pobreza y orfandad. Condori Mamani



no es solamente subalterno por la exclusión, marginación y abuso que sufre como sujeto runa; sino sobre todo por la vulnerabilidad de su situación como huérfano. Esta sensación que lo acompaña desde su nacimiento lo torna subalterno entre subalternos; es decir, la oposición ya no se configura únicamente como runa/misti; sino que también se manifiesta como runa pobre y huérfano frente a otros runas en mejores condiciones o en condiciones de ejercer algún tipo de poder y los mistis en general. El desamparo de Gregorio, no sólo a partir de su condición de *runa*, sino como ser humano, es abrumador. El relato de Condori Mamani contiene muchos recuerdos de maltratos recibidos en la infancia, que casi siempre se relacionan a la brutalidad del castigo físico y parecen estar incrustados de manera permanente en la memoria de Condori Mamani:

Así pasé unos días más en casa de mi madrina sufriendo, porque fui un niño huérfano; que no sé si mi madre me parió para un casado, para un soltero o para un viudo; no sé del todo para quién me parió mi madre, de esto sólo sabe ella, que ahora ya es alma. Cuando era muy niño y no reventaba mi boca ni a mi nombre, mi madre me entregó a mi madrina que no tenía hijos. Pero el esposo de esta mi madrina era muy tacaño y me pegaba de todo, a veces hasta sangrarme, incluso de lo que comía. (:22)

Así llegué a Sicuani, donde, de nuevo, estuve trabajando con otro carnicero. Pero este carnicero también era otro diablo. Me pegaba mucho. Mi oreja ya no era oreja. Mi espalda ya no era espalda. Me pegaba demasiado. Allí pasteaba vacas. En lo que pasteaba, como todo chico, me quedaba dormido. Otras veces se me hacía tarde. De eso me pegaba, colgándome con sogas de un tirante ... (:23)

Entonces, para que no me castigara más, hablé mintiendo:

-Sí, los he vendido –dije.

-Y ¿a cuánto los has vendido?

-Sólo los cambié por cuatro panes

-Conque los has vendido, indio mañoso.

Recién vino el verdadero castigo. Me colgó...me latigueó hasta sangrarme la espalda y dejarme todo morado. (:24)

Los maltratos que sufre Gregorio no provienen siempre de los *mistis*, sino también de aquellos que percibe como miembros de su propio grupo étnico. Esto se hace



particularmente patente en el Capítulo V, en el que Condori Mamani narra su vida en el ejército:

Otro castigo era cuando peleabas. Los cabitos te fastidiaban y, cuando al no aguantar, te dolía el corazón, tenías que pelear. Estos cabitos te decían:

-¡Cuádrese, carajo! ¡Cuádrese, carajo!

Te pateaban y eso hacía rebalsar de cólera el corazón. Entonces, tú le decías:

-Espérate carajo. Vamos a salir de aquí. Pasajeros no más somos. Cuando salgamos, te voy a matar, ¡carajo!

Estos mis compañeros incluso eran indios, runas como yo, por ahí no había mistis. Cuando ascendían a cabitos, a clase, eran bien jodidos; ahí adentro son igualitos que Dios todavía. (:44)

Asimismo, hay que señalar que no todas las experiencias en las que Condori manifiesta conciencia de su propia situación de subalternidad, se instalan en la violencia de los encuentros con los sujetos dominantes. Cornejo Polar menciona que Gregorio es “una persona aislada, marginal y sufriente” (1994: 226) y lo percibe como un sujeto débil y extremadamente vulnerable. La percepción de Gregorio de los *runa* como una etnia menos favorecida lo lleva a establecer estrategias sociales de convivencia en las que se evidencia la conciencia de su subalternidad frente a los *mistis*, tal como se muestra en el siguiente enunciado:

Para qué decir, este mi compadre que ahora es alma, ha cumplido conmigo. [...] El me dijo, entonces:

- Carajo, Gregorio, no seremos cojudos, no estamos en hawallaqta, para que tu compadre de matrimonio también sea otro runa como tú. Estamos en hatun llaqta, de misti puro; cómo no vamos a poder conseguir a un misti para que alguna vez hable por ti. (Valderrama y Escalante/Condori Mamani:74-75)

En el texto de Condori Mamani se evidencia la oposición dominante/subalterno, tanto desde la experiencia colectiva como *runa*, como desde su experiencia individual como *runa* pobre y huérfano, siendo ambas experiencias sustento de de una misma identidad, puesto que Gregorio se identifica en todo momento como sujeto *runa*. A lo



largo de la obra, estas oposiciones se irán perfilando en los pasajes que narran hechos ocurridos principalmente en las zonas de contacto entre miembros de las dos culturas: los *mistis* y los *runas*. Los elementos de las dos culturas convergen, se intersecan y se rechazan tanto en los relatos con los que Gregorio Condori interpreta el mundo como sujeto colectivo, como en los recuerdos de su experiencia personal. Gregorio Condori percibe a los *mistis* como la cultura dominante; tiene plena conciencia de su no pertenencia a ella así como de la ajenidad de los *mistis* con respecto a los *runas* o los “paisanos” y viceversa; por tanto, se asume en su subalternidad, sin pretender escapar de ella o modificarla; no idealiza la situación del indígena campesino.

Un aspecto importante de la subalternidad de Condori Mamani se refiere a dos oposiciones fundamentales relacionadas directamente con la diferencia cultural: la oralidad frente a la escritura y el quechua frente al español. Condori Mamani manifiesta que, pese a que le intentaron enseñar, no aprendió a leer. Aún cuando en el ejército le enseñaban el abecedario, él señala que “no tenía cabeza para el abecedario porque no aprendí.” (:45) Por esta razón, habría sido una vez más marginado, ya que éste sería el motivo por el que no habría ascendido a cabo: “No podía pasar las lecciones, era para los prácticos. Yo siempre quería ascender, por eso, muchas veces me soñaba de cabo, para vengarme carajo, de lo mucho que me pegaban” (:46-47) Asimismo, menciona que no sabía nada del idioma castellano antes de ingresar al cuartel: “...ya en el cuartel, mi boca reventó al castellano. En el cuartel esos tenientes, capitanes, no querían que hablásemos runa simi: -Indios, carajo, ¡castellano! –decían. Así, a pura patada, te hacían hablar castellano los clases.” (:45)

Carolina Ortiz Fernández destaca este enfrentamiento entre la oralidad y la escritura sugiriendo que al forzar a los indígenas a modificar su comunicación oral por la escrita, “se violenta su mundo simbólico [...] las maneras de hablar y de pensar, las



maneras de comunicar y producir conocimiento.” (2004: 60-61) La peyorización del quechua frente al castellano revierte en una conciencia de la inferioridad de lo que se trae como bagaje cultural: el idioma, la expresión oral.

La subalternidad, por tanto, es el eje de la identidad –individual y colectiva- de Gregorio Condori Mamani, y se manifiesta no únicamente en el discurso que Condori enuncia ante los antropólogos, sino en el mismo proceso en el cual éste es enunciado. Al ser la subalternidad el eje temático del discurso de Condori Mamani, el relato da cuenta de las oposiciones que nacen del conflicto generado por la situación del Perú como país pos-colonial y particularmente del ande como lugar habitado por los descendientes de los colonizados. La forma en que el texto articula estas oposiciones se manifiesta a través de la inclusión de la voz del narrador. No obstante las fisuras que la construcción textual puede mostrar en cuanto a la manipulación de la que el relato oral es objeto, la voz de Gregorio Condori es “escuchada” en el texto, con las limitaciones que su trasposición a la escritura implica. El testimonio de Condori corresponde a las literaturas heterogéneas, puesto que el énfasis está puesto en la articulación de las oposiciones presentes en un contexto conflictivo de diversidad cultural como es el andino. El énfasis en el relato de Condori Mamani está puesto en la diferencia; la representación de la ajenidad de una cultura frente a la otra está presente permanentemente en su testimonio. Si bien la literatura indigenista ha representado estas polaridades que son evidentes en el mundo andino, la articulación de éstas en el testimonio se realiza de una manera distinta, puesto que el vínculo con la realidad que sostiene el texto es principalmente establecido a partir de la memoria del narrador; por tanto, la categoría veridicción resulta la clave principal para la lectura de este texto.



## CAPÍTULO 5

*HUILLCA: HABLA UN CAMPESINO PERUANO*

*Huillca. Habla un campesino peruano*<sup>72</sup> es un texto cuya relación con la historia es fundamental; la actuación de Huillca como líder sindical campesino se constituye en el eje temático de este testimonio. Tanto el marco de conocimiento y como el estado cognoscitivo (basado en el deseo y la motivación) con los que Hugo Neira asume su rol de mediador parecen centrarse en el interés que despierta el propio Huillca, no como prototipo del campesino peruano, sino en función al papel que desempeña en la lucha por los derechos de la gente del ande rural.

## 5.1 Lo paratextual

Neira quiere hacer oír lo que Huillca tiene que decir y esto se evidencia desde el mismo título: la mención a hablar se vincula a la posibilidad de ser escuchado; representa, a nivel paratextual, un llamado para que la palabra de Huillca sea escuchada a través de la lectura del texto. Por otro lado, como bien lo menciona Francisco Theodosiadis, el título anticipa el grupo social presentado en el testimonio, en este caso el de los campesinos peruanos, así como el contexto rural del relato: “desde el título se establece un pacto con el lector, el cual se prepara para abordar el testimonio sobre un asunto rural específico.” (Theodosiadis 1996: 72)

La introducción de Hugo Neira está firmada con sus iniciales y ocupa el breve espacio de tres páginas y media. Respecto a los testimonios “*Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*” y el texto del cual nos estamos ocupando, Renato Prada Oropeza señala que “ambos intermediarios (Moema Viezzer y Hugo Neira Samanez) se preocupan por aclarar su función o tarea en la

<sup>72</sup> Huillca, Saturnino/Neira Samanez, Hugo. *Huillca: Habla un campesino peruano*. Lima, PEISA, 1974



redacción del texto escrito y las circunstancias en que trabajaron, así como algunos aspectos de la naturaleza del emisor real del discurso.” (Prada Oropeza 1986: 15)

Considero que esto no es exacto, excepto en la parte referida a algunos aspectos de la naturaleza del emisor real, puesto que la introducción del texto editado por Neira Samanez está íntegramente dedicada a destacar la importancia del rol político cumplido por Huillca en la lucha por la tierra de los campesinos andinos y no a explicar su participación en la producción textual. Neira subraya la excepcionalidad de Huillca quien, siendo un sujeto analfabeto y sin instrucción llega a percatarse de la necesidad y la utilidad de crear un sindicato campesino. “Es preciso señalar,” dice Neira, “que esta figura jurídica del sindicato rural no existía en el medio andino. Su trasposición del medio obrero al medio social rural es original e inmensamente revolucionaria.” (Neira Samanez/Huillca 1974: 5) Neira deja entrever su admiración por Huillca; la entrega del dirigente y su integridad como ser humano son sugeridas en la introducción:

Huillca halla los momentos culminantes de su vida en las luchas en Puno, en las luchas políticas en el Cusco, en el momento de la invasión de tierras. [...] El proceso político posterior a 1968 halla a este anciano dirigente quechua en su puesto de combate [...] Huillca sigue siendo un hombre que vive de la tierra. Continúa hablando quechua y razona como el legendario luchador rural que es. (Neira Samanez/Huillca: 7-8)

Asimismo, la capacidad de Huillca para observar, reflexionar y actuar sobre la realidad que lo circunda es enfatizada en el paratexto introductorio: “Es un observador sagaz como lo prueban sus opiniones, no sólo sobre el problema rural peruano, sino sobre muchos otros aspectos políticos y culturales.” (:8) Dicha capacidad se hará evidente en el texto que se origina en el relato oral de Huillca, tanto en el enunciado como en la enunciación. Es, en suma, todo esto lo que se quiere dar a conocer tanto desde la voz de Huillca como desde la mediación de Neira: el relato de la vida de Huillca resulta más importante en cuanto esta vida no es común y corriente, ya que el



narrador es un sujeto que no es testigo pasivo de la explotación y la marginación del campesinado, sino que es actor principal de la lucha contra estas condiciones injustas y por ello mismo, víctima directa de la represión de las clases dominantes. Es a partir de ello que el testimonio de Huillca se inscribe en lo histórico y lo político.

El testimonio de Saturnino Huillca, editado por Hugo Neira, ganó el Premio Testimonio 1974 de Casa de las Américas. La obtención de dicho premio se menciona en la portada; por otro lado, Neira también sugiere el género de la obra cuando afirma que el texto es “un testimonio invaluable para el conocimiento de las luchas de las masas de la América Indígena.” (:8) En este caso pensamos que la sugerencia del género desde lo paratextual es acertada. El auspicio al Gobierno Revolucionario del Perú es agradecido por la editorial en el paratexto, pasando luego a la mención de los nombres de cinco personas que habrían colaborado como asesores literarios y dos como supervisores editoriales; entre éstos últimos aparece el nombre de Hugo Neira en letras muy pequeñas. La única forma en la que la participación de Neira es enfatizada desde el aparato paratextual previo al texto es en la portada, en la que su nombre aparece como autor de la obra en la parte superior. Hugo Neira no utiliza, pues, la introducción para subrayar la relevancia de su función como mediador, sino para poner de manifiesto la importancia del informante y del contexto del relato.

## 5.2 Presencia del mediador en el texto

Se observa que en las entrevistas efectuadas a la esposa y otros miembros de la familia de Huillca así como a un compañero<sup>73</sup> que se incluyen en la parte final, aparecen los enunciados del mediador; no se intenta, pues, suprimir la evidencia de su participación en el proceso de producción, pero tampoco ésta se ve realzada desde el

<sup>73</sup> Se trata de una sección –de la página 139 a la 175- titulada “Testimonios sobre Huillca”. Las personas entrevistadas son: Agustina Huaquira Mamani, la esposa; Claudio Huillca, el hijo; Mariano Haywa Pizarro, el compañero; Bartolomé Huillca, el hermano y Bartolomé Huillca, el primo. La entrevista más larga y significativa es la que corresponde a Agustina Huaquira Mamani.



paratexto. Asimismo, el trabajo de edición ha incluido la colocación de títulos en cada capítulo. Ingresando al texto del testimonio propiamente dicho, se observa que Neira no ha “borrado” aquellos indicadores deícticos que denotan la presencia de un interlocutor. Aunque las preguntas y los enunciados de Neira en el diálogo sostenido con Huillca no aparecen en el texto, el mediador no suprime totalmente su presencia: ésta persiste en aquellos enunciados en los que Huillca se dirige a su interlocutor, cuya evidencia no ha sido borrada en el texto. Son muchos los pasajes en los que aparecen estos indicadores deícticos: “Bueno, compañero, si, los que componían al sindicato de mi pueblo lamentaron mi suerte y apenados quedaron cuando estaba en la cárcel.” (Neira Samanez/Huillca: 37) y “En esa oportunidad fui director de debates, ubicado en medio de todos ellos, con mi vestido nuevo, así como este.” (:44) También dice: “Así es, compañero. Yo tengo mi puesto, mi lucha. He sido acreedor de los puestos que ostento.” (:48) y “Con el compañero Emiliano me iba conociendo poco a poco, poco a poco. De la misma forma como contigo, compañero, nos estamos conociendo. Incluso no conocía el nombre, compañeros.” (:59) Asimismo, Huillca interroga a su interlocutor: “Al Sepa fui en el año de la redada. Además, ha sido la última vez que hubo redada, ¿no?” (:73) Y dice también: “ De esa desunión deberían de formar un solo cuerpo, una sola idea, marchando de un solo paso. Ahora, todavía, hay algo más para decir, compañero...” (:123)

Aunque parezca contradictorio, es precisamente gracias a ello que el editor permite “hablar” a Huillca. Siendo Neira el receptor inicial del relato oral, se observa un espacio dialógico entre informante y mediador; es en este espacio que el texto evita la ambigüedad y es también en la convergencia de los intereses del mediador y el informante que el relato se percibe coherente y se dirige eficazmente al lector. Al mostrar abiertamente su presencia como interlocutor y editor, los vacíos en el texto se



minimizan; el texto se presenta menos fisurado; las frases que Huillca dirige a Neira como su entrevistador, muchas de ellas colocadas al inicio de los capítulos, funcionan como conectivos de un tópico a otro, evitando así que los nuevos tópicos “irrumpan” como desconectados del resto del texto; esto permite simultáneamente que el lector ubique el contexto de la enunciación, y el relato como conjunto se deslice con mayor coherencia. Esto tiene una relación directa con lo que Hugo Achugar llama el “efecto de oralidad” como coadyuvante del “efecto de realidad” del texto testimonial en el que “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” (:65) Las marcas de oralidad en el texto no se refieren únicamente al contexto de la enunciación sino también al contexto del enunciado:

Muy bien, compañero, así es pues cuando hay fortaleza. A un riecito pequeño nadie le da importancia. Es fácil de trasponer. Pero cuando son varios, cuando son muchos, ya no pueden. Como cuando nos volvemos como el Vilcanota, cohesionándonos todos, ya es imposible. Si somos un río grande y caudaloso en nuestras aguas se enredan y caen los enemigos. Pueden pedir auxilio, socorro pueden gritar, pero ya no podrán reaccionar. Así es cuando hay fuerza por la unión. De la misma manera cuando una peña se derrumba ya no puede volver a su estado anterior. Por estas razones todos debemos de unirnos, agarrándonos fuertemente, para ser invencibles. (:137)

La explicación de la actividad política en términos que la relacionan y ejemplifican con elementos naturales, pone en evidencia la cercanía de la instancia discursiva y la realidad que la circunda –el entorno del habla viva- propia de las culturas orales.

### 5.3 La veridicción

El testimonio de Saturnino Huillca es un texto predominantemente veridictivo. El lenguaje evidencia una “ausencia del empleo [...] de mecanismos literarios, más o menos refinados, propios de otros discursos [...] esto confiere al discurso-testimonio [de



Huillca] una ausencia [...] de una pretensión estética; entre la verdad y la belleza, este discurso elige la primera.” (Prada Oropeza 1986: 13) Ya desde el título se establece el pacto de veridicción: al señalar que “habla un campesino peruano” no se insinúa que va a tratarse de un relato ficcional sino lo contrario; es decir, aún cuando las palabras verdad o verdadero no aparezcan en el título, no se comprende este énfasis en hablar fuera del marco de contar su historia en términos reales. Esta instancia remite directamente al sujeto campesino peruano como fuente de un discurso que va a ser reordenado por un intelectual solidario. Mencionar el nombre del testimoniante es además un recurso para subrayar la autenticidad de éste, es decir, que Huillca, el campesino que va a hablar, es un sujeto identificable en la vida real. Asimismo, el marco de conocimiento que puede tener el lector sobre la situación del campesinado peruano le permitiría anticipar que se trata de un texto de denuncia. Adicionalmente a que en la introducción se mencionan fechas, lugares y personas relevantes en la vida de Huillca que son refrendados por el contenido de las entrevistas adjuntas –las cuales desde la lectura del texto principal constituyen paratextos que refuerzan su contenido- la veridicción del texto reposa también en el esfuerzo que hace Huillca en citar repetidamente nombres y apellidos de personas involucradas en la lucha y sobre todo en la represión, así como lugares y fechas, a partir de lo que puede recordar y también de lo que no le es posible olvidar: “Bueno, después en otra oportunidad me encontré con mi enemigo Manuel Cornejo en la jurisdicción de Muancané. Este misti venía del Cusco y yo también de la misma manera salía del Cusco....” (:18-19) “Este gamonal fue Leonidas Saldívar. Su hijo era Víctor Saldívar. Héctor Saldívar vive todavía en la actualidad en la ciudad del Cusco. Tiene el cargo de Vocal de la Corte.” (:14)

La audiencia en este asunto duró cinco días. En aquel entonces la Corte superior de Justicia se encontraba en la calle San Bernardo. Los hacendados eran Benancio Arce, el propietario de la hacienda Wat'a; de



Wancapunco, un tal Guzmán; Nolberto Luna, dueño de la hacienda Queña y después de la hacienda Wat'opto; el señor Villagarcía, otro dueño de la hacienda Mahuay, pampa Vallenas; seguidamente el cura Hinojosa, dueño de la Kuta toqlla; de Pituchancha el nombre del dueño no recuerdo; de Paucartambo era Corrales. (Neira Samanez/Huillca: 24-25)

Los guardias sindicándome que era comunista, me maltrataban a puñetazos, a patadas, sin compasión de ninguna clase. Uno de estos guardias era Armando Golop; de la Jurisdicción de Lucre, Celestino Pantoja; otro guardia de Chirur, Melquiades. (:25-26)

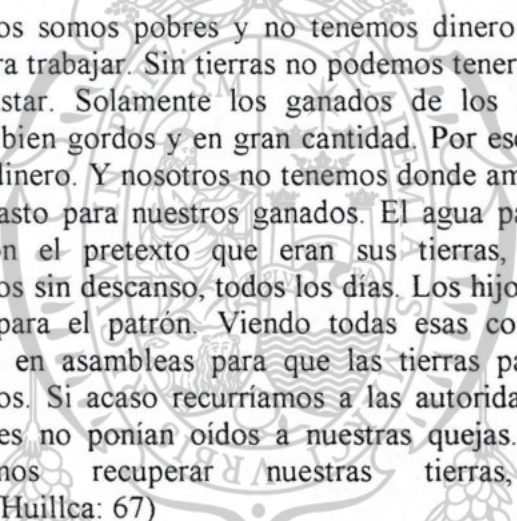
En las citas anteriores, el detalle de nombres y lugares, datos relevantes en un texto de denuncia, contribuye a reforzar la pretensión de verdad del mismo. Asimismo, en pos de consolidar la veridicción del relato, Huillca reitera a lo largo del mismo que está diciendo la verdad. Señala también que los hechos que narra son plausibles de verificación: “Estoy relatando toda la verdad. No lo que no ha sido. En cualquier caso yo podría probar todo lo que estoy diciendo.” (:21) y “Compañero, ahora te voy a relatar la verdad, el sufrimiento de los hombres, de los colonos que están al servicio de los hacendados.” (105)

#### 5.4 Análisis de la realidad y reflexión

Huillca no se limita a denunciar hechos y a subrayar la verdad de los mismos a partir de enunciados como los anteriores. La denuncia que el texto establece indica una toma de conciencia por parte de Huillca sobre la situación de la que es víctima. Prada Oropeza señala la conciencia como característica del testimonio de Saturnino Huillca, y sitúa en ésta la dimensión política del texto: “la conciencia o, mejor dicho la intención funcional que el narrador testimonial confiere a su discurso como valor comunicativo: es para que el receptor, a su vez, asuma la verdad del discurso (del mensaje); aquí se apoya su función política” (Prada Oropeza 1986: 13) Dicha toma de conciencia se evidencia a lo largo del texto. El testimonio de Huillca no se limita a ser una secuencia de hechos narrados desde la memoria del dirigente a partir de los cuales se teje un relato



que tiene una intención de denuncia; es también un texto en el cual Huillca interpreta sus propias vivencias y construye una reflexión sobre su significado. El relato, entonces, se constituye en dos niveles: la enunciación de los hechos que traspuesta a texto escrito, como es usual en los testimonios mediatizados, parte de la infancia y finaliza en el momento de la entrevista con el mediador; y la enunciación de la reflexión que Huillca hace sobre los mismos, que es una parte tan relevante en este testimonio como aquella que corresponde a los hechos narrados. De este modo, el narrador se perfila, tal como Neira lo augura en el paratexto introductorio, como un personaje con una profunda capacidad de análisis de la realidad:



Si nosotros somos pobres y no tenemos dinero es porque no tenemos tierras para trabajar. Sin tierras no podemos tener ganados porque no hay donde pastar. Solamente los ganados de los hacendados están bien comidos, bien gordos y en gran cantidad. Por eso los hacendados tienen bastante dinero. Y nosotros no tenemos donde amarrar un ganado porque no hay pasto para nuestros ganados. El agua para ellos. El pasto para ellos. Con el pretexto que eran sus tierras, hacían trabajar a los campesinos sin descanso, todos los días. Los hijos y las mujeres trabajan también para el patrón. Viendo todas esas cosas, los campesinos se reunieron en asambleas para que las tierras pasasen a manos de los campesinos. Si acaso recurriamos a las autoridades para quejarnos, las autoridades no ponían oídos a nuestras quejas. Haremos asambleas y acordaremos recuperar nuestras tierras, decíamos. (Neira Samanez/Huillca: 67)

En este párrafo Huillca reflexiona sobre el origen de la pobreza del campesino. La lógica de sus argumentos lo lleva a discernir que la pobreza y la desigualdad social se deben a la explotación del campesinado. El percatarse de la nula actuación de las autoridades en la defensa de los campesinos lo lleva a la toma de una conciencia política con respecto a su situación y la de los suyos, conciencia que lo conduce a tomar parte en la acción sindical.

Por otro lado, Huillca asocia la idea de progreso al desarrollo alcanzado por la ciudad de Lima: “Conozco bien la ciudad de Lima. Como una gran ciudad. He



observado bien. Están en el conocimiento de todas sus leyes [...] Han alcanzado un progreso. Pienso que debe ser igual el adelanto en nuestro pueblo. Que el progreso debe alcanzar a todos los pueblos.” (:98)

El contraste del desarrollo de Lima, como ciudad capital, y las provincias, sobre todo los pueblos rurales, es percibido por Huillca. En este sentido, el dirigente no manifiesta un sentimiento negativo en relación a este desarrollo desigual, sino que lo ve como un progreso que debe llegar a todos. Del mismo modo que Gregorio Condori se percata de que los “españoles” son “prácticos” y por ello alcanzan el progreso, Huillca no deja de admirar los avances que ve en la ciudad, en oposición con el medio rural. El mito del progreso no es ajeno, pues, a las comunidades indígenas. El párrafo siguiente se refiere a la explotación del campesinado:

El patrón siempre fue el hombre que disfrutaba de la mejor leche. Del mejor queso, que también tenía para vender. Pero esto no era sino obra del mismo campesino, porque él era el que trabajaba para tener al patrón en esa singular situación. Porque el que pasteaba el ganado, el que cuidaba el pasto es el campesino. El patrón jamás ha cuidado sus ganados. El campesino pone todas sus fuerzas, realiza los trabajos y con este esfuerzo, con este sacrificio, el patrón vive gordo. Bien alimentado. Todo un caballero orgulloso, corpulento. De igual manera su mujer, sus hijos. [...] Los patrones comían en presencia de la gente. Pero jamás les alcanzaban un pedacito de lo que comían, ni de lo que tomaban. Y la gente teníamos que mirar con deseos. Con ansias. Sólo mirábamos. (Neira Samanez/Huillca:51)

La oposición gamonal-campesino se hace patente en este párrafo. El gamonal se constituye en enemigo del campesino, directamente responsable de su explotación, pues es quien se beneficia de ella. La conciencia del valor del trabajo del campesino está también presente en las palabras de Huillca. La tierra y su posesión subyace a su discurso como tema fundamental:

Viendo además el sufrimiento de mis hermanos los campesinos [...] digo que bajo el mando de los hacendados, padecemos chicoteados por ese infame proceder de los patrones. Y es así que en esas organizaciones se registran toda clase de abusos por parte de los hacendados. [...] Todo estaba vigilado, todo estaba visto: a quien estás llamando, a qué hombre



estás trayendo, les informaban por estas razones sólo en medio de la noche podía visitarles y habiéndoles dado todas las instrucciones y directivas, esa misma noche regresaba. [...] De esta forma la gente pudo despertar del letargo en que vivían. [...] La gente en aquel entonces dormía en el regazo del patrón, todo el cuidado que tenían era para el patrón; ahora sí ya están dejando de lado al patrón, está ya cayendo al suelo. ¡Sí...! Y todo esto al ver que a mí no pudieron hacerme nada. (:39)

El cambio en la conciencia del campesino es explicado por Huilca, cuando menciona que “la gente pudo despertar del letargo en que vivían.” Los detalles sobre la forma en que eran vigilados los campesinos son elementos con los que Huilca explica los orígenes y las dificultades de la lucha sindical campesina, así como su propia participación en ella.

En los párrafos anteriores se evidencia la intención de lograr que los hechos narrados sean considerados verdaderos. Se trata, principalmente, de llamar la atención sobre la veracidad de los hechos acaecidos: en la asunción de tal veracidad radica la posibilidad de denunciar la injusticia. Pero también se trata de explicar la injusticia, de brindar detalles, de construir una reflexión sobre la misma. Es en la comprensión de la magnitud de la injusticia que descansa la posibilidad de solidaridad y de acción; por tanto, de cambio. El testimonio se constituye así en, recordando las palabras de René Jara, en “una forma de la lucha” (Jara: 1) “La visión de los vencidos y de los sin voz,” dice Jara, “más que el testimonio de una derrota o de una acción de heroísmo, traza, desde el dolor y el ruido de la batalla, un proyecto de futuro. Ellos saben que los archivos de la humanidad son siempre más completos que las recopilaciones de la más ambiciosa de las historiografías.” (Jara: 2) Al ser un relato que finaliza en el momento de la enunciación, constituye, a diferencia de la novela, un texto sin desenlace.<sup>74</sup> El desenlace se sitúa entonces, por lo menos imaginariamente, en la esperanza que

<sup>74</sup> “A diferencia de las novelas cuya configuración suele implicar un desenlace, un final que en ciertos casos puede valer sólo como una cancelación porvisoria del mundo y de su sentido en la alteridad que actualiza la lectura – los testimonios, en su significación más elemental y básica, son la evidencia de una historia que se continúa.” (Jara: 2-3)



constituye su propia enunciación; es desde allí, desde la palabra pronunciada y luego fijada por la escritura, que el texto se proyecta a ese futuro que menciona Jara. El testimonio establece una conexión con la realidad del pasado así como con el futuro que se espera o se desea –o ambas cosas. En este sentido, Huillca, como sujeto de la enunciación y como sujeto del enunciado, es capaz de comprender el poder que ejerce la palabra:

Yo soy campesino del Cusco y sé perfectamente que en las provincias escuchan mi voz, escuchan lo que hablo. (:53)

Siempre estoy hablando y ahora con más valentía. Y con esto mis compañeros campesinos se sienten mucho más alegres y se admiran por mis intervenciones. Así es, compañero... (:40)

Mi palabra en los congresos campesinos fue veraz y contundente. De esta manera fui conocido por todos y me tomaron fotografías y mi palabra se extendió por todo el pueblo. En todo el Perú, nuestra patria, conocían mi actuación y comentaban “qué clase de hombre es”. Algunos creyeron que era un mestizo, otros un hombre bien educado. Nadie creía que era un hombre analfabeto. Y así los que me conocían decían. “¡Ah, este ha sido! Por las emisoras dijiste la palabra. La hemos escuchado, estamos enterados.” Cuando dirijo la palabra en cualquier sitio acuden las gentes. “El compañero Huillca está llamando, tenemos que ir”, dicen. “El compañero Huillca cuando llama es por algo veraz y con provecho.” (:44) Ahora ya podemos hablar a voz en cuello. (:55)

Es su desarrollo como líder sindical el que la ha dado la oportunidad de experimentar la fuerza de la palabra. Su conciencia sobre la importancia de ésta lo lleva a afirmar, en una valiosa reflexión de índole filosófica que “la muerte es la consumación de todo lo dicho en la existencia, todo lo hablado toma otra forma” (:103).

Como sujeto de la enunciación, Huillca no está solamente dirigiéndose a Neira. En la interacción que los indicadores deícticos parcialmente dejan entrever, se percibe que además de dirigir el texto a Neira como a su entrevistador, el sujeto de la enunciación espera que su enunciado pueda llegar a otros que ubica como pares de Neira -percibiendo a éste como un intelectual solidario con su causa: es por ello que se dirige a él llamándolo “compañero”- quienes tal vez pudieran tener algún poder para



remediar la injusticia y finalmente a los futuros lectores de su testimonio. Es aquí donde el texto, desde el proceso de interacción en el que se enuncia, cobra fuerza ilocutoria: se constituye en un llamado a la acción. Huillca es consciente de la necesidad de letrados solidarios, y por ello afirma: “donde ellos les voy a llevar. También hay federaciones, abogados que por nosotros pueden tomar la palabra y ayudarnos.” (:38) Por ello, al enunciar su discurso Huillca está también actuando sobre su realidad: “Me preguntas cómo evitar este dolor. Ya escucharon mi opinión y mis sugerencias. A ustedes les toca decidirse. Espero que ustedes aclaren más aún, vean y contemplen este asunto. Lo que he dicho es mi palabra, todo lo que tengo que decir, por el momento.” (:99)

La construcción del texto testimonial se hace tanto a partir de la memoria –que incluye lo que se recuerda como lo que se olvida– como del deseo. Los discursos que provienen de la memoria son subjetivos y como tales, poseen una motivación y una intencionalidad. En los textos mediatizados, el poder de representación se hace patente al plasmarse la intencionalidad del mediador y del testimoniante. Percatarnos de esto nos evita someter al texto de Neira Samanez/Huillca al cuestionamiento sobre la presunta objetividad del texto testimonial. Siendo el testimonio un texto cuyas conexiones con la realidad se establecen principalmente desde la memoria del informante, tienen, no obstante ser textos veridictivos, un carácter subjetivo (no ficcional, ni irreal). Por ello, los textos testimoniales en general, tanto los considerados etnólogos como los políticos no pueden ser cuestionados desde una pretensión de contener una verdad objetiva, puesto que todos constituyen interpretaciones de las que emergen los deseos, los puntos de vista y las intenciones de los que participan en su construcción.



## 5.5 Coincidencia de intención entre mediador y testimoniante. La lucha sindical como tema principal

La coincidencia de intenciones entre mediador y testimoniante incide en el nivel de coherencia textual que los testimonios pueden alcanzar. En este sentido, se relacionan con su verosimilitud; es decir, con el funcionamiento del texto a nivel de relato. Al respecto, diremos que el testimonio de Huillca refleja una intención principal de enfatizar una historia individual singular que se sustenta en el compromiso con lo colectivo: esta intención es compartida por mediador e informante. El relato de vida de Huillca se enfoca desde la perspectiva de su lucha como parte de un grupo social que él ha elegido representar y del que se siente responsable. A excepción de la primera sección del Libro I en que relata su infancia –que por cierto se limita a una página- los pasajes referidos a su vida personal son bastante breves y aparecen junto a pasajes referidos a otros temas, constituyendo por lo general un rápido recuento de hechos que se vinculan de manera inmediata a los hechos y reflexiones sobre la formación del sindicato, la persecución de la que el dirigente es víctima por este motivo y su permanente enfrentamiento con los hacendados. Con lo anterior no se sugiere que los sucesos familiares no sean importantes en la vida real de Saturnino Huillca; sin embargo, puesto que el acto de enunciación de Huillca es también un acto de lucha, los hechos personales se narran en función al eje temático principal. La segunda sección, “Matrimonio y formación del primer sindicato”, es, como el subtítulo bien lo indica, el relato de las circunstancias en que el narrador conoce a su esposa; luego de éste da inicio a la descripción de los trabajos que le impone el hacendado y los abusos de los que él y su familia son víctimas, situándose así el contexto de explotación que lo llevará a tomar la decisión de formar el sindicato: “Por todo este comportamiento del hacendado me propuse, y formé el Sindicato.” (Huillca: 12) La relación de la muerte de



sus hijos gira alrededor de la oposición fundamental: gamonal-campesino -y a partir de ella, autoridad-campesino, clero-campesino- sobre la que se construye el relato de Huillca:

Por todo esto estoy comentando, trayendo a mi recuerdo los pasajes de mi vida. Además recuerdo con tristeza la muerte de mi hijo cuando estuve en quejas con el patrón. Y el otro hijo murió cuando hacia el Cusco yo caminaba a hacer los reclamos. Y solamente mi esposa hizo enterrar a ese mi hijo difunto. Y otro de mis hijos estuvo en la cárcel. Y cuando mi mujer estuvo en estas andanzas a uno de mis menores hijos se lo llevó el río. Mientras yo caminaba en los asuntos, mi mujer se encargaba de mis hijos. Irene y Remigia fueron mis hijas que murieron cuando yo estaban en los trámites de las quejas. La muerte de mis hijas la atribuyo a los hacendados. Porque ellos fueron los causantes. (:12)

Huillca atribuye sus sufrimientos familiares a su compromiso sindical, originado en la conciencia de la explotación del campesino por el gamonal. Los sentimientos que le ocasionan las desgracias sufridas son descritos breve aunque intensamente, en el espacio que Huillca confiere en su relato a la representación de hechos que corresponden al aspecto familiar:

Así, compañera mía, mi vida, mi camino, un mar de lágrimas, para morir llorando. Al recordar todos estos sufrimientos y peripecias, percances, me dan ganas de llorar, mi corazón se pone sensible y el corazón me duele de angustia. El sufrimiento de mi mujer ha sido duro, igualmente el de mis hijos que sin comer pasaron la vida. Como usted sabe, los hijos de hambre piden continuamente comida, piden pan y su mirada está en ella. (:13)

Huillca manifiesta cómo el sufrimiento, costo de su lucha, se ha hecho extensivo también a su familia. En el párrafo anterior es también notorio cómo el indicador deíctico denota un cambio en la forma en que Huillca se dirige a su interlocutor: éste ha dejado de ser compañero para alejarse en un trato más diferenciado (“Como usted sabe”). Al narrar sus sentimientos íntimos, Huillca ubica a Neira como una persona ajena a su entorno. Neira es su “compañero” en el contexto de lucha, a partir de la convergencia de intenciones políticas, pero no tiene el mismo acceso a su vida personal.



El sufrimiento del campesino, el hambre, es algo que es ajeno al mediador, que no ha vivido, puesto que no pertenece a la misma cultura.

En el capítulo titulado “Capítulo donde se cuenta como en ausencia de Huilca se agredió a su esposa” Huilca narra cómo, estando ausente, la policía se acercó a los compañeros de la Federación y los maltrató. El maltrato a su esposa lo relata de la manera siguiente: “En aquel entonces también a mi mujer la hicieron tiras. La patearon, la abofetearon. Le dieron de puñadas sin compasión de ninguna clase. Vino el hacendado, patadas, puñetes, patadas, puñetes. Con todas sus gentes.” (:33) Lo que sigue a la mención a los maltratos sufridos por su cónyuge, que hace referencia a sus agresores, es lo siguiente:

Este era Manuel Cornejo Perea. Agripino Tejada era uno de los amarillos que colaboró con el hacendado. Ese era un legítimo amarillo. Ese amarillo fue el autor de todos estos sinsabores, tanto para mí como para Gilberto Zúñiga. Hasta hoy le guardo rencor a este mal hombre. Este fue el que le dijo a Cornejo que pretendía matarme con una carabina. Apenas pude escapar. Casi, casi logró su intento. Tenía que andar huyendo del hombre ese porque sus intenciones eran matarme. Como el ratón huye del gato, de la misma manera tenía que huir para salvarme... (:33)

Notamos como el relato pasa rápidamente del tema del maltrato, a la descripción de los agresores y de allí, utiliza la mención de que Tejada era “un legítimo amarillo” (:33) como conector para pasar al tópico de la persecución de la que este sujeto lo hizo víctima, que es el nuevo tópico del discurso. En la página siguiente hay un regreso al tema del maltrato a la esposa nuevamente a través de la utilización de la mención a Tejada como conector:

Yo digo la verdad no porque sin motivo le odie. Fue tal el odio. Inclusive a mi mujer le había maltratado pateándole sin consideración de ninguna clase, abriéndole muchas heridas, casi rompiéndole sus huesos, casi hasta matarla. En aquel entonces yo estaba en la provincia de Sicuani. Llorando amargamente llegó mi mujer. Ella me dijo: ‘¿Dónde andas?, a mí casi me matan (:34)



Esta es toda la mención al maltrato severo sufrido por la esposa; el relato de estos sucesos se encuentra inserto en un relato mayor: el de su actuación política. La reflexión sobre la trascendencia de su papel de luchador social frente a cualquier otro aspecto de su vida se manifiesta también en el testimonio:

De estas cosas nomás mi mujer se apena. “Si no haces la chacra en el tiempo oportuno la chacra no producirá como debe de ser” me dice. De esta manera, compañero, ahora estamos bien nomás. Cuando está con deseos de hablar, ella habla. Y yo, naturalmente, tengo que darle la razón. Por eso justamente a veces recapacito y veo. Y digo, verdad, mejor sería solo, así sin mujer ni hijos. Y en todas mis aspiraciones satisfecho y contento alcanzaría el triunfo. Y no tendría preocupación de mis hijos ni de la mujer. Y de una vez por todas me encaminaría hacia la meta de mis aspiraciones, bien cumplida la misión que me he impuesto. (:135)

#### 5.6 Percepción de la ajenidad de la cultura dominante. Oposición hacendado/campesino

La misión que Huillca se ha impuesto, que lo llevará a prisión repetidas veces, incluyendo su reclusión en el Sepa, presidio en la selva del Perú, nace de su filiación étnica y de su conciencia sobre la importancia de la tierra. Huillca es campesino quechuablante y se distingue a sí mismo y a los otros campesinos de los *mistis* (mestizos). Siendo campesino, su vínculo con la tierra resulta primordial; la batalla por su posesión representa también la lucha por la supervivencia. El sentimiento de derecho a la posesión de tierras procede de su conocimiento, a partir de lo que se ha “enterado por tradición” (:89) de un contexto histórico en el que su grupo étnico es asumido como víctima del despojo efectuado en el proceso de la Conquista del Perú; por ello Huillca enfáticamente afirma que “las tierras no son de los ricos. La tierra es de nosotros, sí, compañero.” (:17) Asimismo, el conocimiento que tiene de la historia lo torna capaz de dilucidar la magnitud de la ruptura que significó en la vida de los indios de los Andes la irrupción del conquistador:



Allí formaron el pueblo de Sacsayhuamán allí hay un pueblo grande de nuestros incas, de nuestros abuelos. En el Macchu Picchu está, hay un gran recuerdo. También hay en Uisac un gran recuerdo. Esto nos dejaron nuestros abuelos. Nuestros antepasados. [...] Ellos eran hombres concientes, trabajadores, con este buen vivir se desenvolvían. Y vinieron los hombres de España. Francisco Pizarro el pastor de chanchos. Él ha sido el que ha ahuyentado a nuestros pueblos. Él ha sido el que ha dispersado a nuestros abuelos. Él es el que robó nuestro oro, nuestra plata. A esto vinieron conjuntamente con los frailes, llegaron a enajenar las riquezas de nuestro Cusco. Dando muerte, a nuestros abuelos, todo se llevaron estos españoles. Nuestros abuelos sufrieron el castigo, la matanza. [...] En esta forma los españoles truncaron el que nosotros heredáramos las sabias enseñanzas de los antiguos peruanos. Por esa razón hasta hoy nos encontramos de esclavos y la sapiencia de los antepasados no hemos podido heredar. [...] Estos miserables españoles. Las riquezas de nuestros abuelos, de nuestros antepasados, riqueza de nosotros. Todo cargaron ellos. Ellos gobernaron. Ellos hicieron todo en contra de nosotros. (:88-89)

Esta misma conciencia histórica le permite, al asumir a su grupo social como descendiente de los pobladores originarios del país, afirmar que “en el Perú, nosotros los campesinos somos los auténticos peruanos.” (:100) La oposición *misti-runá* se hace más clara aquí puesto que representa el enfrentamiento entre el autóctono despojado y el invasor, oposición que es enfática en el discurso de Huillca: no hay en este texto posibilidad para el mestizaje como paliativo de la diferencia:

La mezcla de la raza inca con el español es comparable con el producto de la mezcla entre el burro y la yegua, cuyo hijo viene a ser la mula. Es igual, no es cierto.<sup>75</sup> Sí... o no ¿verdad?” Esto es verdad. Por esta razón ellos también dicen: yo soy peruano. Pero, dicen solamente, por decir. Siendo así, ¿por qué ellos son contrarios del campesino...? (:101)

También las autoridades deben desaparecer. Que ya no haya los poderosos que mandan, que los hijos de los campesinos sean las autoridades. El juez, subprefecto, teniente gobernador, sean hijos de los campesinos. Siendo así recién habrá cambio de estructura. (:114)

<sup>75</sup> Hallo una cierta contradicción en esta oración: “Es igual, no es cierto.” Me parece que tal vez podría haberse tratado de un “Es igual, ¿no es cierto?,” que estaría mejor conectado con el “Sí... o no ¿verdad?” que le sigue. Sin embargo, es imposible afirmarse en un sentido u otro, puesto que se desconoce la secuencia de la entrevista. Por tanto, esto debe tomarse solamente como la sugerencia de una posibilidad y no una crítica hacia el trabajo –por cierto muy meritorio en mi opinión– del editor.



Huillca define al *misti* como hijo de español que desconoce al *runa*. (:100) En esto denota percibir claramente el desprecio del *misti* en sus relaciones cotidianas. El *misti* se configura también como el descendiente de aquel que arrebató las tierras; que no permitió que la cultura incaica sobreviviera en toda su plenitud. En una estrecha asociación con “los españoles”, los *mistis* son también definidos como aquellos que “arrebataron la existencia de nuestros abuelos, de nuestros antepasados, apoderándose de lo que tenían”. (:100) En suma, el *misti* se presenta como el enemigo.

Respecto a esta configuración de la entidad a la que el narrador se opone, a la que Renato Prada Oropeza llama el “anti-sujeto” (1997: 834), el investigador señala la importancia de que “el sujeto personal del discurso no lo configura como un él-ellos impersonal o como un objeto, sino como personas de carne y hueso con los cuales choca a diario y de los cuales recibe las vejaciones cotidianas; esto sin dejar de considerarlos miembros de un sistema –por pertenencia propia de clase, los terratenientes o capitalistas, por ejemplo; o servilismo en los instrumentos de represión...” (:834) En efecto, Saturnino Huillca distingue perfectamente a sus enemigos como personas individuales de carne y hueso –a quienes menciona en muchos casos con nombre y apellido- pero también los incluye dentro de una clase que oprime al grupo social del que él forma parte. Los opresores, en el relato de Huillca, están comprendidos dentro de la entidad que llamaremos “mistis-enemigos”. El enemigo principal de Huillca, como campesino *runa*, es el hacendado. Los jueces, las autoridades y los miembros del clero se constituyen también en enemigos, en la medida en que cumplen órdenes o favorecen al primero. Siendo el problema de fondo la posesión de la tierra y la explotación del campesino, son los gamonales los sujetos de la oposición:

Al escuchar esta versión mi esposa se sorprendió, se asustó y lamentó la muerte del compañero Emiliano. ‘Ojalá la noticia sea cierta’ decían los gamonales, que comentaban alegres, aplaudían su deceso [...] Ese fue el



comentario de alegría cuando murió. Eso fue de parte de sus detractores, de parte de los ricos. (Neira Samanez/Huillca: 56)

Ahora estoy viendo todo esto con mucho resentimiento contra los hacendados. Porque nos han hecho trabajar sin compasión. Porque ellos no consideraban si tenía fuerza. Si estaba alimentado o no. Lo importante para ellos era que yo trabajara aún en esa situación. Y me arreaban como una bestia. (:11)

Los Saldívar, esta familia eran demasiado crueles, insoportables en la extensión de la palabra, estos hombres. En este tiempo ellos tenían el poder comparado a Dios. A ellos teníamos que servir inclinados, tratándolos con reverencia, con la palabra *Papay* y a su esposa *Mamitay*. [...] En el Cusco, cuando estábamos al servicio de ellos, debía estar ya, a las cuatro de la mañana, debidamente aseada la casa, el *water*, la cocina. Por todos estos servicios nos daban un poquito de comida. (:14-15)

Sin embargo, Huillca no incluye dentro de los “mistis-enemigos” a la abstracción que hace de “el Gobierno,” concebido como una entidad lejana pero justa, que es traicionada por las malas autoridades que no cumplen sus verdaderos designios. “El Gobierno” está personificado por el general Juan Velasco Alvarado, presidente del Perú en el momento de la enunciación, a quien considera “un hombre que hace crear una esperanza a nuestros corazones.” (:109) Huillca tiene claramente inscrita en la memoria la llegada de Velasco al Cusco cuando “lo primero fue dar el abrazo a los campesinos y conversar con ellos. No así con los ricos” (:109) Este hecho se torna más significativo considerando que es la única vez que Huillca percibe este tipo de acercamiento de parte de un primer mandatario; recuerda a todos los mandatarios anteriores como personas que llegaban al poder por ambiciones personales y no para servir al pueblo. Juan Velasco es nombrado en muchas oportunidades en el relato de Huillca. Su confianza en “el Gobierno” nace también de conversaciones que ha sostenido con sus miembros: “En la presidencia de Juan Velasco, estos policías algo siguiera han declinado. Y tan es así que en algo nos tratan de ayudar.” (:21) “Por eso al escuchar su mensaje yo apoyo plenamente su política y hago llegar mi agradecimiento



por el decidido apoyo que nos brinda. Desde que él asumió el poder se nota la desaparición de los grandes hacendados.” (:107)

Huillca dice también:

No es como hablan estos gamonales que el trabajo, los ganados del campesino han de ser para el Gobierno. Que va haber muchos impuestos. Que se va a trabajar para el Gobierno. Eso de ninguna manera. Yendo a Lima sobre estos puntos conversamos con el Gobierno. De la masa campesina que suban al gabinete para que sean ministros. Yo también quiero ser ministro. Para estar junto con el Gobierno. (:107)

Ahora más bien, el último gobierno, Juan Velasco Alvarado, está haciendo bien a favor de los campesinos. Por eso también los campesinos lo quieren. Y todo el pueblo en general. Y todos lo admiran. (:112)

Huillca menciona a los integrantes del clero como acompañantes de los conquistadores. Por tanto éstos se incluyen dentro de la entidad “los españoles”, perpetradores del despojo. Asimismo, define a “el cura” como el sujeto que apoya siempre a los ricos (los hacendados), y con gran agudeza afirma que “él también es un rico apoyado en Dios.” (:81) Luego revela la carga que las imposiciones del clero representaron para el campesino y emite su reflexión sobre la injusticia que esto supone: “El cura pide que le lleven dinero para él. [...] Cuando alguien muere, también hay que pagarle una suma por concepto de entierro. Si el muerto no dispusiera de dinero, indaga si tiene corderos o algunos animales para que compense el pago de sus servicios. Igualmente si hay un bautizo tiene que ser beneficiado con pago.” (:81) Y concluye: “todo es un negocio. La capilla viene a ser para el cura un instrumento de comercio.” (:81) En otro pasaje describe: “Para pasar los cargos<sup>76</sup> teníamos que vender ovejitas, vaquitas.” (:62) A partir de la percepción de la imposición de los deberes religiosos como un abuso, Huillca se opone a éstos desde el Sindicato, consiguiendo que vayan

<sup>76</sup> En nota a pie de texto, el término ‘cargo’ es definido de la manera siguiente: “Responsabilidad, deber cívico o social que una comunidad indígena encarga a uno de sus componentes, por lo general para solemnizar las fiestas religiosas. ‘Pasar el cargo’ es cumplir con las obligaciones inherentes.” (:61)



desapareciendo. Una vez más su capacidad de reflexionar sobre la injusticia del medio que lo circunda se pone de manifiesto cuando percibe la religión de la cultura dominante como ajena, vacía de contenido para su cultura: “El cargo es nuestro enemigo. Nada de verdad tiene para nosotros.” (:62) y “Los hacendados nos dicen todavía que se hagan los cargos. Dicen que hagamos las misas para el Señor y la Virgen porque ellos son divinos. Pero nosotros ya nos hemos dado cuenta.” (:63)

Otro aspecto de la imposición cultural a la que el *runa* es sometido a partir del contexto histórico de la conquista y la colonia, es la que se establece entre los idiomas quechua y español, ligada a la distancia entre oralidad y escritura como medios de comunicación. El claro conocimiento de la imposición de la cultura dominante no impide que Huilca perciba que debe “negociar” con miembros de ésta para lograr sus reivindicaciones en lugar de enfrentarla directamente, de allí su opción por la lucha desde el Sindicato. Esta opción, dada la radicalidad de algunas opiniones manifestadas en el texto y su percepción del sujeto *misti* como ajeno e intruso en tierras que pertenecen a los *runas*, es tomada por Huilca como una estrategia válida, y tal vez con mejores posibilidades de éxito, de lucha por la tierra. Si bien su deseo puede situarse en una recuperación total de la tierra para el sujeto andino, su perspicacia le permite elaborar una estrategia que no implique el riesgo de un retroceso. Por tanto, la posibilidad de negociación, manifiesta en el discurso de Huilca, no estaría implicando una disminución de la fuerza de las oposiciones en los que éste se constituye:

Pero yo les dije que no. Que la tierra teníamos que recibir, pero que lo que estaba sembrado que lo recogieran. Porque si obrábamos de inmediato, con violencia, podríamos comprometernos. Nos podrían apresar y de esto se aprovecharían para abusar, les dije. Y la gente podría retroceder en sus acciones y podría ser motivo para que hubiese algo. [...] Cuando regresé, luego de esta conversación, había sucedido lo de la matanza. (:52)

Así fracasó esta guerrilla. También yo estuve. Fui, estuve, con ellos. En esa oportunidad les dije que éramos pocos, que no íbamos a alcanzar el



triunfo. Necesitábamos la concurrencia de la mayoría para poder triunfar. Si nos levantamos unos cuantos, unos pocos, no podremos. Pero si todos participamos en este movimiento, lograremos lo que aspiramos. Triunfaremos. Podremos cambiar nuestra existencia por una mejor. Con unos pocos sólo llegaremos al fracaso y podrán debilitarnos, les dije. (:84)

## 5.7 Relación entre el saber y el poder. Oralidad frente a la escritura.

Asimismo, en la vía de acción elegida, la gestión sindical, Huilca ha percibido la carencia de la escritura y del dominio del idioma español como una dificultad. La escritura en el idioma español como medio de la cultura dominante para ejercer el poder, la cual es referida por Cornejo Polar en su conocida interpretación de los sucesos de Cajamarca, continúa representando el instrumento para negar a los indígenas el acceso a la tierra. A pesar de que Huilca es analfabeto, percibe la importancia de la escritura: “hemos encontrado los títulos originales donde dice ayllu, hijo de Hanac Chhuru. [...] Todo eso de que era ayllu; reza en los papeles.” (:61.62) El dominio del español y de la escritura se hace necesario, por tanto, para enterarse de las leyes y de los derechos y tramitar los reclamos y quejas del campesinado; su falta puede resultar en el fracaso de las gestiones:

Los hermanos obreros siempre ayudan en las gestiones a los campesinos. SI hay algún trámite también hacen los escritos. Van donde las autoridades en caso necesario. A veces los campesinos piden ayuda cuando tal o cual campesino se encuentra detenido, cuando es llamado por algún motivo a los puestos de la guardia civil, cuando están en la cárcel. (:53)

En aquel entonces conversé con el doctor Mario Agredas, en el Ministerio de Educación. Hablaba en quechua. Un amigo me llevó donde este doctor. Nos atendió y nos elaboró los escritos que teníamos contra el tal Saldívar. Todos esos papeles un guardia me los hizo botar, diciéndome, no valen para nada. (:95)

Y allí presenté el escrito en la Quinta Región, en mi nombre y en el de otro compañero. Para esto nos han ayudado de la Federación



Departamental de Campesinos del Cusco, cuyo secretario general fue el compañero Tito Sullu Songo. Él nos redactó el escrito con nuestros datos personales y las libretas electorales, con la ayuda del secretario de Organización. [...] Ellos son los que nos han ayudado con los escritos. (:131)

El tener como idioma el quechua (por cierto, lo mismo se aplicaría cualquier lengua nativa) y no el español resulta en una dificultad en la comunicación, que por razones de ser el español la lengua desde la que se ejerce el poder, limita al quechuablante: “Ahí conocí a ese hombre. Era de ojos grandes. Con el doctor Estemio Pacheco entró en polémica. Hablaban en castellano y no podía comprenderles.” (:45) Esta incomunicación se hace patente en el texto. Cuando Saturnino Huilla ingresa a la capital del país –heredera de la ciudad letrada en términos de Rama, el centro desde donde la cultura hegemónica extiende sus mecanismos de dominación- desde la vivencia de Huillca, la ajenidad de una cultura con respecto a la otra cobra un carácter dramático. Huillca percibe su propia ajenidad con respecto a estos otros peruanos que lo observan como “no humano”:

Sólo como un sueño llegué a Lima. [...] No nos miraban como a humanos. De esta manera, mirados por las gentes caminábamos. Algunos nos regalaban un sol. No sabría decir quiénes eran porque no los conocíamos. Además, como no sabemos el castellano, no podíamos responder a lo que nos conversaban. (:94)

La lengua y la escritura de la cultura hegemónica se percibe como un saber necesario para alcanzar el poder. Saturnino Huillca sabe de la importancia de aprender los códigos de la clase dominante. Reflexiona sobre la poca preparación de los dirigentes actuales, quienes quizás “no se hayan preparado, con todo lo que se preparó Emiliano Huamantica. Quizás no hayan leído como él leyó. [...] Seguramente no han estudiado lo que Huamantica estudió. “ (:56) La relación entre el saber y el poder se hace evidente para Huillca quien reflexiona sobre cómo su pueblo puede, desde una



cultura ágrafa y agraria, obtener este saber y alcanzar mayor poder en una sociedad dominada por los miembros de una cultura letrada. Huilca manifiesta la necesidad de educación para su pueblo. Reclama “el derecho de los niños para que haya una casa del saber para ellos, [...] para que sus ojos se abran más y para que se desaten sus lenguajes.” (:132) En la mención a los lenguajes se deja entrever la importancia que tiene para el dirigente la posibilidad de utilizar la palabra. El siguiente pasaje se refiere a su esfuerzo por obtener una escuela para su pueblo, para lo que ha hecho gestiones:

Bueno, de la escuela me preocupo porque quiero que nuestros hijos se eduquen bien. Para que no sean como nosotros, analfabetos. [...] En cualquier circunstancia la educación sirve. Cuando los hombres saben leer y escribir pueden desempeñarse en cualquier trabajo. Además el hombre analfabeto es mirado como cualquier cosa. No es como el hombre que sabe. El hombre que no sabe escribir no es visto como humano. De los hijos del campesino, que sean abogados, ingenieros. Todos los que sirven al Perú deben ser los hijos de los campesinos. Por eso, con todo interés, pido que haya escuelas. (:133)

El pasaje citado es muy significativo, por cuanto no obstante su brevedad, opera en distintos niveles. En primer lugar, Saturnino Huilca reflexiona sobre la necesidad de la educación, mencionando la educación para los niños del pueblo como la razón fundamental por la que desea que funcione la escuela. Su concepto de educación se centra en la capacidad de leer y escribir y por tanto se ubica en la oposición oralidad/escritura. La subalternidad vinculada a la carencia de la escritura es puesta de manifiesto, ya que Huilca percibe a esta última como tan necesaria que tiene la facultad de otorgar “humanidad” al propio ser humano. Es decir, el hombre que posee la escritura tiene la posibilidad de dejar de ser subalterno para convertirse en un ser humano a cabalidad. A partir de ello, el dirigente hace explícita su voluntad de que los niños del ande puedan aspirar a una profesión. Hasta esta parte, el discurso corresponde a la reflexión que, a partir de sus recuerdos sobre las dificultades sufridas en las gestiones para el funcionamiento de la escuela, Huilca formula sobre el papel que juega



o que podría jugar la educación para un cambio –radical- en la sociedad. Ello está ligado al genuino deseo de superación; no obstante, también devela una percepción de la posesión de la escritura como medio de lucha, lucha que está enfocada en la posibilidad de “recuperación” de la tierra, de la patria invadida; para ello, el indígena debe aprender lo suficiente para devenir en ingeniero o abogado, roles ligados al progreso y al poder que son asignados a los *mistis*, quienes dominan la escritura. De este modo, sería posible construir una sociedad que no necesite del usurpador: “todos los que sirven al Perú deben ser los hijos de los campesinos.” (Huillca: 133) En este nivel Huillca revela una vez más su percepción de la cultura dominante como ajena u otra y de la propia como auténtica. La fuerza ilocutoria se ubica en la última oración, en la formulación de un pedido: “Por eso, con todo interés, pido que haya escuelas.” (:133) Esta solicitud se sitúa en el presente de la enunciación; es desde allí, desde el contexto de producción de su testimonio, que el dirigente formula su petición y actúa para la modificación de su realidad.

El testimonio de Huillca, como texto de un luchador social, contiene una agenda política. A lo largo del texto, Huillca denuncia injusticias, expresa deseos y formula pedidos: “Los malos funcionarios: que sean cambiados ¡que se vayan! Con el dinero del gobierno viven. Están consumiendo de la nada. [...] Esos deben salir, ¡deben irse...! ¡Deben ser cambiados...! ¡Todo esto yo mismo estoy pidiendo...!” (:114) Una vez más, su testimonio representa tanto una versión de hechos cómo una sugerencia de la forma en que sus circunstancias podrían ser mejoradas.

### 5.8 “La prosa de la contra-insurgencia”

Los ejemplos anteriores son una muestra de cómo el testimonio es un texto tanto de la memoria como del deseo; un texto que tiene la capacidad de proyectarse al futuro y al cambio. La percepción de Huillca sobre el poder de la palabra no se basa



únicamente en la posibilidad de su utilización en favor de su comunidad; él también ha experimentado en carne propia cómo los *mistis* han utilizado la palabra en su contra. Al respecto, me interesa tomar prestadas algunas ideas de Ranahit Guha en torno a la subalternidad, específicamente en relación a lo que él llama la “prosa de la contra-insurgencia” (Guha 1997b: 33) y relacionarlas con algunas secciones del testimonio materia de este estudio. Para ello me voy a permitir citar algunos pasajes del texto de Huillca:

Yo había formado el Sindicato, dentro de lo más correcto, dentro de lo más legal. Ellos por querer calumniarnos nos sindicaron de comunistas. Este es el comentario que incluso sostenían con las autoridades. Entonces es claro que nosotros no habíamos recibido dinero de ningún pueblo ni de nadie. Ni tampoco podíamos viajar a algún sitio. Pero ellos nos sindicaban de esa forma. E hicieron publicidad pintando en los cerros, publicando en los periódicos, diciendo que estos los agitadores, estos los comunistas, estos los que corrompen a todas las gentes, están agitando... (:16-17)

De juez estuvo el doctor Nolberto Frisancho. Él fue el que hizo todo a favor del hacendado. El juez puso oídos sordos. Y no cumplía con rectitud su deber. Odiaba a los sindicatos. Nos decía. “Estos están por mal camino. Son comunistas.” Yo no sabía del comunismo. El doctor Frisancho fue el que mandó se me hiciera el lanzamiento así como la sentencia. (:25)

...enseguida llegó Cornejo, este misti dijo: ‘Yo soy hombre, este es el indio comunista, ahora de todas maneras voy a desalojarlo, voy a botarlo’ así dijo. Para esto reunió a toda la gente. (:32)

...al verme, bajó del carro y sin decirme nada empezó a agredirme a patadas, a puñetazos. Después me llevó a la caseta de su carro. A sus compañeros de viaje les decía ‘este es el indio comunista’ ‘este es el agitador’ [...] Allí me denunció como a un agitador. Y también dijo que yo era el que corrompía a los indios de su hacienda. ‘El les enseña a mis trabajadores para que no trabajen’ dijo en la comisaría. (:18)

También nos calumniaban. ‘Este es comunista’ ¿Cómo podía saber un campesino de esa política? ‘Estos son agitadores, estos piden dinero a las gentes. Con ese dinero se encaminan’ nos decían. Pero no era así. Era un comentario mentiroso de los hacendados, de los guardias, de las autoridades que estaban en manos de los ricos. (:71)



Guha efectúa un análisis de ciertos textos referidos al discurso que se emite, desde las clases dominantes, sobre la insurgencia campesina en la India colonial. (:33-72) Siendo el contexto otro, aunque emparentado por los temas de la pos-colonialidad, la subalternidad y el medio rural, se pueden observar semejanzas y diferencias en relación a la situación en el ande. No se trata aquí de efectuar un análisis comparativo de ambos contextos; más bien se intenta tomar la idea central del artículo de Guha que nos parece puede ser aplicable para profundizar en el tópico de lo que desde la crítica literaria latinoamericana se ha llamado, en el contexto del análisis del testimonio, el discurso hegemónico. Guha refiere que “la historiografía se ha contentado con tratar al rebelde campesino como una persona meramente empírica o miembro de una clase, pero no como una entidad cuya voluntad y razón constituían la praxis llamada rebelión.” (:34) En este sentido, señala que la consideración de la insurgencia desde el discurso que emite la cultura dominante ignora un hecho fundamental: que ésta se realiza a partir de una toma de conciencia. Puesto que la cultura dominante no concede a la masa campesina la posibilidad de estar gestando una praxis revolucionaria a partir de su razón y su convicción, se sitúa el origen de las rebeliones en factores externos a la conciencia de sus propios actores: “...se considera a la insurgencia como exterior a la conciencia del campesino y se coloca la *causa* como sustituto fantasma de la *razón*, que se supone es la lógica de dicha conciencia.” (Guha: 35, énfasis del autor) Esto daría lugar a un código particular, perceptible a partir de ciertos indicadores del discurso, que estaría “constituido de tal manera que para cada uno de sus signos tenemos un antónimo, un contra-mensaje, otro código.” (:46) Esta binaria representación de los códigos opuestos tiene dos ejes, que Guha denomina “terrible” (la prosa de la contra-insurgencia) y “bien” (el discurso del campesinado) (:47). A modo de ejemplo diremos que bajo la calificación de terrible, en el análisis de Guha, se ubican términos como



“insurgentes” y “atrocidades atrevidas y desenfrenadas contra los pobladores”, que tienen como contrapartida, bajo la calificación de “bien” a “campesinos” y “resistencia a la opresión” (:47).

En el texto de Huillca notamos que también puede rastrearse, en las acusaciones citadas efectuadas por diversos miembros de la clase dominante, la conformación y utilización de un código que identifica una Causa negativa de las acciones rebeldes, la cual sirve como pretexto para la represión. Es posible hallar en los términos comunista o indio comunista y agitador una constante en la que se sustenta la causa externa a la que alude Guha, concibiendo el comunismo como una ideología que llega a los campesinos desde fuera, en reemplazo de la Razón, causa interna, que corresponde a la conciencia de la situación de los campesinos, conciencia de la cual emerge el discurso de Huillca. La acusación reposa en la condición de comunista y agitador que implica el haber recibido dinero de fuentes externas o de estar exaccionando a los campesinos en su favor. El término indio agregado a comunista se utiliza en forma peyorativa: en su reunión, ambos términos se refuerzan mutuamente en las connotaciones negativas que tienen para la clase dominante. Por tanto, se subalterniza al rebelde y a su rebelión, asumiéndolo como un sujeto manipulado desde un factor que tiene su origen fuera del contexto de la rebelión y no como un sujeto que ha decidido conscientemente oponerse a la dominación. En la sección del discurso en que Huillca defiende su posición se hallaría el código de contrapartida (que para Guha sería el código de la insurgencia) del que utiliza la clase dominante (que, en términos de Guha, se acercaría a lo que constituye la prosa de la contra-insurgencia). A continuación he reproducido las líneas que siguen al primero de los pasajes de Huillca citados previamente:

... diciendo a nuestros hermanos que hablaban por el sufrimiento de los campesinos. Afirmando eso de los que hemos levantado la voz por los hombres sin tierra. Dicen, comentan que recibimos ayuda, dicen que somos comunistas. De mi persona dicen igual cosa. Yo soy un hombre



analfabeto. ¿Cómo voy a saber de esos menesteres? ¿Cómo voy a saber, un hombre que no habla castellano? De los hombres como yo. si tomo la palabra, levanto la voz diciendo: sí hermanos, nos defenderemos, defenderemos nuestras tierras, reivindicaremos para que ya no haya sufrimiento, para que nos quiten nuestros terrenos, para que nuestros hijos ya no caminen desnudos como nosotros. Así les he dicho (:17)

Huillca señala su analfabetismo como indicador de la imposibilidad de ser comunista. Sin embargo, el ser analfabeto no puede representar la contrapartida de los términos comunista y agitador, en el código del oprimido, puesto que no se relaciona con la actividad generadora del conflicto; es decir, la gestión sindical. Representa, mas bien, un argumento de defensa ante las acusaciones de las que es víctima. Por otro lado, Huillca afirma que toma la palabra por los campesinos para defender las tierras. El define su actividad como hablar por el sufrimiento de los campesinos y levantar la voz por los hombres sin tierra. Puesto que comunista y agitador se refieren a su actividad política, a estos términos se opondría, siguiendo la idea de Guha, una definición de la actividad de Huillca que podría señalarlo como defensor de los campesinos o representante de los campesinos.

Por otro lado, Huillca sabe de la utilización de este código por la cultura dominante y percibe el peligro que entraña:

Con su comentario ellos quisieron desviar el camino que nos habíamos trazado. Por eso nosotros no debemos dar importancia a todo lo que hacen, a todo lo que dicen. Todos los campesinos deben de meditar, sacar la conclusión y tomar el buen camino. Nosotros tenemos que ayudar y poner todo esfuerzo para protegernos. (:17)

El doble discurso mencionado pone en evidencia, una vez más, las oposiciones que nos remiten a las condiciones heredadas de la colonia. En este sentido, se remarca el contexto de heterogeneidad cultural en el que se inscribe el relato de Huillca y que lo ubica entre las literaturas heterogéneas. El énfasis en las oposiciones que este relato articula es aún más intenso que en el testimonio de Condori Mamani, puesto que, como



hemos visto, éste es un texto que no deja opción para un mestizaje o transculturación que provenga de la cultura dominante. Si hay, empero, un espacio para el deseo de adquisición de códigos de la cultura dominante a fin de ponerlos al servicio de los *runa*.

Hay que mencionar también que aún cuando el tema de la subalternidad es incluido en el relato, esta subalternidad no se presenta de la misma forma que en el discurso de Gregorio Condori. En el inicio del texto de Huillca se percibe un antes, cuyo límite temporal está marcado por la toma de conciencia que determina la emergencia de Huillca como luchador sindical. En ese antes Huillca y su familia se encontraban “en manos del hacendado”; (:10) es decir, sin poder de decisión. A partir del momento en que Huillca decide enfrentarse a los gamonales, se concibe como sujeto autónomo y percibe su subalternidad como condición externa, contra la que le es posible luchar. Su vida transcurre en un continuo enfrentamiento, y es por ello que la lucha se constituye en el eje fundamental de su existencia y de su relato. Huillca es un sujeto que actúa sobre su realidad y en este sentido, su testimonio opera también como un acto de lucha. Gregorio Condori y Saturnino Huillca enfrentan el contexto de producción del testimonio de distintas maneras: mientras que en la interacción Huillca-Neira Samanez se produce una coincidencia de intenciones que permite a Huillca articular su discurso como medio de difusión de la realidad de la lucha de los campesinos y la represión, e incluso sugerir acciones en beneficio de su grupo social; en el texto de Gregorio no parece operar una conciencia del testimoniante acerca de la posibilidad de utilizar la palabra más allá que para narrar su historia a los entrevistadores. Ambos textos parten, como todo testimonio, de la memoria. Su relación con la realidad tiene lugar a través de ésta; en el de Gregorio, el aspecto personal, dada la orfandad que lo marca, cobra una importancia mayor; en el texto de Huillca la vida familiar aparece en función de la lucha sindical, que se constituirá en su eje temático.



Finalmente diremos que los dos textos analizados se enmarcan en la categoría literaria definida como testimonio mediatizado. Simultáneamente, el texto de Gregorio se inscribe también en la antropología, puesto que existe un deseo de mostrar al sujeto del enunciado como representante de un grupo étnico. En el texto de Huilca su relación con la historia se torna más importante, por la participación directa del testimoniante en sucesos relevantes en la historia del Perú.



## CONCLUSIONES

1. El testimonio es una manifestación de las literaturas heterogéneas, puesto que representa una forma de articular las oposiciones conflictivas que se originan en la contraposición de dos culturas enfrentadas desde el momento de la conquista. Estas oposiciones permanecen, en el Perú, durante la colonia y tienen una continuidad en el período republicano. La categoría de Cornejo Polar es aplicable al estudio del testimonio, puesto que no diluye las diferencias irresueltas surgidas del referido enfrentamiento. La interacción conflictiva de un sujeto subalterno y un sujeto dominante se representa en los textos y tiene un sustento de carácter étnico. Del análisis de los textos *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* editado por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante y *Huillca: habla un campesino peruano* editado por Hugo Neira Samanez se desprende la ajenidad de una cultura con respecto a la otra. El texto testimonial se presenta como un contra-discurso de la llamada “versión oficial” o “discurso de la cultura hegemónica.”
2. El testimonio mediatizado suele producirse en regiones en las que lo heterogéneo se sustenta en diferencias que remiten a aspectos fundamentales en la constitución de la identidad, como lo son lo étnico, lo lingüístico, lo religioso. La denominación “mediatizado” proviene de la actuación del mediador, quien edita el texto en base al relato oral del testimoniante, lo que implica la consideración de una doble autoría. La necesidad de mediación suele estar relacionada con la subalternidad del informante, quien por sus diferencias culturales, sobre todo las lingüísticas, no tiene acceso al espacio



letrado sino a través de un intermediario. Los testimonios de Saturnino Huillca y de Gregorio Condori Mamani corresponden a esta descripción; por tanto, son mediatizados y heterogéneos.

3. Los textos *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía y Huillca: habla un campesino peruano* son textos de representación colectiva, en los que se registra también la individualidad de los sujetos testimoniantes. El relato de Condori Mamani representa al campesino indígena del ande desde su cotidianeidad, reconstruyendo la identidad *runa* a partir de una interpretación mítica del testimoniante de la historia de su etnia y de sus vivencias individuales, ambas signadas por la subalternidad. El testimonio de Saturnino Huillca representa al colectivo indígena en el contexto de los movimientos de lucha campesina en el Perú. La individualidad de Huillca como luchador sindical emerge en el relato a través de su análisis de los hechos y su reflexión sobre la realidad, así como de su capacidad para proponer cambios modificatorios de ésta.
4. El testimonio es una construcción a partir de la memoria. Acorde con ello, se considera que no todo discurso es ficcional. En el caso de los testimonios, éstos son textos veridictivos que sostienen un fuerte vínculo con la realidad. En la diferencia entre imaginación, concebida como invención y relacionada con lo irreal; y memoria, como la facultad de evocar sucesos percibidos previamente, relacionada con lo anterior, pero real, radica la clave que permite distinguir las diversas formas en que los textos se relacionan con la realidad que representan, constituyendo el testimonio un texto de



representación de lo anterior, que nos remite, por tanto, a través de la memoria y no de la imaginación, a una realidad del pasado.

5. Los testimonios son textos primordialmente veridictivos, aunque ello no los inhibe de ser también verosímiles y subjetivos. La categoría veridicción se relaciona con la pretensión de verdad del texto testimonial. Para enfatizar este pacto, el texto utiliza diversos mecanismos que sirven para validar la verdad de su contenido: el sujeto del enunciado es identificable en la vida real; existe una posibilidad de verificación en el eje de referencia externo del texto de al menos parte de los hechos narrados. El aparato paratextual cobra una importancia mayor en los textos testimoniales y suele estar al servicio de reforzar el pacto de veridicción. Puesto que el texto testimonial se construye desde los recuerdos y las percepciones de una persona individual, es un texto que parte de un punto de vista, y como todo texto, es subjetivo. El testimonio es también un texto verosímil. La verosimilitud descansa en la construcción textual. En el testimonio la narratividad crea un efecto de realidad del que depende el buen funcionamiento del texto; éste es distinto a la pretensión de verdad arriba mencionada y está relacionado directamente con la narratividad: La enunciación en primera persona, la presencia de indicadores deícticos que evidencian el espacio dialógico en el que se constituye la interacción mediador-informante, así como el intento de conservar la sintaxis de la lengua original, están al servicio, en el testimonio mediatizado, de crear un efecto de oralidad que coadyuva a lograr el efecto de realidad.



6. La hibridez del testimonio se relaciona con el contexto de producción textual, así como con sus posibilidades de interpretación. El nacimiento del testimonio hispanoamericano como forma narrativa literaria se ubica en algunos textos que, en principio, tuvieron una intención antropológica o etnográfica. Además de sostener vínculos con la literatura, el testimonio de Saturnino Huillca, por tratarse del relato de vida de un luchador sindical campesino, se vincula a la historia. Del mismo modo, el testimonio de Gregorio Condori Mamani, cuya intencionalidad está referida a mostrar la vida del campesino del ande, se relacionará también a la antropología o la etnografía.



## BIBLIOGRAFÍA

- ACEITUNO, Luis. "Arturo Taracena breaks his silence. Interview by Luis Aceituno" en Arturo Arias (ed.), *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, pp.82-94
- ACHUGAR, Hugo. "La historia y la voz del otro" en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 36 (2do. Semestre 1992), pp. 51-73
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia, Pretextos, 2000
- ALLENDE, Isabel. *La casa de los espíritus*. Bogotá, Editorial La Oveja Negra, 1987
- ALVA MENDO, Jacobo. "El testimonio oral en los andes centrales. Travesías y rumor" en Gonzalo Espino Relucé (comp.), *Tradición oral, culturas peruanas. Una invitación al debate*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2003, pp. 63-90
- AMAR SANCHEZ, Ana María. *El relato de los hechos: Rodolfo Walsh: Testimonio y escritura*. Rosario, Beatriz Viterbo, 1992
- ANDREU, Alicia G. *El testimonio peruano oral y las ciencias sociales. Una problemática postmoderna*. Lima-Berkely, Latinoamericana editores/Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar", 2000.
- BARNET, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. Barcelona, Ediciones Ariel, 1968
- "La novela testimonio. Socio-literatura" en Saúl Sowsnoski (comp.), *Lectura crítica de la literatura americana. Actualidades fundacionales*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1997, pp. 795 – 819.
- BARTHES, Roland. "El efecto de realidad" en BARTHES, Roland et. al. *Lo Verosímil*. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1972, pp. 95-101
- BASTOS, Isabel. "Literatura y poder. A propósito del testimonio" en Ricardo Kaliman (ed.), *Memorias de Jalla Tucumán 1995*, Vol. I, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1997, pp. 250 – 256.
- BERMUDEZ-GALLEGOS, Marta. "The Little School por Alicia Partnoy. El testimonio en la Argentina" en *Revista Iberoamericana*, 151 (abril-junio 1990), pp. 463 – 476.
- BEVERLEY, John. "Anatomía del testimonio" en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 25 (1er. semestre 1987), pp. 7-16
- "Introducción" en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 36, (2do. semestre 1992), pp. 7-19
  - *Against Literature*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993



- “Siete aproximaciones al problema indígena” en Mabel Moraña (ed.), *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Pittsburgh, Biblioteca de América/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 1998, pp. 269 – 283.
- *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid, Iberoamericana, 2004
- *Testimonio. On the politics of truth*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004

BOYSSE CASSAGNE, Thérèse et al. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Hisbol, 1987

BUENO, Raúl. *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana*. Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.

BURGOS Debray, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú*. La Habana, Ediciones Casa de las Américas, 1983

CAVALLARI, Héctor Mario. “Ficción, Testimonio y Representación” en René Jara - Hernán Vidal (eds.), *Testimonio y Literatura*. Monographic Series of the Society for the Study of Contemporary Hispanic and Lusophone Revolutionary Literatures No. 3. Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986, pp. 73-84

CASTRO-GOMEZ, Santiago. “Apogeo y decadencia de la teoría tradicional” en Catherine Walsh (ed.), *Estudios Culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya Yala, 2003, pp. 59-72

CHANGEUX, Jean-Pierre. “Definición de la memoria biológica” en Academia Universal de las Culturas/UNESCO/La Sorbonne. *¿Por qué recordar? Foro Internacional Memoria e Historia*. Barcelona, Ediciones Granica, 2002, pp. 15-20

CONDORI MAMANI, Gregorio. (Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, eds.). *Autobiografía*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1977 (1ra. ed. bilingüe)

- *Autobiografía*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1979 (1ra. ed. en español)
- *Autobiografía*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1982 (2da. ed. bilingüe)

CORNEJO POLAR, Antonio. *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*. Lima, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1982

- *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1989



- “El discurso de la armonía imposible (El Inca Garcilaso de la Vega: discurso y recepción social)” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 38 (2do. semestre 1993), pp. 73-80
- *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Editorial Horizonte, 1994.
- “Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas” en *Revista de crítica Literaria Latinoamericana*, 42 (2do. semestre 1995), pp. 101-109
- “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno” en *Revista Iberoamericana*, 176-177 (julio-diciembre 1996), pp. 837-844

CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación*. México, Editorial Porrúa, 1994 (primera edición, Sevilla, 1522)

COTLER, Julio. *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1988.

DE FREITAS REIS, Livia. “Reflexiones sobre testimonio y ficción” en *Jalla 97 – Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana*. Quito. *Memorias 1*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 1999, pp. 52 – 54.

DE LA VEGA, Inca Garcilaso. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima, Biblioteca Clásicos del Perú/1, Ediciones del Centenario/Banco de Crédito del Perú, 1985

DE LAS CASAS, Fray Bartolomé. *Los indios de México y Nueva España. Antología* (Edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O’Gorman). México, Editorial Porrúa, 1999.

DOLEZEL, Lubomir. *Historia breve de la Poética*. Madrid, Editorial Síntesis, 1997

DUCHESNE, Juan Ramón. “Miguel Barnet y el testimonio como humanismo” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 26 (2do. semestre 1987), pp. 155-160

EAGLETON, Terry. *Una introducción a la teoría literaria*. México, Fondo de Cultura, 2001.

ESPEZÚA SALMÓN, Dorian y Maggie ROMANI. “Transducción en la narrativa oral Ashaninka” en Gonzalo Espino Relucé (comp.). *Tradición oral, culturas peruanas. Una invitación al debate*. Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2003, pp. 201-213

ESPINO RELUCÉ, Gonzalo. *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Quito, Abya-Yala, 1999.



FLYNN, Peter. "Report by Peter Flynn." Edge Hill 2003. UK Linguistic Ethnography Forum. Spring seminar, 13 de mayo de 2004 15:25 h [http://www.ling-ethnog.org.uk/edge\\_hill\\_2003\\_report\\_by\\_peter\\_flynn.htm](http://www.ling-ethnog.org.uk/edge_hill_2003_report_by_peter_flynn.htm)

FOUCAULT, Michel. *De lenguaje y literatura*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1996.

GARCIA BEDOYA, Carlos. "¿Un testamento intelectual? Comentario a 'Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes'" en Friedhelm Schmidt-Welle (ed.), *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh, Serie Críticas, 2002, pp. 289-294

GARCIA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires, Paidós, 2001

GARRIDO GALLARDO, Miguel A. "Una vasta paráfrasis de Aristóteles" en Miguel A. Garrido Gallardo (comp.), *Teoría de los géneros literarios*. Madrid, ARCO/LIBROS, 1988, pp. 9-27

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York, Basic Books, 1973.

GELLES, Paul. "Overview" en Gregorio Condori Mamani [y] Asunta Quispe Huamán/Ricardo Valderrama - Carmen Escalante (editores originales), *Andean Lives*. Austin, University of Texas Press, 1996, pp. 1 - 18.

GENETTE, Gérard. *Seuils*. Paris, Editions du Seuil, 1987

- *Ficción y dicción*. Barcelona, Editorial Lumen, 1993

GERENDAS, Judith. *El fósforo cautivo. Literatura latinoamericana y autodeterminación*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1992.

GOLTE, Jürgen. "Gregorio Condori Mamani o la bancarrota del sistema cognitivo andino" en *La Revista*, 3. (noviembre 1980), pp. 18 - 20.

- "¿Qué es la cultura frente a la historia?" en *La Revista*, 4 (abril 1981), pp. 59 - 63.

GRILLO, María Teresa. "La voz detrás de las cifras. Testimonio y verdad en el Informe de la Comisión" en *Revista Guaca. Literaturas y culturas andinas*, 2 (junio 2005), pp. 61-70

GUGELBERGER, George M. "Institutionalization of transgression. Testimonial discourse and beyond" en George Gugelberger (ed.), *The Real Thing. Testimonial discourse and Latin America*. Durham & London, Duke University Press, 1996, pp. 1-19.

GUHA, Ranajit. "Prefacio a los Estudios de Subalternidad. Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática" en Silva Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds.), *Debates Post Coloniales. Una introducción a los estudios de subalternidad*. La Paz, Sierpe Publicaciones, 1997, pp. 23-24



- “La prosa de la contra-insurgencia” en Silva Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds.), *Debates Post Coloniales. Una introducción a los estudios de subalternidad*. La Paz, Sierpe Publicaciones, 1997, pp. 33-72

GUTIÉRREZ, Ana. *Se necesita muchacha*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983

HERNADI, Paul. “Orden sin fronteras: últimas contribuciones a la teoría del género en los países de habla inglesa” en Miguel A. Garrido Gallardo (comp.), *Teoría de los géneros literarios*. Madrid, Arco/Libros, 1988, pp. 73-94

HOWARD-MALVERDE, Rosaleen. “Introduction. Between text and context in the evocation of culture” en Rosaleen Howard-Malverde (ed.), *Creating Context in Andean Cultures*. Oxford/New York, Oxford University Press, 1997, pp. 3-18

- “Narraciones en la frontera: la autobiografía quechua de Gregorio Condori Mamani y sus traducciones al castellano y al inglés”, 12 de mayo de 2004 11:30 h. [http://www.vjf.cnrs.fr/celia/FichExt/Am/A\\_22\\_05.htm](http://www.vjf.cnrs.fr/celia/FichExt/Am/A_22_05.htm)

JARA, René. “Prólogo” en René Jara - Hernán Vidal (eds.), *Testimonio y Literatura*. Monographic Series of the Society for the Study of Contemporary Hispanic and Lusophone Revolutionary Literatures, No. 3. Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986, pp. 1-6

LARSON, Brooke. *Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto de Estudios Peruanos, 2002

LEJEUNE, Phillipe. *Je est un autre. L'autobiographie de la Litterature Aux Medias*. Paris, Editions du Seuil, 1980

LEÓN-PORTILLA, Miguel. (ed.) *Visión de los vencidos*. Madrid, Dastin, 2000.

LEWIS, Oscar. *Los Hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*. México, Editorial Joaquín Mortiz, 1968

LIENHARD, Martín. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima, Editorial Horizonte, tercera edición, 1992

- “Circuitos de la voz andina” en *Memorias Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana JALLA*. La Paz, Plural Editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UMSA, 1995, pp. 413 – 427.

LOTMAN, Yuriy [y] Boris A. USPENKIJ. “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura” en LOTMAN, Yuriy. *Semiótica de la cultura*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1979, pp. 67-92

LUQUE DE PENAZZI, Cecilia. “El testimonio” en María Luisa Cresta de Leguizamón (ed.), *Variaciones en torno a textos hispanoamericanos*. Córdoba, Comunicarte Editorial, 1997, pp. 77 – 91.



MALLON, Florencia. *Campesino y Nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán, 1995.

MARTÍNEZ, Gregorio. *Canto de Sirena*. Lima, Mosca Azul Editores SRL, 1979

MARTÍNEZ BONATI, Félix *La Ficción Narrativa. Su lógica y ontología*. Santiago de Chile, Editorial LOM, 2001

MIGNOLO, Walter. *Elementos para una teoría del texto literario*. Barcelona, Crítica, 1998.

- “Palabras pronunciadas con el corazón caliente: teorías del habla, del discurso y de la escritura” en Ana Pizarro (organizadora), *América Latina: Palabra, Literatura e Cultura*, Volumen I, Sao Paulo, Fundacao Memorial da América Latina, 1993, pp. 527-562.

MONTERO, Rosa. “Her” en Arturo Arias (ed.), *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, pp. 76-77.

MOREIRAS, Alberto. *The Exhaustion of Difference. The politics of Latin American Cultural Studies*. Durham, Duke University Press, 2001

MOURALIS, Bernard. *Las Contraliteraturas*. Buenos Aires, Librería El Ateneo Editorial, 1978.

NAGY-ZEKMI, Silvia. “¿Testimonio o ficción? Actitudes académicas.”, 26 de enero de 2004 17:49 h. <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v05/nagy.html>

NARVÁEZ, Jorge. “El Testimonio 1972-1982. Transformaciones en el sistema literario” en René Jara y Hernán Vidal (eds.), *Testimonio y Literatura*. Monographic Series of the Society for the Study of Contemporary Hispanic and Lusophone Revolutionary Literatures No. 3. Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986, pp. 235-279.

NEIRA SAMANEZ, Hugo. *Huillca: habla un campesino peruano*. Lima, Peisa, 1974.

NOFAL, Rossana. “El testimonio: los dominios borrosos de un término” en Perilli, Carmen. *Literaturas alternativas en Latinoamérica*. Tucumán, IIELA, 1996, pp. 33 – 42.

NORIEGA, Julio. “La poética quechua del migrante andino” en José Antonio Mazzoti – Juan Zevallos Aguilar (coord.), *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro en homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, pp. 311 – 338.

ORTIZ FERNANDEZ, Carolina Gloria. *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina. Poéticas de la violencia y de la crisis*. Lima, Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004



OSSIO, Juan M. "Condori Mamani en Discusión. La creatividad del pensamiento andino" en *La Revista*, 4 (abril 1981), pp. 57 – 58.

PALERMO, Zulma. "Para una genealogía de la descolonización intelectual en los Andes" en Catherine Walsh (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la Región Andina*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya Yala, 2003, pp. 131-146

PAYNE, Michael. *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 2002.

PARTNOY, Alicia. *The Little School. Tales of disappearance and survival*. San Francisco, California, Midnight Editions, 1998.

PONIATOWSKA, Elena. *Hasta no verte, Jesús mío*. Madrid, Alianza Editorial, 1994.

- *La noche de Tlatelolco. Testimonios de historia oral*. México, Ediciones Era, 2005.

POZUELO YVANCOS, José María. *Poética de la Ficción*. Madrid, Editorial Síntesis, 1993.

PRADA OROPEZA, Renato. "De lo testimonial al testimonio. Notas para un deslinde del discurso-testimonio" en René Jara - Hernán Vidal (eds.), *Testimonio y Literatura*. Monographic Series of the Society for the Study of Contemporary Hispanic and Lusophone Revolutionary Literatures No. 3, Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986, pp. 7-21.

- "Constitución y configuración del sujeto en el discurso-testimonio" en Saúl Sosnowski (comp.), *Lectura crítica de la Literatura Americana. Actualidades fundacionales*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1997, pp. 820 – 841.

PRATT, Mary Louise. "Rigoberta Menchú and the Culture Wars" en Arturo Arias (ed.), *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, pp. 29-48

QUINTANILLA, Lino. *Andahuaylas: La lucha por la tierra. Testimonio de un militante*. Lima, Mosca Azul editores, 1981.

RAMA, Angel. *La ciudad letrada*. Hanover, Ediciones del Norte, 1984

- *Transculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI editores, 1987

RANDALL, Margaret. "¿Qué es y cómo se hace un testimonio?" en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 36. (2do. semestre 1992), pp. 23-47



RICE-SAYRE, Laura P. *Witnessing history. Diplomacy vs. testimony.* en René Jara - Hernán Vidal (eds.), *Testimonio y Literatura.* Monographic Series of the Society for the Study of Contemporary Hispanic and Lusophone Revolutionary Literatures 3, Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986, pp. 48-72

RICOEUR, Paul. *Historia y narrativa.* Barcelona, Ediciones Paidós, 1999.

- “Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico” en Academia Universal de las Culturas/UNESCO/La Sorbonne. *¿Por qué recordar? Foro Internacional Memoria e Historia.* Barcelona, Ediciones Granica, 2002, pp. 24-28
- *La Memoria, La Historia, El Olvido.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004

RIVERA CUSICANQUI, Silvia [y] Rossana BARRAGAN. “Presentación” en Silvia Rivera Cusicanqui - Rossana Barragán (comp.), *Debates Post Coloniales. Una introducción a los estudios de subalternidad.* La Paz, Sierpe Publicaciones, 1997, pp. 11-19

RIVERO, Eliana. “Acerca del género Testimonio: Textos, narradores y “artefactos” en *Hispanamérica. Revista de Literatura*, 46-47, XXXX 1987, pp. 41 – 56.

RODRÍGUEZ-LUIS, Julio. *El enfoque documental en la narrativa hispanoamericana. Estudio taxonómico.* México, Fondo de Cultura Económica, 1997

ROHTER, Larry. “Tarnished Laureate” en Arturo Arias (ed.), *The Rigoberta Menchu Controversy.* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, pp. 58-65

ROTHER, Arnold. “El papel de lector en la crítica alemana contemporánea” en José Antonio Mayoral (comp.), *Estética de la recepción.* Madrid, Arco/Libros, 1987, pp. 13-27

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España, I.* Madrid, Dastin S.L., 2001

SARFATI-ARNAUD, Monique. “La palabra en el corazón de los Andes: las instancias en juego” en Ricardo J. Kalimán (ed.), *Memorias de Jalla Tucumán 1995*, Vol. I, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1997, pp. 241 – 249.

SLODOWSKA, Elzbieta. *Testimonio hispanoamericano. Historia, teoría, poética.* New York, Peter Lang Publishing, 1992

- “Testimonio mediatizado: ¿Ventriloquía o heteroglosia? (Barnet/Montejo; Burgos/Menchú)” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 38 (XXXX 1993), pp. 81 – 90.
- “Spanish American Testimonial Novel. Some afterthoughts” en Georg Gugelberger (ed.), *The Real Thing. Testimonial discourse and Latin America.* Durham & London, Duke University Press, 1996, pp. 84-100



- “The Poetics of Remembering, the Politics of Forgetting. Rereading I, Rigoberta Menchú” en Arturo Arias (ed.), *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, pp. 251-269

SPADACCINI, Nicholas y Jenaro TALENS. “Introduction: The construction of the self. Notes on autobiography in early modern Spain.” en Nicholas Spadaccini – Jenaro Talens (eds.), *Autobiography in early modern Spain*. Minneapolis, The Prisma Institute, 1988, pp. 9-40

STOLL, David. *Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans*. Boulder, Colorado, Westview Press, 1999

THEODOSIADIS, Francisco. *Literatura Testimonial. Análisis de un discurso periférico*. Santafé de Bogotá, Cooperativa Editorial Magisterio, 1996

TODOROV, Tzvetan. *Introducción a la literatura fantástica*. México, Premia Editora de libros, 1980.

- “El origen de los géneros” en Miguel A. Garrido Gallardo (comp.), *Teoría de los géneros literarios*. Madrid, Arco/Libros, 1988, pp. 31-48

TORRES CARRILLO Alfonso. *Pasados hegemónicos, memorias colectivas e historias subalternas* en Catherine Walsh (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la Región Andina*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya Yala, 2003, pp. 197-214

URBANO, Henrique. “Dogmas, bancarrotas y sistemas cognitivos” en *La Revista*, 4 (abril 1981), pp. 58 – 59.

VAN DIJK, Teun A. *Texto y contexto*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1988

- *Estructuras y funciones del discurso*. México, Siglo Veintiuno editores, 1998.

VIEZZER, Moema. “Si me permiten hablar...” *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. México, Siglo XXI Editores, 1986.

WALSH, Catherine. “¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde Am Andina” en Catherine Walsh (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la Región Andina*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya Yala, 2003, pp. 11-28

YÚDICE, George. “Testimonio y Concientización” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 36 (2do semestre 1992), pp. 211-232

ZUMTHOR, Paul. *Introducción a la poesía oral*. Madrid, Taurus, 1991.



