

Martirio y testimonio en Centroamérica durante la Guerra Fría:
El Salvador, Guatemala y Nicaragua (1970-1990)

Damián V. Solano Escolano

Martirio y testimonio en Centroamérica durante la Guerra Fría:
El Salvador, Guatemala y Nicaragua (1970-1990)

Introducción: Armas de insurgencia	4
<i>Martirio como punto de encuentro</i>	10
<i>Dos vías críticas en torno al pacto de lectura</i>	14
<i>Insurgencia en Centroamérica: Teoría y contexto</i>	35
<i>Líneas de investigación y objetivos</i>	51
<i>Estructuración de capítulos</i>	56
1. Arquitectura retórica del testimonio centroamericano	60
Taxonomía del testimonio: Hacia una redefinición	66
<i>Una cuestión indefinida</i>	66
<i>Diferentes prismas para una definición</i>	72
<i>Una tentativa unificadora y una propuesta de corpus</i>	78
Experiencias textuales: Más allá de la mimesis	88
<i>La máscara detrás del pañuelo</i>	88
<i>Representatividades problemáticas</i>	95
<i>Trampantojos textuales</i>	101
2. Claves políticas del discurso martirial en las insurgencias centroamericanas	112
Martirio y revolución: El valor político de la violencia	120
<i>El sacrificio como trueque</i>	120
<i>Un mundo entero que ganar</i>	125
<i>Cristianismos remozados</i>	132
<i>Dos, tres... muchos Vietnam</i>	146
3. Testimonios sobre experiencias carcelarias	162
Una aproximación al <i>topos</i> carcelario	167
<i>Cautiverios felices</i>	167
<i>Into the Dark Chamber</i>	177
La voz redentora del torturado: Análisis del testimonio carcelario	188
<i>Prólogo</i>	189
<i>Locus de enunciación</i>	194
<i>La experiencia de la tortura</i>	202
<i>Final</i>	216
4. Testimonios sobre experiencias en la guerrilla	220
Una aproximación al <i>topos</i> guerrillero	228
<i>Historias verdaderas</i>	228
<i>Páginas inconclusas</i>	240
El viaje del aspirante a mártir: Análisis del testimonio guerrillero	251
<i>Prólogo</i>	252
<i>Epifanía revolucionaria</i>	257

<i>Ser guerrillero</i>	262
<i>Muerte y renacimiento</i>	265
<i>Regreso</i>	272
Conclusión: Crítica entre los rescoldos	277
Bibliografía	288
<i>Textos primarios</i>	288
<i>Crítica sobre testimonio y obras testimoniales secundarias</i>	289
<i>Bibliografía general</i>	301

Introducción: Armas de insurgencia

Nadie logró jamás tener tanta razón como los muertos, ni
hubo nunca argumento más poderoso que sus muertes para
dejar a la Causa irrefutablemente convencida de sí misma y
convencidos de ella a los demás

Rafael Sánchez Ferlosio,

Mientras no cambien los dioses nada habrá cambiado (1986)

Cuando el investigador primerizo se acerca a la producción crítica del testimonio centroamericano, se encuentra con un panorama altamente complejo, cuando no abrumador, lleno de disputas sobre múltiples asuntos que no acaban de resolverse. Investigar los testimonios le obliga en cierto modo a formarse una opinión argumentada sobre cada uno de estos escollos, como condición necesaria para situar el criterio propio dentro del maremágnum de la tradición crítica. Lo que en un primer momento puede parecer sencillo, un género narrativo en primera persona que recoge experiencias guerrilleras en una de las regiones más disputadas de la Guerra Fría, se desvela como un campo fecundo que no deja de generar teorías discursivas y acaloradas respuestas políticas¹.

En un nivel personal, este desvelamiento se produjo durante el congreso *The Languages, Literatures, and Cultures Conference* (KFLC), organizado por la Universidad de Kentucky en Lexington, en la primavera del 2018. El trabajo que presenté analizaba el recurso del *secreto* en el testimonio de Rigoberta Menchú como elemento vertebrador en la narración, pues mantiene el interés en el lector al mismo tiempo que delimita límites insalvables entre este y la experiencia de la protagonista (“(Micro)excepcionalidades en la globalización”). Dicha estrategia estaría

¹ El testimonio se ajusta a lo discursivo, en los términos de Émile Benveniste, en tanto que la subjetividad del testimoniante irrumpe en forma de un yo que interpela, con una intención pragmática, a un tú en un *aquí y ahora* (258-262).

conectada, mediante la idea de confianza autobiográfica, con su valor ilocutivo, pues “al revelar su intimidad, el *yo* pone al descubierto que su especificidad y su secreto es compartido por el lector” (Puertas Moya 165). Es decir, argumentaba que el testimonio contenía una retórica orientada a producir ciertos efectos en la lectura. Por aquellas fechas estaba escribiendo un artículo sobre la reticencia a describir torturas en la autobiografía del esclavo cubano Juan Francisco Manzano, que en el texto se presenta como una ocultación marcada, por lo que esta analogía me permitía desarrollar un tema de investigación con cierto recorrido (“Umbral del horror”). Para mi sorpresa, la presentación, que yo juzgaba totalmente neutral en lo político, produjo reacciones extremas a favor y en contra. De entre las segundas, recuerdo la rotundidad de una de las asistentes, que dijo que no podía analizar el testimonio de Menchú como si fuera simplemente un texto, pues se trata, en realidad, de “una persona real que ha sufrido mucho”. En gran medida, esta tesis doctoral está motivada por este *misterio* que actualiza, en la recepción, texto y experiencia a través del dolor.

Para afrontar esta problemática, esta investigación defiende la necesidad de volver al contexto bélico en el que los testimonios fueron concebidos para, desde ahí, construir una teoría que pueda explicar la intensa proyección crítica que el género continúa mereciendo. La hipótesis principal de este trabajo arguye que la clave para entender dicha fecundidad, que trasciende su contexto de producción y sigue resonando en la actualidad, se cifra en la fuerza discursiva del martirio, entendido como una dimensión trascendente del dolor y la muerte que se orienta a la acción política². Dentro de los parámetros antagónicos que dividieron a la humanidad en dos

² Aunque este trabajo no se enmarca en los estudios de biopolítica, existen indudablemente puntos de encuentro con la llamada tanatopolítica, que estudia el poder productivo de la muerte para construir o apuntalar proyectos políticos (Murray, “Thanatopolitics” 718). La teoría del martirio sostenida aquí busca teorizar y crear conexiones entre diferentes contextos, de forma análoga a lo acometido por Giorgio

bandos durante la Guerra Fría, los movimientos revolucionarios propugnaron una moral de sacrificio militante para llevar a cabo la lucha armada en el tercer mundo, “zona mundial de revolución, realizada, inminente o posible” (Hobsbawm, *Historia del siglo XX* 433). Esta retórica de insurgencia se inspiró, fundamentalmente, en la doctrina marxista-leninista pasada por el tamiz de la revolución cubana y la teología de la liberación, que abogó por una estrategia política colectivista que cambiara la situación de las clases desfavorecidas³.

Por tener una retórica enfocada a la acción insurgente, los testimonios anteriores a la caída del muro de Berlín son cualitativamente distintos de la evolución posterior que experimentó el género. El testimonio comienza entonces a mutar hacia expresiones literarias y antropológicas centradas en la memoria, lo que añade una nueva dificultad a su estudio, pues bajo un mismo nombre se agrupa una gran heterogeneidad de propuestas. La etapa bélica de los testimonios, en la que expresan objetivos pragmáticos concretos en la deriva de los diferentes conflictos nacionales, iría desde la inclusión en 1970 de la categoría de testimonio en el premio Casa de las Américas hasta la derrota electoral de los sandinistas en febrero de 1990, que supuso el truncamiento de su proyecto revolucionario. Poco tiempo después, en diciembre de 1991, Gorbachov anuncia su dimisión y la bandera tricolor de Rusia sustituye a la soviética en el Kremlin. En El Salvador y

Agamben y Roberto Esposito con sus conceptos de *nuda vita* e inmunización respectivamente, sin circunscribirse exclusivamente, como hacen algunos teóricos (Antonio Negri y Michael Hardt), a la lucha contra el llamado neoliberalismo.

³ Bajo estos discursos de inspiración cristiana y marxista, existen, en menor grado, otras teorías político-sociales como el feminismo y el indigenismo. Aunque algunos testimonios muestran incipientemente estos discursos soterrados o explícitos (como sucede en el testimonio de Menchú o en los testimonios *periodísticos* de Margaret Randall en Nicaragua), la exploración teórica de su posible encaje o incompatibilidad en la cosmovisión marxista o cristiana sobrepasa el propósito de este trabajo. Para una ampliación, véanse trabajos como los de Heide Hartmann y Iris Young con relación al feminismo y Álvaro García Linera y José Aricó con el indigenismo.

Guatemala, que habían estado inmersos en cruentas guerras civiles durante décadas, se firman acuerdos de paz en 1992 y 1996 respectivamente. Este periodo coincide, *grosso modo*, con lo que Eric Hobsbawm denomina “segunda Guerra Fría”, caracterizada por una fuerte crisis económica mundial, un rebrote militarista y una retórica apocalíptica por parte de EE. UU. (*Historia del siglo XX* 247-251). En un nivel centroamericano, el periodo coincide con un agotamiento del latifundismo agroexportador y el llamado liberalismo oligárquico (Figuroa Ibarra 37). La dominación geopolítica de EE. UU. constreñía el modelo económico del istmo, que se veía abocado a no ser, en realidad, ni capitalista ni comunista, pues impedía la implantación de fórmulas de libre comercio defendidas por autores como Friedrich Hayek y Milton Friedman o el desarrollo de una economía dirigida y colectivista a la manera del modelo soviético⁴.

Se trata de una etapa fundamentalmente de producción, aunque ya exista incipientemente una crítica fundamentalmente latinoamericana que valora este género como una forma literaria propiamente revolucionaria. Durante estas décadas la producción anual de testimonios se contaba por docenas en niveles de profesionalización muy variados. Al configurar un canon en devenir a través del premio Casa de las Américas, la Cuba castrista se constituyó como la principal promotora teórica e institucional de este género de voluntad panamericana y revolucionaria (figura 1). Tras la caída del bloque soviético, la producción de testimonios, tal como fueron concebidos en su contexto bélico, se reduce notablemente y se produce en cambio una explosión crítica en la academia estadounidense en el seno de los *Cultural Studies*. Es una década dominada por la crítica subalterna, cuyos primeros

⁴ Marcelo Gullo describe una situación similar con respecto al Imperio británico, que promocionaba políticas de libre mercado a sus colonias y otros territorios bajo su influencia, como las recién proclamadas repúblicas hispanoamericanas, practicando para sus intereses políticas proteccionistas: “Por desconocimiento (valga la mención de la posibilidad) o por mera admiración y convicción ideológica, la mayoría de las élites hispanoamericanas adoptaron la ‘fórmula’ vendida por Inglaterra y no su ejemplo práctico” (50).

trabajos aparecen a finales de los 80 de la mano de algunos autores estadounidenses familiarizados con el contexto cubano y nicaragüense (John Beverley, Margaret Randall y Marc Zimmerman, entre otros), y termina con la polémica en torno al testimonio de Menchú, provocada por la publicación del libro *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (1999), de David Stoll. Durante este tiempo, se da la particularidad de que el renacimiento de una crítica altamente comprometida en lo político coincide con el agotamiento de la teleología revolucionaria de su objeto de estudio. Desde los 2000, la crítica muestra una mayor pluralidad de enfoques. Más adelante propondré la distinción de dos vías críticas: una comprometida, heredera de la subalternidad, y otra escéptica, que retoma métodos de análisis retórico de autores como Elzbieta Sklodowska, que en los 90 habían sido minoritarios.

1970	María Esther Gilio, <i>La guerrilla tupamara</i> (Uruguay)
1972	Márcio Moreira Alves, <i>Un grano de mostaza (El despertar de la revolución brasileña)</i> (Brasil)
1973	Antonio Caso, <i>Los subversivos</i> (Brasil)
1974	Hugo Neira Samanez, <i>Huillca: Habla un campesino peruano</i> (Perú)
1975	Raúl González de Cascorro, <i>Aquí se habla de combatientes y de bandidos</i> (Cuba)
1977	Aníbal Quijada Cerda, <i>Cerco de púas</i> (Chile)
1978	Eduardo Galeano, <i>Días y noches de amor y de guerra</i> (Uruguay) Marta Rojas, <i>El que debe vivir</i> (Cuba)
1980	Mario Payeras, <i>Los días de la selva</i> (Guatemala)
1981	Fernando Pérez Valdés, <i>Corresponsales de Guerra</i> (Cuba)
1982	Omar Cabezas, <i>La montaña es algo más que una inmensa estepa verde</i> (Nicaragua)
1983	Elizabeth Burgos, <i>Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia</i> (Venezuela)
1985	Juan Almeida Bosque, <i>Contra el agua y el viento</i> (Cuba) Alí Gómez García, <i>Falsas, maliciosas y escandalosas reflexiones de un ñángara</i> (Venezuela)
1987	José de Jesús Martínez, <i>Mi general Torrijos</i> (Panamá)
1989	Tomás Borge, <i>La paciente impaciencia</i> (Nicaragua)
Figura 1. Premios Casa de las Américas en la categoría testimonio (1970-1990), sin incluir menciones o premios extraordinarios.	

Como base desde la cual puedan tenderse analogías a otras regiones latinoamericanas, me propongo analizar la retórica de los testimonios de tres países centroamericanos en los que la actividad insurgente fue especialmente destacada: El Salvador, Guatemala y Nicaragua. En estos países, los testimonios tienen una función política primordialmente proselitista, pues sirven como combustible moral para los militantes e intentan adherir a los dubitativos. Debido a esta motivación propagandista, se trata de una forma de discurso bélico que funciona, a la manera en que Barbara Harlow entiende la “literatura de resistencia⁵”, como un arma en sí misma (*Resistance Literature* xiv-xv). Para estos movimientos, en minoría de fuerzas en lo militar con respecto a los gobiernos a los que pretendían derrocar, el favor popular era una condición *sine qua non* para el triunfo revolucionario. La acción de estos movimientos se dirigió, tal como Hannah Arendt entendió la insurgencia, a minar con violencia la estructura de poder de los gobiernos por la cual sus mandatos eran obedecidos (41).

Esta introducción seguirá el siguiente orden argumentativo: En primer lugar, adelantaré una de las hipótesis de este trabajo, que defiende la función discursiva del martirio como un punto de encuentro entre el marxismo y el cristianismo. Después, resumiré la trayectoria crítica del testimonio en torno al pacto de lectura testimonial desde sus orígenes a finales de los 60 hasta la actualidad. En tercer lugar, haré una digresión larga para resumir el contexto histórico de Centroamérica durante los 70 y 80 y dar algunas claves importantes, desde un punto de vista teórico e histórico, sobre los movimientos de insurgencia. Esta parte se orienta a justificar la

⁵ Harlow incluye en esta categoría algunos testimonios latinoamericanos, con una presencia centroamericana destacada, como *Un día en la vida* (1980), de Manlio Argueta, *Carlos, el amanecer ya no es una tentación* (1980), de Tomás Borge, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* (1982), de Omar Cabezas, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació conciencia* (1983), de Elisabeth Burgos, y *Don't be afraid, gringo: A Honduran woman speaks from the heart* (1987), de Medea Benjamin.

elección de los países con relación a la premisa histórica desde la cual la hipótesis parte, esto es, que la elevada producción de testimonios en estos países durante la Guerra Fría está íntimamente conectada con la existencia de movimientos de insurgencia. En cuarto lugar, explicaré dónde se sitúa la propuesta de este trabajo dentro de esta tradición para hablar de la metodología, las líneas de investigación y las aportaciones críticas con las que pretendo contribuir al campo. Finalmente, expondré un resumen de los capítulos, en el cual adelantaré el criterio del corpus de obras, aunque este será desarrollado, por tratarse de un aspecto especialmente intrincado en este género, en el primer capítulo.

Martirio como punto de encuentro

Dentro de la amplia estrategia de las insurgencias centroamericanas, de la que el testimonio fue parte integral, el martirio funcionó como un ideal de conducta militante. Desde posicionamientos afines al marxismo, el fervor guerrillero por la disciplina de la mente y el cuerpo se expresó con gran paroxismo en términos propios del ascetismo cristiano. La muerte en acción de guerra de militantes ejemplares pasó a considerarse como una forma de pervivencia del mensaje revolucionario en las masas. Detrás de este uso terminológico tan profuso, existe una sintonía conceptual (y estructural, en un sentido discursivo) relevante entre los testimonios centroamericanos escritos durante la Guerra Fría y la tradición evangélica del martirio, que propaga e impulsa verdades morales colectivas a través de modelos que sufren y mueren por la fe. Aunque este trabajo se enfocará, en su mayor parte, a validar esta suposición, voy a adelantar una clave contextual, como apoyo a esta condición previa, que sugiere una relación fluida entre el marxismo y la teología de la liberación, el martirio y la insurgencia.

En la construcción de la transmisión revolucionaria entre los muertos y los vivos no solo hubo un acercamiento a discursos martiriales desde el marxismo, sino también una adaptación, desde el cristianismo, del concepto tradicional de mártir a la realidad insurgente. En buena medida, este movimiento hacia lo terrenal provino del espíritu de *aggiornamento* que los teólogos afines a la órbita del Segundo Concilio Vaticano (1962-1965) impulsaron. Una de las autoridades que mayor influencia tuvo en Centroamérica, Karl Rahner, defendió una actualización conceptual en “Dimensiones del martirio” (1983). En dicho escrito breve, el teólogo jesuita plantea la posibilidad de aplicar la categoría de mártir a aquellos que, como los soldados, luchan activamente por la fe. Dado el interés de Rahner por Latinoamérica, cabe la posibilidad de que estuviera considerando la presencia de clérigos caídos en la guerrilla, como Camilo Torres, muerto en Colombia en 1966. Sin embargo, Rahner utiliza para ilustrar sus argumentos, por su compromiso político, el ejemplo del arzobispo salvadoreño Óscar Arnulfo Romero, asesinado en 1980 en mitad de una misa.

Este planteamiento daba un giro a su teorización anterior en *On the Theology of Death* (1958), en el que establecía la distinción de la muerte entre los mártires cristianos, que proviene de la aceptación voluntaria y libre de un acto de fe, y la de los soldados, que sucede de manera accidental durante su lucha por la victoria (106). Aunque gran parte de su esfuerzo argumentativo se orientaba a distinguir nítidamente ambos casos, ya existían ciertas aperturas a una concomitancia fluida, como cuando afirma que el héroe se asemeja al mártir en su entereza ante la muerte (83). En su descripción del mártir, “un testigo a través de la muerte”, Rahner enfatiza su necesaria condición libre y consciente para dar testimonio de fe con su muerte (82). El mártir cristiano ofrece intencionadamente su mortalidad como testimonio de su disposición a Dios, creando una perfecta armonía, sin lugar a la ambigüedad humana, entre la cosa y la

palabra, la apariencia y la esencia (96-104). Al mismo tiempo, el martirio revela la subjetividad sagrada de la iglesia por la gracia de Dios, superando toda división entre la verdad suprahistórica y la apariencia histórica, el espíritu interior y el hecho empírico (101). En resumen, Rahner sublima el martirio al considerarlo una acción que armoniza todos los elementos que componen la cosmovisión católica.

La flexibilización del concepto del mártir también se dio en el protestantismo, que empezó a ejercer una notable influencia en el istmo centroamericano en aquellas décadas. Jürgen Moltmann, que lo asoció a la mística, entendió el martirio como una voluntad de acción pública y política (73). Los contextos políticos con un grado alto de violencia, afirma el teólogo calvinista, mencionando explícitamente a Latinoamérica, son proclives a producir “nubes de testigos” que resisten con disciplina cristiana la opresión gubernamental (72-73). Uno de los aspectos más originales de su pensamiento se relaciona con la continuidad entre los mártires que sufren de manera no simbólica y la masa de los fieles, que viven su día a día como un “silencioso martirio” (75). Los mártires funcionan como un diapasón que hace resonar la devoción de los fieles con los ecos de su sufrimiento y su muerte, como parte del compromiso que implica la *imitatio Christi* (73). De nuevo, el martirio se presenta como la posibilidad humana de, si no aprehender, rozar con los dedos el misterio más profundo de la doctrina cristiana.

La problematización de estos teólogos influyó decididamente en uno de los llamados mártires de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), Ignacio Ellacuría, que, poco antes de ser asesinado por el batallón contrainsurgente Atlácatl, publicó “Utopía y profetismo desde América Latina” (1989). En dicho artículo, plantea una teoría de cambio social a través de estas dos prácticas con una velada inspiración en el materialismo dialéctico. Según el autor, en Latinoamérica se daban las circunstancias para el surgimiento extenso de profetas y mártires (401-

402). Pocos años después, el también jesuita español Jon Sobrino establece el martirio como una motivación intrínseca de la teología de la liberación y, llevándolo aún más lejos, del cristianismo: “... martirio fue la cruz de Jesús; y el Resucitado desencadenó historia en cuanto Crucificado, no simplemente en cuanto muerto” (“Mártires y la teología de la liberación” sec. 2). Sobrino, que se lamentaba del olvido al que los nuevos tiempos de paz habían relegado los martirologios centroamericanos, propone el martirio como prueba de fe de la más alta fidelidad al Jesús histórico. Con su muerte, los mártires confirman su divinidad, contestando de ese modo la pregunta que dirigió a sus discípulos: “¿Quién soy yo?” (Sobrino, *Jesús en América Latina* 40). El origen de la doctrina de Jesús irrumpe en el presente y se proyecta en el futuro por medio de la cadena de mártires y profetas.

Paralelamente a este acercamiento desde lo religioso, lo martirial se convirtió, a partir del éxito de la revolución cubana, en uno de los cimientos retóricos de los proyectos insurgentes latinoamericanos. La equivalencia *patria o muerte*, que sirvió de inspiración en esta moral de sacrificio, invitaba a aceptar voluntariamente la muerte en sí misma, como diría Rahner, como una continuidad lógica de la militancia entendida como la sumisión del sujeto a una causa más grande que sí mismo. Dentro de esta estrategia, Guevara se convirtió en el ejemplo paradigmático de cómo la muerte, tras una vida llena de virtudes revolucionarias, convierte la figura del guerrillero en un modelo de fidelidad militante que mueve a la acción política. En palabras de Ernesto Guevara: “Nuestro sacrificio es consciente; cuota para pagar la libertad que construimos” (“Hombre nuevo” 24). Una obra clave para entender esta delicada imbricación entre el marxismo y el cristianismo es *El evangelio en Solentiname* (1975), del sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal, que ilustra esta pretendida sinergia:

Se ha creído que hay una gran diferencia entre cristianos y marxistas con respecto a esto de la resurrección, pero no es verdad. Hay una gran cantidad de canciones, de poemas, de afiches, en que se dice que el Che está vivo, y que están vivos muchos otros, todos aquellos que han dado su vida por el pueblo. No es estar vivos solo en la *memoria* del pueblo, sino vivos *en* el pueblo. (291)

El *evangelio* de Cardenal proclama una actualización de los valores de la vida, doctrina y milagros de Jesucristo en la figura de Guevara y otros mártires y llama a la conversión masiva en un proyecto nacional y universal salvífico. Tenemos en la idea de martirio, por tanto, un punto de encuentro entre ambas cosmovisiones, la sagrada y la secular, con una orientación práctica muy acentuada. La confluencia de estos dos movimientos ideológicos sugiere que, en este contexto de violencia, el martirio se entendió como la actualización de la causa revolucionaria (pues la hace presente y la dirige) a través de la *resurrección* de los muertos en las masas. Mediante su sacrificio, la vida del militante se forja con la de la causa mayor, asegurando tanto “la permanencia de la lucha como la inmortalidad de los muertos” (Bargu 260). Tras la victoria sandinista, Cardenal, en calidad de ministro de cultura, junto a otros como Tomás Borge y Daniel Ortega, institucionalizaron el martirio convirtiéndolo en el reverso espiritual del estado revolucionario nicaragüense. De este modo, en el año 79, a la manera que lo había sido Cuba en el 59, la praxis martirial de los sandinistas pasaba a ser un modelo revolucionario de éxito para las otras insurgencias centroamericanas que pugnaban por derrocar a sus respectivos gobiernos.

Dos vías críticas en torno al pacto de lectura

El debate conceptual sobre el martirio, que hacía énfasis en la historicidad material de la acción de la iglesia y, complementariamente, en la espiritualidad de la lucha revolucionaria,

impulsó el testimonio en Centroamérica a partir de la década de los 70 y sobre todo en los 80⁶. En este sentido, la Nicaragua sandinista destacó como el gran centro de innovación cultural, desde el cual se desarrollaron progresivamente diferentes propuestas temáticas y formales⁷. Las razones de este auge textual son múltiples y no todas obedecen a circunstancias exclusivas de estos países. Sin menoscabo de su particularismo, el testimonio centroamericano, como manifestación de una tradición regional, se encuadra en las dinámicas culturales de la Guerra Fría, que se definieron por la interrelación de los conflictos locales y globales. Algunos fenómenos interconectados que lo explican son las tensiones sociales derivadas de la fisionomía dual de sus sociedades (ciudad ladina frente campo indígena), el control neocolonial de EE. UU., la fragmentación política en un territorio relativamente pequeño, la inestabilidad de sus sistemas económicos, la falta de contrapesos democráticos y cauces de representación, el desigual reparto de tierras, el fuerte poder de las oligarquías y, en fin, la debilidad de sus estados, que los hacía vulnerables a injerencias extranjeras y a movimientos interiores de insurrección. Estos son

⁶ Aunque existen ejemplos prematuros que anuncian características propias del género. Véase, por ejemplo, *Guatemala: País ocupado* (1967), de Eduardo Galeano, y *Perú 1965: Apuntes sobre una experiencia guerrillera* (1969), de Héctor Béjar. Las dos comienzan, de manera similar a los testimonios, como la narración de un testimoniante, identificado con el autor, en el contexto de la guerrilla. Esta premisa, sin embargo, enseguida da paso a la digresión histórico-política que ocupa la mayor parte de los textos, desgajada de este locus de enunciación.

⁷ No en vano, fue una cuestión de estado desarrollada con el impulso del Instituto de Estudios del Sandinismo. Entre otros proyectos, se acometió la misión de recabar más de 7.000 testimonios orales por toda Nicaragua (actualmente conservados en Historia Oral del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica), la proyección internacional por medio de talleres y ediciones de libros, muchas veces con la participación de académicos de EE. UU. (la labor de Margaret Randall es un buen ejemplo), y la expansión testimonial en otras artes, como la pintura, el cine, la música, la poesía y la literatura en general (Rueda Estrada y Vázquez Medeles).

algunos factores que derivaron, sobre todo a partir de los 80, en largas y cruentas guerras civiles cuyas consecuencias aún resuenan en la actualidad.

En la década de los 70 tenemos las primeras referencias críticas al género, pero no es hasta finales de los 80 y a lo largo de los 90 cuando se produce un auténtico impulso, sobre todo en la academia norteamericana, que llega en ocasiones a convertirse en metacrítica, crítica sobre la crítica. Aquí tenemos dos particularidades que debemos tener en cuenta. La primera es que, debido a este extraordinario desarrollo de la crítica, cuya producción llegó a sobrepasar a su objeto de estudio, cabe plantearse si existe la posibilidad de entender el testimonio al margen de esta crítica, que, en buena medida, con sus interpretaciones, *inventó* el testimonio tal como lo leemos. Un autor como Leonel Delgado Aburto, que reclama la vuelta a una “cierta terrenalidad histórica discursiva”, considera contraproducente menoscabar estos análisis (“Proceso cultural” 98). Una interpretación complementaria sería considerar esta tradición crítica como parte agregada, pero no accesoria, del género, que a su vez forma parte de un contexto cultural que lo envolvía todo. Pensemos en el testimonio de Rigoberta Menchú, por ejemplo, cuya comprensión requiere una amplia contextualización crítica, política y cultural. En otras palabras, el testimonio parece insertarse en un fenómeno histórico de gran envergadura que sobrepasa su contexto inmediato.

La segunda particularidad estriba en que, mientras que el testimonio es un producto de la Guerra Fría, su crítica se desarrolló fundamentalmente en las postrimerías del conflicto y, ya plenamente, en los años 90. La mayor parte de esta crítica interpretó el sentido de los testimonios, con la confluencia mundial de narrativas de insurgencia, desde una perspectiva de resistencia postcolonial-subalterna, y cuestionó teóricamente la capacidad de los métodos epistemológicos occidentales del primer mundo para analizarlos cabalmente. Este periodo de intensidad crítica coincide con el principio de la hegemonía de los estudios culturales y, en

concreto, de la subalternidad, que tuvo el testimonio de Menchú como emblema (Arias, “Enunciating Alleged Truths” 256). Otros críticos de signo político contrario, al acercarse a los testimonios para verificar o desmentir los hechos relatados, también lo hicieron desde presupuestos posbélicos (Arias, *Taking their Word* 105). Es decir, los testimonios fueron mayormente considerados desde perspectivas asimilables al fin de la historia que describió Francis Fukuyama, cuando el modelo comunista dejó de ser una opción viable, al menos en el mundo occidental, y las dialécticas políticas se enmarcaban en un marco capitalista globalizado⁸.

La propuesta de este trabajo busca conceptualizar la complejidad del testimonio y aportar certezas sobre su retórica que ayuden a comprenderlo mejor. La metodología del análisis discursivo que propongo acerca el género testimonial a la literatura, por compartir ambos

⁸ Aijaz Ahmad describe el fenómeno no como una continuación de derivas imperialistas sino como una nueva fase radicalmente nueva, construida por la conjugación de diversos factores históricos, entre los que destaca la caída del bloque soviético (“Globalization and Culture”). El autor expone una serie de prerequisites interconectados que paso a resumir, sin los cuales la globalización no sería posible (94-104). La disolución de los imperios coloniales europeos, que mantuvieron sistemas económicos cerrados, permitió que Estados Unidos emergiera como un imperio de transición hacia una fase nueva. Las leyes estadounidenses se convierten, a través de la fuerza del poder tecnológico de su ejército y de su diplomacia, en el modelo último para los demás países, produciéndose un hermanamiento ideológico con la ONU. En este contexto, la influencia de entidades supranacionales como el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio es crucial. Gracias a las nuevas tecnologías, que hace posible que el mundo se mueva a través de un único y caótico flujo, las fronteras económicas se hacen porosas, permitiendo la industrialización del tercer mundo. China es el mejor ejemplo de país revolucionario asimilado por el mercado global y, posteriormente, convertido en potencia neocolonial. Estos fenómenos se relacionan con el agotamiento de las burguesías nacionales en el tercer mundo y la creación de una industria de los Derechos Humanos (ONG, departamentos universitarios, etc.) en coalición con los medios de comunicación. Finalmente, se produce debilitamiento progresivo de los estados en favor de las multinacionales, que reorganizan masivamente la cultura y hacen posible la convivencia de ciudadanos de pleno derecho con inmigrantes sin papeles o refugiados.

recursos narrativos y ficcionales, y a la historia, por hacer referencia a hechos reales probado mediante cruces de declaraciones y fuentes primarias. También se aproxima a la oratoria en sus tres vertientes clásicas: judicial, por tratarse de un discurso de apariencia espontánea e intención probatoria y acusatoria, deliberativa, por proponer modelos políticos y morales a la comunidad, y epidíctica, por reinterpretar el pasado a la luz de un proyecto común presente (Mortara Garavelli 28). Con relación a esto, su intencionalidad pragmática y el uso de la forma en primera persona lo acerca a las autobiografías, que ambicionan plasmar la inmediatez de la experiencia y la presencia de la voz (Pozuelo Yvancos 83-90). Al abrir el análisis a otras disciplinas textuales, la discusión crítica supedita la dialéctica sobre la nomenclatura y la especulación teórica al análisis de la producción discursiva enmarcada en sus circunstancias sociales y pragmatismo político⁹.

Un acercamiento a la crítica del testimonio en términos generales refleja, por encima de todo, la evolución del pacto de lectura testimonial, es decir, cómo se ha entendido (leído) el género a lo largo de las décadas. Por ello, el repaso que se presenta a continuación tiene como hilo conductor la creación y consolidación del pacto de lectura testimonial, una piedra angular del género que, como veremos, condiciona radicalmente su concepción. Distingo tres estadios separados por dos hitos simbólicos, el fin de la Guerra Fría en torno a 1990 y la polémica del *caso Menchú* hacia el 2000, y dos vías críticas dinámicas en oposición que los atraviesan. En la figura 2, que pretende servir como apoyo visual, distingo entre etapas más (líneas continuas) y menos hegemónicas (líneas discontinuas). Se trata de un esquema que, como tal, simplifica un proceso histórico complejo que no fue ni es unívoco. Las dos vías actuales son la escéptica (línea

⁹ Coincido, por tanto, con Arturo Arias, en su intento de superar el excepcionalismo opaco al que la crítica subalterna había reducido el testimonio por momentos. Arias propone como solución adoptar el término englobante “textualidad narrativa”, que evita “el falso conflicto entre supuesta creación literaria elitista y el presuntamente más político, popular y subalterno testimonio” (*Taking their Word* xiv).

roja) y la comprometida (línea azul). La primera se fija prioritariamente en el contenido político y lee los testimonios bajo las reglas que el género establece: una transcripción de un discurso oral. La segunda es la escéptica, que se centra en el análisis de su construcción retórica, la estructura de su narrativa y los recursos ficcionales. Esta vía entiende que el carácter oral del testimonio es una premisa más del pacto de lectura, que, como artefacto lingüístico que es, puede y debe ser diseccionado.

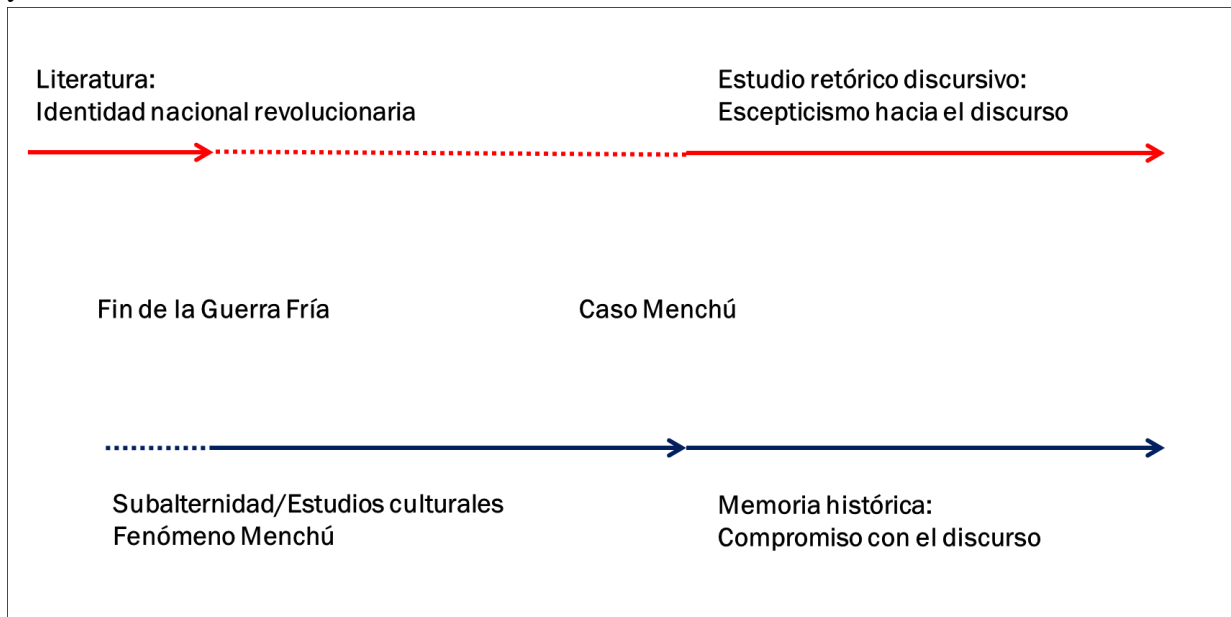


Figura 2. Esquema de la evolución de la crítica de testimonio

Me gustaría hacer dos aclaraciones breves sobre esta división que propongo. La primera es que prefiero hablar de vías, y no de autores comprometidos o escépticos, porque mi intención es conceptualizar la tradición crítica para resaltar sus diferencias esenciales. Es decir, reducir a la abstracción lo que en la práctica puede tener ciertas líneas difuminadas. Pretendo, en definitiva, resaltar tendencias, no encasillar el trabajo de los críticos. Si bien es cierto que, en general, los críticos muestran preponderancia por una u otra vía en sus obras, esta adscripción no es ni absoluta ni estática. De la misma forma que un artículo o trabajo puede tener rasgos de las dos vías o ser ambiguo, el acercamiento de un autor al objeto de estudio puede evolucionar y

moveirse entre estas vías. En esta dimensión abstracta, definiendo que estas dos vías forman una dicotomía que se desarrolló dinámicamente en torno al fortalecimiento y cuestionamiento del pacto de lectura testimonial.

La segunda aclaración es que, a pesar de que la crítica del testimonio se caracteriza por su alto grado de politización, las dos vías, la comprometida y la escéptica, no equivalen, necesariamente, a una reacción a favor o en contra de los mensajes políticos del testimonio. Sin minusvalorar el factor de la adhesión política por parte del crítico, que es sin duda relevante en este campo, la distinción fundamental de estas dos vías es metodológica. Son dos formas de entender la crítica y su objeto de estudio. La vía comprometida, que suele usar criterios de verdad y justicia, se acerca al testimonio como un producto fundamentalmente sociopolítico y se interesa por los detalles identitarios, sentimentales y factuales del mensaje, que tienen un impacto político en la realidad (la del testimonio y la del crítico). En este sentido, dos posturas aparentemente antagónicas en lo ideológico, como las de Beverley y Stoll en la vorágine del caso Menchú¹⁰, pueden coincidir en lo metodológico, que parte de la aceptación de las reglas de lectura establecidas en el prólogo. De manera análoga, la vía escéptica se revela como la heredera de la original literaria de signo revolucionario, pues ambas consideran que, por encima de todo, el testimonio es una creación lingüística altamente cuidada con un fuerte pragmatismo político.

Si la vía comprometida muestra una confianza revitalizada en el lenguaje, como parte de una identidad multicultural y colectiva, la vía escéptica se basa en la consciencia del poder de los mecanismos de persuasión lingüísticos, lo que puede usarse para dominar el mensaje ideológico o

¹⁰ La polémica venía gestándose desde la presentación de Stoll “*I, Rigoberta Menchú and Human Rights Reporting in Guatemala*” en la Universidad de Berkeley en 1990. El revuelo que causó esta ponencia, en esta edición de *The Western Humanities Conference* dedicada a la corrección política, siguió intensificándose hasta el año 2000 (Beverley, “Real Thing” 285; Stoll, *Rigoberta Menchú* 239-242).

como método defensivo por la desconfianza, precisamente, hacia estos mecanismos. Una herramienta destacada de la vía escéptica es el análisis filológico¹¹, que investiga las circunstancias de creación del testimonio y tiende a cuestionar la transparencia del proceso de escritura y de la mediación, cuando la hay. Esta tendencia a la disección no debería extrañar, pues la labor epistémica y social del estudio de la retórica es desvelar las reglas invisibles del discurso que hacen posible el proselitismo (Mortara Garavelli 11). En relación con estos textos con retóricas maniqueas propias de lo bélico, la vía escéptica, por destapar incongruencias del discurso, puede percibirse, y de hecho así sucede, como una enemiga del testimonio y, en consecuencia, una aliada del *statu quo* (Beverley, “Neoconservative Turn”). Por la misma razón, puede entenderse como una equidistancia tibia en lo político por aquellos autores conservadores comprometidos en la batalla cultural (Skłodowska, “Obsolescencia no programada”). Con estas premisas en mente, veamos cómo se desarrolló cronológicamente el pacto de lectura testimonial.

A juicio de Arturo Arias, los orígenes del testimonio son eminentemente literarios, en el contexto de la construcción de identidades nacionales, y su conexión con la subalternidad fue meramente circunstancial (“Enunciating Alleged Truths” 253-254). La mayoría de los ganadores del premio Casa de las Américas en la categoría de testimonio, que se empezó a conceder en La Habana en 1970, difícilmente podrían considerarse como subalternos, pues fueron destacados guerrilleros, políticos e intelectuales como Omar Cabezas, Mario Payeras, María Esther Gilio, Juan Almeida Bosque, Tomás Borge y Eduardo Galeano (253-254). Los propios críticos de la

¹¹ Un trabajo ejemplar en este sentido es *Del dictado: Miguel Mármol, Roque Dalton y 1932, del cuaderno (1966) a la "novela-verdad" (1972)* (2007), de Rafael Lara Martínez, que muestra el alto grado de elaboración formal de la edición final del testimonio con respecto a la transcripción de las conversaciones entre Roque Dalton y Miguel Mármol. Después de este trabajo, ya no es posible acercarse a la obra de Dalton desde una posición crítica ingenua.

subalternidad manifestaron dificultades a la hora de conjugar este hecho, unido a la consciencia literaria de muchos de estos autores, con la prescripción de un género que debía emanar *desde abajo* (Beverley y Zimmerman 187). Dicho premio, aunque fuera concedido de manera discontinua, marca el principio de la simbiosis entre testimonio y la oficialidad revolucionaria, a través del cual se comenzó a crear un canon de textos. La académica Luisa Campuzano, que trabajó en la organización del premio, afirmó en un coloquio reciente que el premio no solo se concedía a libros en su condición de testimonio, sino también como obras bien hechas: "... es una vacuna necesaria contra el panfleto, la exaltación de barricada o la colección de documentos de archivo¹²" (Peris Blanes 204). Sus declaraciones parecen señalar que, en la órbita de las élites revolucionarias cubanas, se consideraba que los testimonios eran productos de ideología altamente refinados en lo conceptual y lo formal.

En su compromiso con lo factual, muchos de estos autores seguían la estela de Ernesto Guevara y su *Pasajes de la guerra revolucionaria* (1963), en el que se daban instrucciones para una escritura testimonial comprometida con la revolución, pero objetivamente fiable:

Pedimos que, después de escribir algunas cuartillas en la forma en que cada uno lo pueda, según su educación y su disposición, se haga una autocrítica lo más seria posible para quitar de allí toda palabra que no se refiera a un hecho estrictamente cierto, o en cuya certeza no tenga el autor una plena confianza. (6)

¹² Otro de los artífices del premio, Ángel Rama, lo expresó en su momento de manera similar:

La proposición buscaba preservar la especificad artística de la narrativa que *en periodos de máximo interés político* puede ser preferida, pero sobre todo apuntaba a un conjunto de libros que crecen día a día y que situados aparentemente en los lindes de la literatura, son remitidos a la sociología ... y sobre todo al periodismo. (citado por Sklodowska, *Testimonio hispanoamericano* 56)

Guevara propone que el método de la autocrítica ilumina los hechos pasados y los despoja de todo aquello accesorio o no probado. Posteriormente, esta exposición pública de las desviaciones ideológicas se somete al juicio crítico del partido, la institución encargada de establecer la verdad del relato¹³. En términos jurídicos, por tanto, el militante sería aquel sujeto con el más alto valor probatorio. El pacto de lectura funciona como un requerimiento militante, pues el testimoniante proporciona esta garantía de buena fe y, a cambio, le demanda al lector una predisposición a creer que lo narrado es *estrictamente cierto*. El acuerdo de los términos, que presupone un alto grado de sintonía ideológica entre ambas partes, se ve reforzado a lo largo de la narración con la acumulación de distintos detalles como las fechas, los lugares y los testigos.

A pesar de la influencia de la obra de Guevara, que podríamos considerar la pionera de los testimonios de guerrilla, la mayor parte de la crítica considera *Biografía de un cimarrón* (1966), del etnólogo cubano Miguel Barnet, el inicio y paradigma del testimonio como género latinoamericano moderno por contar con un testimoniante subalterno que relata su vida desde la infancia¹⁴. Elzbieta Sklodowska cuestiona los principios etnográficos del texto de Barnet, empezando por el contexto de la recolección de datos (*Testimonio hispanoamericano* 114-115). La crítica advierte que el Hogar del Veterano, donde Barnet entrevistó profusamente al centenario

¹³ La supeditación del testimonio a una entidad superior guarda cierta semejanza con el hermanamiento que Francisco Ernesto Puertas Moya propone entre la sinceridad confesional agustiniana, que presupone que nada escapa de Dios, y la escritura autobiográfica (21-22). Pozuelo Yvancos destaca la influencia del cristianismo en el carácter confesional de las autobiografías, “un principio de autojustificación ante los demás” (60).

¹⁴ La determinación del primer testimonio, si tal cosa existe, es una cuestión abierta. Otros posibles candidatos son *Operación masacre* (1957), del argentino Rodolfo Walsh, en su vertiente periodística, y *Juan Pérez Jolote* (1948), del mexicano Ricardo Pozas, o *Quarto de despejo: Diario de una favelada* (1960), de la brasileña Carolina Maria de Jesus, en la etnológica.

Esteban Montejo, no es el espacio natural de la cultura afrocubana. El propio Barnet se alejó de las ciencias sociales al considerar su obra, pocos años después de publicarla, una “novela-testimonio” o “relato etnográfico”. Inspirándose en autores como José Martí, Octavio Paz, Juan Rulfo y Alejo Carpentier, en su ensayo “Novela-testimonio: Socioliteratura” (1969) Barnet preconiza una expresión literaria latinoamericana que desentrañe su realidad única por boca de uno de sus actores representativos y legítimos (288). Con cierta afinidad, Roberto González Echevarría describe la obra de Barnet como la expresión propia de la Cuba socialista, que hace que la literatura alcance un lenguaje subversivo nuevo, como un “palenque” (en Cuba, refugio de cimarrones) (263). El narrador, según Barnet, se sitúa en una ambigüedad de difícil equilibrio pues, por una parte, es un representante del pueblo y, por otra, un sujeto con una “vida atípica” y un “destino insólito” (287). Barnet también asocia la novela-testimonio con el realismo francés decimonónico, pues el autor debe controlar su ego para expresar la realidad objetiva al modo de Flaubert, Stendhal y Balzac (288). Aquí encontramos dos rasgos que serán propios del testimonio posterior: la voz de un personaje carismático que relata una experiencia individual extraordinaria, aunque representativa del devenir revolucionario, y la objetividad en la descripción de las condiciones materiales en los que esta experiencia se engarza.

El método defendido por Barnet pasa por la decantación de la esencia del lenguaje del sujeto de estudio a la recreación artística del autor: “De la grabadora tomaría el tono del lenguaje y la anécdota; lo demás, el estilo y los matices, serían siempre mi contribución. Porque esa falsa literatura simplista y chata, que es producto de la transcripción, no va a ninguna parte” (290). El objetivo final es, en alineación con las ideas de las élites castristas, la creación de una identidad nacional hecha de múltiples eslabones extraídos de ejemplares destacables de las masas (294). Paradójicamente, el (por muchos considerado) padre del testimonio latinoamericano describe el

género como una creación artística cuidada y autoconsciente, lo que aparentemente se opone al paradigma crítico que se estableció posteriormente. Sklodowska relaciona este movimiento retórico del editor, que subsume políticamente la voluntad del informante, con lo que Clifford Geertz denominaba “ventriloquía etnográfica” (*Testimonio hispanoamericano* 80).

La obra que supuso un antes y un después en la recepción más allá de las esferas hispanoamericanas fue *Me llamo Rigoberta Menchú y así nació mi conciencia* (1983), editado por la etnóloga venezolana Elisabeth Burgos a partir de las entrevistas que le hizo en su apartamento de París. En un primer momento, la concesión del premio Casa de las Américas en 1983 sugería, más que una ruptura, un continuismo a ojos de los círculos culturales latinoamericanos. Sin embargo, el testimonio de Menchú funcionó como base argumentativa para una campaña mediática internacional sin precedentes, lo que le valió a la protagonista el Premio Nobel de la Paz en 1992 y el Príncipe de Asturias de Cooperación Internacional en 1998, entre otros. La obra, que fue inmediatamente traducida a varias lenguas, fue incluida, en 1989, en el listado de lecturas obligatorias para alumnos de nuevo ingreso de la Universidad de Stanford. Dicha decisión puede interpretarse como un signo de la tensa transición entre un paradigma de estudio filológico del canon a la crítica comprometida de los estudios culturales (Arias, “Enunciating Alleged Truths” 256). Este cambio de paradigma trajo consigo una lectura del testimonio que, si bien no abandonaba su ligazón con el mensaje literario, comenzaba a hacer énfasis en su naturaleza discursiva referencial de una experiencia individual.

Los años 90 suponen, cuantitativamente, el punto máximo de la crítica del testimonio, que actualizó políticamente los mensajes de los testimoniantes tras la caída del bloque comunista. Esta crítica, mayoritariamente de izquierdas y comprometida en clave postcolonial-subalterna, estuvo marcada, sin embargo, por una sensación de fracaso o desilusión tras el fin de

la Guerra Fría, la derrota electoral de los sandinistas en 1990 y los insatisfactorios acuerdos de paz firmados tras las guerras civiles centroamericanas (Forcinito, “Testimonio” 242). A la luz de las teorías del grupo de estudios subalternos latinoamericanos, creado en 1992 por John Beverley e Ileana Rodríguez, el género se interpretó como un grito de los oprimidos del tercer mundo que pedían colaboración y solidaridad en sus causas. En esa línea, Linda Craft lo considera “una forma cultural a través de la cual los sin-voz encuentran parcialmente una voz” (*Novels of Testimony* 188). El auge de lo testimonial hizo posible que hubiera números especiales dedicados al fenómeno en revistas académicas en sintonía con los estudios de subalternidad. Sirvan como ejemplos destacados *Voice of the Voiceless: Testimonial Literature and Latin America* (1991), editado por Georg Gugelberger y Michael Kearney para la revista *Latin American Perspectives*, que traza un panorama crítico amplio, y *La voz del otro* (1992), editado por Hugo Achugar y Beverley para la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, que ahonda en la concepción del género testimonial como una expresión de resistencia desde el tercer mundo

La unión del método que lleva a los hechos estrictamente ciertos, tal como pedía Guevara, y la condición de subalterno del narrador explican el desarrollo crítico y consolidación de un pacto de lectura propiamente testimonial, una condición de lectura que se establece en el prólogo y se va reforzando a lo largo del texto con diversos recursos probatorios. Dicho pacto parece construirse sobre el autobiográfico, que “obliga a que los hechos se presenten y testifiquen por quien dice haberlos vivido como reales” (Pozuelo Yvancos 29). El enfoque comprometido, que daba nuevos bríos al requerimiento militante de Guevara, le insufló al pacto de lectura un carácter axiomático e incluso misterioso, pues se alegaba que, debido a las experiencias extremas vividas por el testimoniante, su relato era inaprensible desde fuera. La consolidación del género en el imaginario de los lectores permitió que se afianzara como una

condición que se haría efectiva en estas tres asunciones. Primero, que el testimonio es una transcripción transparente de un discurso oral. Segundo, que la mediación del editor, si la hubiere, no afecta en absoluto o de una manera relevante el mensaje del testimoniante. Tercero, que el testimonio, como exposición espontánea sobre hechos pasados en los que el testimoniante se justifica o acusa a terceros, tiene funciones cercanas a lo judicial.

Este pacto de lectura, que aspiraba a englobar al género entero, comenzó en gran medida con la lectura subalterna del testimonio de Menchú, que atrajo la mayor parte de la atención crítica. Dicha interpretación asumía la transparencia de la mediación de la editora y del discurso oral de Menchú, que la ratificó en una entrevista de una manera ambigua: “Es que el libro fue realmente lo que transcribió, solo se quitaron algunas cosas. Es libro no es un análisis de nada. Es un testimonio” (Brittin y Dworkin 217-218). Sin embargo, en el prólogo Burgos da indicios para pensar lo contrario: “Resolví, pues, suprimir todas mis preguntas ... Debo confesar que esta determinación hizo mi tarea más difícil, ya que debía hacer ajustes para que el manuscrito conservase el aire de un monólogo recitado de un tirón, de un solo soplo” (18). Como aconsejaba Barnet, Burgos hace patente su control en el prólogo para realzar cuidadosamente la espontaneidad del testimonio. Esta tutela paradójica es propia de los testimonios mediados más conocidos, como vemos en *Miguel Mármol* (1972), de Roque Dalton, o *La marca del Zorro* (1989), de Sergio Ramírez.

En la etapa de hegemonía de los estudios de subalternidad en EE. UU., Sklodowska, con su libro *Testimonio hispanoamericano: Historia, teoría, poética* (1992), fue una de las voces disonantes al considerar el testimonio “un avatar del discurso liberal que aprovecha la hibridez de formas discursivas posmodernas para expresar el compromiso sociopolítico y las aspiraciones estéticas e ideológicas de las élites progresistas postcoloniales” (87). Dicha obra, que recupera la

filiación literaria del testimonio para intentar trazar una taxonomía formal del género, podría ser una posible datación del nacimiento de la vía escéptica que después otros autores como Beatriz Sarlo, Arturo Arias, Rafael Lara Martínez o Werner Mackenbach continuarían. Arias sostiene que la “poética de la solidaridad” trajo una fetichización del texto y de las causas del otro, que se convirtió en un mero instrumento de debates internos institucionales (“Enunciating Alleged Truths” 256). En los 90 también se publica *The Real Thing: Testimonial Discourse in Latin America* (1996), una colección de artículos de la crítica estadounidense editada por Gugelberger. Simbólicamente, esta colección se podría interpretar como un anuncio de crisis desde lo subalterno, pues la mayoría de los autores reflexiona sobre los efectos ambivalentes de la canonización, que en cierto modo anulaba su poder político. “¿Qué ha pasado con nuestro icono y su secreto?”, se pregunta Gugelberger irónicamente, en relación con Menchú (1). Algunos de los asuntos tratados incluían el dilema crítico de separar lo estético de lo político (Moreiras), la incapacidad epistemológica o falta de autoridad moral del crítico frente al subalterno (Sommer), o la consideración del testimonio como una praxis política de democracia popular y transformaciones en los modos de producción (Zimmerman).

En este contexto cabe fechar el inicio de la dicotomía de la vía comprometida y la escéptica, que eclosionaría de manera nítida tras el caso Menchú en 1999, cuando se reveló definitivamente que había dos métodos de acercamiento al testimonio. A pesar de las diferencias ya apuntadas, hay un común denominador que no podemos perder de vista; la consideración de que los testimonios son discursos apegados al mundo extratextual, ya sea por el énfasis en las referencias a una experiencia subjetiva enmarcada en una situación real (fechas, lugares, sucesos, personajes, etc.), como por su causa final, que es la transformación de la realidad. El pacto de lectura cambió paulatinamente el paradigma de la crítica y la manera de leer los testimonios

desde una lectura literaria a otra discursiva, aunque siempre se mantuviera dentro de unos márgenes políticos.

Los 2000 estuvieron marcados, inevitablemente, por la publicación de *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (1999), de David Stoll, en la cual el antropólogo estadounidense demostraba que el testimonio de Menchú contenía ciertas imprecisiones o planteamientos falaces. Burgos, que alabó inmediatamente el libro de Stoll, afirmaba que, si bien se desmarcaba de las acciones violentas de la guerrilla, en el momento de publicación su libro era un elemento más de “estrategia de resistencia” contra el gobierno guatemalteco (Marti). Uno de los puntos fuertes de Stoll, que podía hacer tambalear los cimientos teóricos creados en torno a la figura de Menchú, era el hecho de que la testimoniante no había sido testigo ocular de la tortura y muerte de su hermano, la escena más gráficamente descrita del libro. Otros hechos cuestionados fueron la no escolarización de Menchú y su experiencia como criada de ladinos. La investigación de Stoll, que combinaban las entrevistas de lugareños con el uso de fuentes de archivo, se orientó a apoyar una tesis política contraria a la subalternidad, pues cuestionaba el grado de representatividad de Menchú con respecto a su comunidad y argüía que la acción del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), de la que Menchú fue parte, tenía gran parte de la responsabilidad de la violencia desatada en la región: “Lo que resultó fue una explosión de memoria e imaginación en una mujer joven que, habiendo perdido la mayor parte de su familia y encontrando un nuevo hogar en el movimiento revolucionario, decidió contratacar” (200).

La respuesta al libro no se hizo esperar, ni por parte de la protagonista ni por la comunidad crítica. Menchú se defendió de los ataques aludiendo a su escaso conocimiento del castellano, la concepción diferente sobre la subjetividad en la cultura quiché o incluso responsabilizando a Burgos, lo que reflejaba las fuertes desavenencias nunca resueltas entre la

editora y la testimoniante con respecto a la propiedad intelectual del libro. En cuanto a la crítica, dos ejemplos destacados que pueden citarse son el volumen colaborativo *The Rigoberta Menchú Controversy* (2001), editado por Arturo Arias, y el libro *Testimonio* (2004), de Beverley, quien recopiló una serie de artículos suyos con el fin de argumentar que el fin político de los marginalizados justifica sus medios (xv-xvii). Como muestra el primero, el debate no sirvió para establecer puntos de encuentro político, pero sí que provocó cierto movimiento argumentativo. Doris Sommer, por ejemplo, basándose en el concepto de *différend* (1983), de Jean-François Lyotard, argumenta que la verdad de Menchú como víctima está por encima de las inexactitudes de su discurso¹⁵; Menchú pudo no haber visto la ejecución de su hermano, pero lo cierto es que fue ejecutado por el gobierno guatemalteco. En su testimonio, Menchú justifica la lucha armada por las represalias que su familia sufrió por su involucración política (destacando la muerte de su padre, Vicente Menchú, en el atentado de la embajada de España en 1980), utilizando la Biblia como sostén moral: “El mundo en que vivo es tan criminal, tan sanguinario, que de un momento al otro me la quita [la vida]. Por eso, como única alternativa, lo que me queda es la lucha, la violencia justa, así lo he aprendido en la Biblia” (270). Stoll, en su réplica titulada “The Battle of Rigoberta”, condena la deriva fetichista de sus críticos y afirma que el libro puede ser muy útil para los estudiantes universitarios, pues muestra cómo unas memorias pueden ser al mismo tiempo “parciales y verdaderas” (400).

¹⁵ En *Le différend*, Lyotard usa el ejemplo de Auschwitz para cuestionar la eficacia del lenguaje para referenciar un suceso traumático (16-55). La víctima atraviesa una fase de silencio doloroso antes de poder verbalizar una experiencia dolorosa cuyo referente no tiene un sentido unívoco de la realidad, sino dialógico con el interlocutor. Ambos construyen esa realidad que existe mediante este intercambio comunicativo, aunque su referente fuera destruido o no sea alcanzable por métodos probatorios fiables (por ejemplo, las cámaras de gas) (34).

En su libro *Taking their Word* (2007), Arias parece mantenerse al margen de los parámetros de veracidad posbélicos para centrarse en la lectura ideológica e historiográfica que Stoll construye a partir de sus investigaciones. Arias advierte que Stoll simplifica la evolución sociopolítica en Guatemala desde 1954, dibuja un panorama político falsamente homogéneo y maniqueo de las comunidades indígenas y los movimientos guerrilleros y despoja a Menchú, al presentarla como una marioneta del EGP, de su autonomía para crear una identidad política en una situación de conflicto armado (105-123). En su ya citado artículo, Stoll matiza esta visión, reconociendo el peso de estos factores (394). Arias, por tanto, parece estar acusando a Stoll de no cumplir con sus mismas preinscripciones, pues el antropólogo estadounidense había afirmado en el prólogo de su libro que las lentes simbólicas con las que se tiende a interpretar los conflictos del último siglo en Guatemala cubren la realidad e impiden la discusión franca (*Rigoberta Menchú* x).

Al margen del caso Menchú, a partir de los 2000 y hasta la actualidad, el debate en torno a los testimonios ha gravitado en torno a su función, junto con otras manifestaciones culturales, en la defensa de los derechos humanos (y, complementariamente, su crítica), los límites de la memoria y su función cohesionadora en procesos políticos de transición entre dictaduras y democracias. Un ejemplo prominente de dicha tendencia es la colección *Post-Authoritarian Cultures: Spain and Latin America's Southern Cone* (2008), editado por Luis Martín-Estudillo y Roberto Ampuero, que explora vías que van más allá de la narrativa testimonial. En su introducción, estos autores se preguntan por la capacidad de la literatura, especialmente la testimonial, para articular identidades “postautoritarias” construidas desde la memoria que desafían los consensos institucionalizados. En la misma línea, *Crítica del testimonio* (2009), editado por Cecilia Vallina, explora el poder político y cohesionador del testimonio. En referencia al escepticismo en torno a la primera persona, Hugo

Vezzetti afirma que el yo siempre incluye a un otro colectivo¹⁶, “un mandato familiar o de un grupo; y eso incluye los enigmas, los pequeños mitos, los relatos ya armados” (29). Daniel Link reflexiona sobre las circunstancias de globalización en el que el testimonio encuentra grietas en las que construir su nicho (124). Más que una exploración epistemológica, el testimonio es la constitución ética de una subjetividad, no la mera transcripción entre la experiencia y el texto (125).

Dentro de este sentido político, con más énfasis en la victimización que en la subalternidad, una referencia ineludible es *Tiempo pasado* (2005), de Beatriz Sarlo. La autora argentina habla escépticamente de una vuelta a la confianza en la razón del sujeto, o “giro subjetivo”, “que fue, hace décadas, mera ‘ideología’ o falsa ‘apariencia’, es decir, discurso que encubría ese depósito oscuro de impulsos o mandatos que el sujeto necesariamente ignoraba” (22). La autora plantea preguntas sobre un tema socialmente espinoso: ¿Qué es una víctima? ¿Es una esencia inmutable o una condición pasajera asociada a unos determinados hechos? ¿En qué consiste la verdad inherente de su discurso que la sociedad le concede? Sarlo se muestra especialmente rotunda en la llamada “posmemoria”, la memoria de las generaciones posteriores a un conflicto: “No hay entonces una ‘posmemoria’, sino formas de la memoria que no pueden ser atribuidas directamente a una división sencilla entre memoria de quienes vivieron los hechos y memoria de quienes son sus hijos” (157). La autora defiende que la obligación de la crítica es cuestionar y analizar los recursos retóricos de

¹⁶ Dicha interpretación desafiaría las presunciones tradicionales que, desde los estudios de Paul John Eakin, se asocian a la autobiografía: el yo como una plenitud completamente constituida y preexistente al lenguaje, que, a su vez, se constituye como un medio transparente de expresión que permite un acceso inmediato al mundo extratextual (Puertas Moya 41). El medio de dicha epistemología sería el relato en orden cronológico, considerado como el natural (“no ficcional”) desde estas premisas (39-41).

lo testimonial y los discursos de la memoria, sin menoscabo del reconocimiento jurídico y político de las víctimas en momentos de transición política¹⁷.

Beverley califica el libro de Sarlo como la versión filosófica del libro de Stoll (“Neoconservative Turn” 74). A su juicio, Sarlo forma parte de un giro neoconservador que se ha venido produciendo en los estudios latinoamericanistas. Estos son sus principales características (76-77): Primero, rechazo de la autoridad de la voz del subalterno y escepticismo por el multiculturalismo. Segundo, una defensa del intelectual tradicional en el sentido gramsciano. Tercero, una reafirmación de la subjetividad criolla en oposición a lo anglo (una suerte de neoarielismo). Cuarto, una negación de la colonialidad del poder originaria de la implantación del Imperio español. Quinto, desaprobación (o arrepentimiento) de la lucha armada de los grupos guerrilleros. Por último, una afirmación del canon y el valor estético tradicional. En sintonía con Beverley, Ana Forcinito, en *Los umbrales del testimonio* (2012), crítica el enfoque eminentemente retórico de Sarlo y defiende el testimonio como la resistencia de los supervivientes de aquellos países que han sufrido las políticas del neoliberalismo (29-33).

Las dicotomías críticas de los 90, por tanto, se mantienen vivas, aunque haya habido cierto movimiento argumental. De una manera simplificada, estas se polarizan en, por una parte, una lectura comprometida que se centra en el contenido de su mensaje político, ya sea para mostrar solidaridad o rechazo, y por otra, la voluntad de realizar un análisis discursivo de la retórica que revele sus recursos persuasivos. La neutralidad proclamada de la segunda vía es

¹⁷ De manera opuesta, Nelly Richard defiende la necesidad de elaborar una narrativa reflexiva de memoria común en el contexto chileno que vaya más allá de la reparación de las víctimas directas (211). Cuando el recuerdo no tiene ningún tipo de peso en la esfera pública, un suceso inesperado (el arresto de Pinochet, por ejemplo) puede provocar estallidos de memoria, tanto de la derecha como de la izquierda, que pueden causar graves tensiones sociales (211)

criticada por la primera por ser tibia en lo político, lo que no deja ser una postura política desde la premisa propia de la *New Left* de que nada escapa de lo político (Hobsbawm, “Identity Politics”). De manera opuesta, la segunda considera que el activismo de la primera vía lo aleja del objeto de estudio, el texto, al fetichizar el protagonista real, la persona de carne y hueso, y actualizar su mensaje en las coordenadas políticas del crítico.

Esta investigación parte, irremediablemente, del establecimiento de las dos vías ya aludidas, cuyas disputas en torno al pacto de lectura testimonial crearon el testimonio tal y como es considerado en la actualidad; un género discursivo que, aunque es mayormente no ficcional, no es ajeno a lo literario. Dentro de esta lectura discursiva, me interesa estudiar el pacto de lectura testimonial como un artefacto que trufa todo el texto, determinando la lectura y sus interpretaciones. Aunque los efectos políticos derivados de la proclamación ocurren extratextualmente, provienen del acto hermenéutico de interpretar los diferentes significados inscritos en él, de responder sus preguntas preestablecidas¹⁸. Este trabajo pretende desarrollar una lectura que asuma dialécticamente esta confluencia de interpretaciones críticas desde un prisma

¹⁸ En *Truth and Method* (1960), Gadamer describe el proceso epistemológico como una suerte de diálogo, pues se produce la fusión dialéctica de horizontes entre el observador, que está imbuido por un bagaje histórico específico [*historically effected consciousness*], y el texto (340-341). El sujeto *hace hablar* al texto mediante un procedimiento predeterminado, pues responde a una pregunta previamente planteada por la obra. En sintonía con Gadamer, Mary Louis Pratt y Joseph Hillis Miller, en su apertura hacia lo literario de la teoría de los actos de habla de J. L. Austin, también describen dinámicas dialógicas entre el texto y el lector, que se siente interpelado emocional y moralmente. Umberto Eco, por su parte, señala la inestabilidad del control hermenéutico de los autores establecida textualmente en el *lector modelo*, “un conjunto de *condiciones de felicidad*” (62). Los textos se actualizan incesantemente siempre que alguien los interpreta, “aunque no se espere (o no se quiera) que ese alguien exista concreta y empíricamente” (53). Cabe pensar que, en el testimonio, debido a su forma autobiográfica, el papel de la recepción se acentúa. Puertas Moya señala la participación del lector en la construcción del autobiografiado: “toda verdadera autobiografía ... reproduce en el lector el proceso interior reproducido en el texto” (44).

discursivo. Además de aunar ambas vías, pues analizando la retórica del testimonio aspiro a explicar la interpelación política contenida en el texto, propongo abrir la posibilidad de una interpretación literario-alegórica que rescate los hallazgos de la primera crítica de Casa de las Américas. Después de todo, una vez ha pasado su tiempo, los testimonios pueden quedar como documentos históricos (o fósiles, en el peor de los casos) o como textos cuya polisemia aún nos sigue interpelando. El propósito de este trabajo no es medir su potencial valor estético, sino analizar las herramientas ficcionales o metafóricas encuadradas en un texto de carácter predominantemente no ficcional. Recordemos que la lectura literaria originaria defendía el testimonio como un producto autoral con un mensaje revolucionario-nacionalista que está por encima de las circunstancias personales del protagonista.

Insurgencia en Centroamérica: Teoría y contexto

La función política del testimonio dentro de las insurgencias centroamericanas fue, lejos de ser accesoria, fundamental para crear condiciones favorables de opinión pública y extender su prestigio progresivamente. Al estar en minoría de fuerzas en lo militar, los movimientos insurgentes centraron gran parte de su energía en el material propagandístico, su principal arma. Debido al peso que ocupa la insurgencia en la hipótesis de este trabajo, en esta parte, además de resumir las claves más relevantes del contexto histórico, voy a delimitar conceptualmente qué entiendo por dicho término y por qué considero que se ajusta a los conflictos armados de Guatemala, El Salvador y Nicaragua, y no a la situación de sus países vecinos, pese a la inestabilidad que atravesaron durante las dos décadas que nos ocupan. El método que seguiré será la comparación entre una serie de constantes en toda insurgencia y las condiciones propicias que en Centroamérica se daban para que surgieran este tipo de movimientos.

Una de las primeras descripciones que se asemeja a lo que hoy podríamos considerar un movimiento de insurgencia la encontramos en *De la guerra [Vom Kriege]* (1832), de Carl von Clausewitz. El general prusiano consideraba que la acción militar de Napoleón había derribado ciertas características de la guerra tal como se conocía hasta ese momento y describía los sucesos de España y Rusia como novedades que podían señalar una dirección futura (409-411). El caso de España, donde los franceses fueron expulsados, demostraría que el levantamiento general de una nación y las actividades insurgentes a gran escala podían derrotar a un ejército profesional que ha invadido y controlado un territorio de manera aparentemente efectiva. Posteriormente, Lenin se inspiró en estas reflexiones para poner en práctica una suerte de fusión de la policía, el ejército, la burocracia y el pueblo para que la nación entera fuera una milicia (Bueno 214). El fracaso de Napoleón en Rusia, por su parte, revelaría que ningún ejército puede conquistar de manera efectiva un territorio tan extenso, con una población tan dispersa y unas condiciones climáticas tan extremas. En resumen, los dos casos demuestran que la población civil y las condiciones físicas del país conquistado pueden ser armas capaces de derrotar al mejor ejército del mundo.

Clausewitz llama a este fenómeno “guerras de la nación” o “el pueblo en armas” y afirma que, al tratarse de una novedad de la que se sabía poco en ese momento, es más una especulación teórica que el análisis de una práctica nueva¹⁹. Esta nueva forma de guerra, que enfrenta un

¹⁹ Tal vez la falta de un asidero real es la que hace que Clausewitz recurra al símil de un *fuego silencioso* para ilustrarlo:

Al igual que un fuego que continúa ardiendo silenciosamente, destruye los fundamentos del ejército enemigo. Como necesita tiempo para producir sus efectos, existe, mientras los elementos hostiles actúan uno sobre otro, un estado de tensión que, o bien cede gradualmente si la guerra del pueblo se extingue en algunos puntos y prosigue lentamente su acción en otros, o bien conduce a una crisis, si las llamas de esta conflagración general envuelven al ejército enemigo y lo obligan a evacuar el país antes de quedar destruido totalmente. (449)

ejército regular contra un país (la unión de su pueblo con las condiciones físicas que lo conforman) tendría cinco características (450): Primero, el conflicto se produce cuando una potencia extranjera, con una fuerza superior, penetra en otro país y se estabiliza. La lucha se produce en el interior del territorio enemigo, tras una victoria que resulta ser solo aparente. Segundo, esta lucha no se desencadena en una gran batalla, sino en un desgaste de baja intensidad. Tercero, el teatro de la guerra abarca una extensión considerable del país o su totalidad. Cuarto, debe considerarse que el enemigo de la fuerza exterior no es un ejército, sino un pueblo que se rebela contra su dominio. Por último, el terreno juega un papel muy importante por su inaccesibilidad, su tamaño o la distribución de las poblaciones.

Frente a las apreciaciones de Clausewitz, que en la primera mitad del siglo XIX consideraba que se trataba de una nueva forma de hacer la guerra, Javier Jordán, especialista en yihadismo, defiende que, a pesar de que insurgencia es un término moderno, se trata de un tipo de conflicto armado que ha sucedido intermitentemente a lo largo de la historia (“Nuevas insurgencias”). Para validar sus hipótesis, Jordán extrapola ciertas características recurrentes de la insurgencia islamista moderna y las aplica a conflictos bélicos tan dispares como la Primera guerra judeo-romana (66-73 d. C.), la Guerra de las Alpujarras (1568-1571) o la Guerra civil china (1927-1949). Jordán explica que insurgencia es un término de uso muy común que a menudo suele referirse a estrategias militares que han experimentado un gran auge en la modernidad, como la subversión, la guerrilla y el terrorismo (278-281). La insurgencia, según el autor, usa preferentemente este tipo de estrategias, pero no todo movimiento subversivo, guerrillero o terrorista es insurgente²⁰. Aunque se trata de actividades rastreables en el pasado,

²⁰ Para mayor claridad, resumo las definiciones de cada uno de estos conceptos, según Jordán (“Nuevas insurgencias” 278-281). La subversión es una serie de acciones coordinadas que pretenden desgastar un estado

han tenido un gran desarrollo durante la segunda mitad del siglo XX debido la mayor accesibilidad de armamento, la abundancia de entornos urbanos, la existencia de leyes internacionales más coercitivas y los avances tecnológicos y de comunicación. La definición de insurgencia de la que parte Jordán es la siguiente:

La insurgencia es un enfrentamiento organizado, y prolongado en el tiempo, que pretende cambiar un régimen político, controlar un determinado territorio, o mantener una situación política caótica, mediante una estrategia efectiva de movilización social y conflicto armado donde los insurgentes adoptan, la mayor parte de las veces, un enfoque asimétrico. (272)

Dentro de las finalidades que menciona Jordán, pueden darse varias situaciones: una puede prevalecer sobre las otras, puede haber una combinación sinérgica de varias o producirse una pugna entre ellas, con grupos diferentes que se enfrentan dentro de un mismo bando (lo que puede derivar en un conflicto violento). El primer objetivo sería el más ambicioso y, por consiguiente, el más difícil de alcanzar; el poder político y proyecto ideológico, lo que comúnmente conocemos como una revolución. El segundo goza de mayor prestigio social e internacional, pues se presenta como un movimiento de resistencia o antiocupación que aspira a conseguir poder político, identidad nacional y territorio. Estos movimientos suelen presentarse como secesionistas o de liberación con respecto a una potencia extranjera, o percibida como

usando frentes políticos y sociales, boicots de las instituciones, convocatorias de huelga, deterioro del orden social, etc. La guerrilla es un tipo de estrategia militar que opera camuflada en zonas urbanas y rurales. Sus armas suelen ser la sorpresa, la flexibilidad de movimiento y el ataque concentrado que se dispersa inmediatamente. Tanto la subversión como la guerrilla pueden utilizar el recurso subrepticio del terrorismo, una estrategia delicada de cara a su apoyo popular, pues requiere del uso de violencia. El terrorismo persigue el mayor impacto psicológico en el adversario, recurriendo al asesinato de cargos institucionales o sociales altos o provocando matanzas en lugares altamente transitados. Tanto si el terrorismo es selectivo como indiscriminado, la víctima indirecta es la sociedad a la que se pretende aterrorizar.

ilegítima, que ocupa directamente o mediante gobiernos títeres. Jordán advierte que estos dos objetivos aparecen con frecuencia combinados. Por último, la insurgencia puede querer desafiar al poder estatal y generar o mantener un entorno político caótico favorable a intereses particulares. El vaciado de poder estatal, lejos de tratarse de una acción nihilista, persigue el establecimiento de pequeñas parcelas de territorio bajo estructuras de poder opacas, como cacicazgos o mafias.

El surgimiento de insurgencias en Centroamérica debe entenderse como la culminación de procesos prolongados de inestabilidad social causados por razones muy heterogéneas. Los años que van desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta la disolución de la URSS fueron de intensa transformación social, económica y política. Fueron también años de esperanza que acabaron en desolación para aquellos centroamericanos que anhelaban desarrollo económico, reformas sociales igualitarias y avances en la democratización del estado (Fonseca Corrales 211-220). La expansión y diversificación de los productos agrícolas, como el algodón, el azúcar, la carne, el café y el plátano, y la creación de instituciones comunes centroamericanas, que garantizaban el libre comercio y tránsito de personas, no se tradujeron en una mejora sustancial de los parámetros anteriormente mencionados. La alianza inmovilista de sectores oligárquicos terratenientes, militares y empresariales se esforzó en impedir cualquier atisbo de avance democrático, lo que explica el escaso poder de la sociedad civil y la tendencia que hubo, en cambio, a elecciones fraudulentas, violencia estatal y golpes de estado. Debido a la persistencia del problema del reparto de tierras y a las difíciles condiciones de vida que soportaban una gran parte de la población rural, se produjeron numerosas revueltas políticas de carácter religioso, popular, campesino e indigenista, ahondándose notablemente las diferencias entre el campo y la ciudad. Estos conflictos sociales llegaron a traspasar fronteras, como sucedió en la Guerra del

fútbol o de las Cien horas entre El Salvador y Honduras en 1969, lo que erosionó gravemente el proyecto común del istmo²¹.

Aunque la heterogeneidad de la región dificulta la simplificación, muchos historiadores coinciden en que el hito que marca un antes y después es la Revolución sandinista (1979), que precede a una cruenta década de guerras civiles (Rojas Bolaños). Pocos después le seguirán el golpe militar en El Salvador en 1979 y la llamada *ofensiva final* de la guerrilla en 1989, que resultó infructuosa. Antes de la revolución, podemos distinguir tres estadios: Los años tras la Segunda Guerra Mundial, en la que se producen intentos de aperturas democráticas (excepto en Nicaragua, donde el somozismo se mantiene fuerte); los 60, en los que se abandonan los grupos tradicionales de oposición y, siguiendo a Cuba, se plantearon medidas para una transformación radical de la sociedad (como repuesta, EE. UU. planteó la Alianza para el Progreso, una serie de medidas de reforzamiento de las estructuras estatales y democratización limitada); finalmente, la antesala de las guerras civiles, los años 70, durante los cuales se incrementan las políticas represivas de los gobiernos y los movimientos insurgentes cobran fuerza.

²¹ A pesar del nombre por la que es conocida la guerra, las trifulcas entre las dos hinchadas que se produjeron durante la clasificación del Mundial de México fueron meramente un síntoma de las tensiones geopolíticas de estos países vecinos. Debido a la sobrepoblación de El Salvador, durante décadas miles de jornaleros salvadoreños se habían trasladado a la frontera occidental de Honduras en busca de un futuro más prometedor. En 1969, el gobierno de Honduras decidió expropiar estas tierras para dárselas a campesinos hondureños y expulsar, con métodos violentos, a salvadoreños. El 14 de julio el ejército de El Salvador penetra en territorio hondureño, iniciándose una guerra que duraría aproximadamente cien horas. Es destacable señalar que, en términos armamentísticos, los ejércitos estaban formados por piezas provenientes de la Segunda Guerra Mundial (Nagan). Tras la guerra, ambos países, y con ellos Guatemala, Nicaragua y Panamá, tomaron conciencia de la obsolescencia de sus equipos y empezaron a comprar armas, fundamentalmente a EE. UU. y a la URSS.

Además de los dos bloques enfrentados, la teología de la liberación fue otra influencia importante que a menudo adoptó el papel de árbitro moral y organizador sindical. La versión católica del movimiento propugnó un nuevo estatus de la iglesia como agente de cambio social y una revalorización de sus bases con planteamientos en ocasiones cercanos al marxismo. Las iglesias protestantes provenientes de EE. UU. (en su mayoría, evangélicas) encontraron un nicho en esta situación de transformaciones y comenzaron a extenderse durante los 70, despuntando sobre todo en Guatemala, donde en 1990 más de un 30% de la población se declaraba protestante (Adams 269). La destrucción del sistema de cofradías, que regía la vida de las comunidades rurales indígenas desde tiempos del imperio, propició que surgieran movimientos indigenistas de unificación maya que tuvieron una participación notable en las insurgencias en Guatemala.

Los graves conflictos bélicos que se dieron en aquellas décadas no pueden entenderse sin el marco global de la Guerra Fría, que fue especialmente influyente por la debilidad estructural de los estados centroamericanos. Por una parte, la fortaleza de la oligarquía centroamericana fue ampliamente respaldada por EE. UU., que seguía manteniendo un largo dominio de los países centroamericanos, “protectorados *de facto*” (Hobsbawm, *Historia del siglo XX* 221). EE. UU. asesoró militarmente a todos los países centroamericanos (incluyendo Costa Rica) en técnicas de contrainsurgencia, que más tarde o más temprano se unieron en el Consejo de Defensa Centroamericana (CONDECA) (Adams 208). En el lado contrario, el triunfo de la Revolución castrista en 1959 sirvió para que Cuba funcionara como una suerte de centro de operaciones para impulsar procesos revolucionarios bajo la tutela de la URSS. La inesperada Revolución sandinista avivó las esperanzas de una revolución panamericana que a esas alturas ya no parecía posible. A pesar de que los conflictos internos derivados de la derrota en Vietnam aún estaban vivos, la reacción de EE. UU., sobre todo a partir de la presidencia de Ronald Reagan (1980-1988), fue la

de priorizar Latinoamérica en su cruzada anticomunista. La retórica beligerante llegó a sus puntos máximos, siendo particularmente conocida su calificación de la URSS como *imperio del mal*. La Guerra Fría globalizó un binarismo radical que, desde ambas posiciones, justificaba la violencia insurgente y contrainsurgente en países del tercer mundo, cuyas tensiones revelaban el deseo de alcanzar la modernidad por una de las dos vías posibles noroccidentales, el capitalismo o el socialismo (Hobsbawm, *Historia del siglo XX* 205-206).

A pesar de la inestabilidad política de este contexto, las posibilidades de que se produjera una insurgencia eran realmente remotas, pues ha de darse una combinación de condiciones extremas de desencanto social e inestabilidad política. Países centroamericanos como Belice y Costa Rica estaban, durante aquellas décadas, bastante alejados de ese estado. El primero atravesó un proceso estable de descolonización de Reino Unido hasta su independencia en 1981. Inmediatamente después ingresa en la Mancomunidad de Naciones (*Commonwealth*), “una forma de asociación laxa mediante la cual Londres intentaba mantener al menos el recuerdo del imperio” (Hobsbawm, *Historia del siglo XX* 222). El ejército británico tuvo que permanecer en Belice por diez años más por temor a una invasión de su vecina Guatemala, que no reconocía el nuevo país. Las disputas territoriales entre los dos países siguen vivas. Costa Rica es un caso anómalo en la región, pues se desmilitarizó en 1948 y así permanece hasta hoy. De este modo, siguió la senda contraria al resto de los países, que a partir de los 70 empezaron a rivalizar en una carrera armamentística. De insólita tradición democrática y liberal en Latinoamérica, Costa Rica tampoco ofrecía las condiciones propicias en los años más convulsos de la Guerra Fría. Tras la Revolución Sandinista, el país supo mantener la apariencia de independencia y neutralidad, a pesar de que sirviera de refugio para los llamados *contras*, grupos formados por ganaderos, grupos indígenas como los misquitos, somocistas e incluso antiguos sandinistas que contaron con la ayuda logística de EE. UU. (Adams 238).

No toda insurrección llega a ser un movimiento de insurgencia. Lo más frecuente es que los movimientos insurrectos se queden en conatos, por su falta de organización y medios materiales y humanos. Es lo que Jordán denomina como “protoinsurgencia” (“Nuevas insurgencias” 273). En el caso centroamericano, esta fase se le puede adjudicar a Honduras y Panamá, en los que se produjo cierta actividad guerrillera en momentos de inestabilidad política. Medea Benjamin, en el prólogo del testimonio *Don't Be Afraid, Gringo: A Honduran Woman Speaks from the Heart* (1987), sostiene que Honduras, a pesar de la turbulenta década de los 80²², cuestiona el axioma que dicta que la pobreza es el semillero de toda revolución armada (xv-xxi). Algunas razones que la autora argumenta son la menor estratificación social del país, la fortaleza de la organización sindical de los trabajadores y la mayor diplomacia del ejército a la hora de abordar tensiones sociales. El caso de Honduras parece sugerir que la insurgencia emerge de un vacío de poder, o bien por falta de control del Estado o por falta de mecanismos de participación social que encaucen demandas y presiones al gobierno. Dicha dialéctica apoyaría la tesis de Arendt en *On Violence [Macht und Gewalt]* (1970), que defiende la idea de que el surgimiento de la violencia popular es una desobediencia posible ante la falta del poder del gobierno, que deja de tener la capacidad exclusiva de ordenar.

La Panamá del general Omar Torrijos, durante los 70, también supo compensar la ausencia de elecciones libres con políticas populistas efectivas (reparto de tierras, alfabetización, negociación con las comunidades indígenas, etc.), que bajaron considerablemente la tensión de la década anterior. Asimismo, mantuvo una línea de diplomacia ininterrumpida con EE. UU., con acuerdos como los Tratados Torrijos-Carter, con el fin de mitigar su control. El ejército

²² Honduras fue huésped de tres ejércitos extranjeros al mismo tiempo cuando la situación lo requería: el estadounidense, los contra antisandinistas y el salvadoreño (Figueroa Ibarra 60).

estadounidense había establecido en Panamá su base de operaciones contrainsurgentes, con la creación de la *United States Army School of the Americas* (USARSA), o Escuela de las Américas, en 1963. Tras morir Torrijos en un accidente aéreo en 1971, otro general, Manuel Antonio Noriega, llegó al poder con la venia de la CIA. Sin embargo, las políticas militaristas de Noriega y su involucración con el narcotráfico aumentaron la tensión entre los dos países en los años siguientes. En 1989, EE. UU. invade Panamá y captura a Noriega, poniéndolo a disposición de los tribunales estadounidenses. Durante los 90, Panamá experimentó una fase de transición democrática y desmilitarización.

Los casos anteriores parecen indicar que para que exista un movimiento insurgente hace falta una confluencia de condiciones extremas. Veamos ahora en qué medida las principales condiciones generales de la insurgencia que da Jordán se ajustan a la situación de los tres países centroamericanos restantes: Guatemala, El Salvador y Nicaragua (“Nuevas insurgencias” 273-276).

Crear una identidad política relevante

Los dirigentes de la insurgencia tratan de persuadir a la población para que privilegie una de sus identidades sobre las otras. Factores relevantes para el desarrollo de esta identidad son la presencia de líderes carismáticos, las malas condiciones de vida, un conflicto étnico latente, una ocupación de una potencia extranjera o un gobierno que se percibe como ilegítimo. Por la fuerte impronta teórica marxista y cristiana, el principal rasgo identitario que sostuvo la insurgencia centroamericana fue la pobreza, que sirvió como combustible para las insurgencias. Es frecuente que esta identidad se articule en Centroamérica por medio del binomio campo y ciudad. Mientras que el primero simbolizaría la tradición nacional, por su naturaleza, su primitivo sistema económico y sus tipos humanos, la ciudad sería el foco de corrupción capitalista y extranjerizante.

El guerrillero, ya sea de extracción (pequeño)burguesa, lo más frecuente, o campesina, es aquel que sirve de portal o traductor entre ambos mundos. La insurgencia de los tres países centroamericanos, en general, en un primer momento trató de replicar la revolución cubana construyendo una identidad fuerte de clase. Tras algunos fracasos militares iniciales durante los 60, esta identidad se expandió dando cabida a grupos cristianos, indígenas e incluso sectores burgueses cercanos a la socialdemocracia. La revolución sandinista probó que esta vía podía tener éxito.

Enarbolar una causa atractiva

Una identidad, por sí misma, no es capaz de conseguir los recursos económicos para organizarse ni la entrega total de miembros integrantes, que voluntariamente lo dejan todo y se adhieren en un destino incierto. Un agravio común compartido con una parte considerable de la población es la fina línea que divide a los insurgentes de una banda de criminales organizados. Una causa atractiva, advierte Jordán, no se crea de la noche a la mañana y hasta cierto punto escapa del control de los insurgentes. Una de las causas más comunes, como en el caso de Centroamérica en relación con EE. UU., es la invasión o control de una potencia extranjera, lo que permite que se construya una causa nacionalista o antiimperialista que engloba la heterogeneidad de la población. El imaginario colectivo de los tres países, además, tienen lo que Ibarra Figueroa llama “deudas históricas”, que mantienen la llama de la indignación viva (40). Concretamente, se refiere a la Matanza de 1932 en El Salvador, el ajusticiamiento de Sandino en 1934, y la consecuente instauración del somocismo en Nicaragua, y el golpe de estado contra el gobierno aperturista de Jacobo Árbenz en 1954 en Guatemala. En todos estos sucesos hubo, en diferente grado, presión o injerencia directa por parte de EE. UU.

Un buen líder insurgente es aquel que espera hasta que se produzca el momento preciso en el que el favor del pueblo, por alguna razón, se inclina a su causa. Este favor suele ser efímero, por lo que los insurgentes suelen actuar siempre a contrarreloj. El tiempo de la insurgencia no es el cronológico (cuantitativo) sino el de la oportunidad (cualitativo), lo que los sofistas griegos conocían como *kairós*, que obliga al discurso a adaptarse a la audiencia y a sus circunstancias (Mortara Garavelli 18). Dentro de este sentido cualitativo del tiempo, la contrainsurgencia consiste, además de en una serie de operaciones militares, en una pugna por el favor perdido de las masas. En su intento por recuperar la iniciativa, los gobiernos intentan adoptar la mayor arma de la insurgencia, el discurso, creando (contra)propaganda y anunciando un incremento de las políticas sociales.

Como la insurgencia, la contrainsurgencia también espera su *kairós* para asestarle a su enemigo el golpe definitivo. En ocasiones, la contrainsurgencia prescinde del discurso y la diplomacia y emplea fuerzas represivas de destrucción indiscriminada, arriesgándose a perder el favor popular y recibir sanciones internacionales. Siguiendo a Arendt, se trataría de una gobernanza que, al haber perdido todo su poder en una zona o en el país, no abdica y utiliza la violencia como forma de control (55). El objetivo es aterrorizar a la población civil para drenar las bases sociales de la insurgencia. Esta fue la estrategia tomada por el gobierno guatemalteco en numerosas ocasiones desde los años 60 hasta mediados de los 80, cuando perpetró numerosas masacres de poblados indígenas, lo que produjo la movilización de cientos de miles de personas que buscaban asilo (Adams 198-202). Manuel Rojas Bolaños cuenta treintaicinco movimientos clandestinos insurrectos en Guatemala desde 1962 a 1981 (122). Como la hidra, la insurgencia resurge de su destrucción con cabezas nuevas.

Atraer un número elevado de partidarios comprometidos

El éxito de la insurgencia depende de su tamaño, pues un grupo reducido de personas no puede organizar una fuerza militar amenazante. Su organización suele incluir beneficios como asistencia social, trabajo, dispensario médico, comida, apoyo económico para viudas, alfabetización, refugio, etc. En Guatemala, El Salvador y Nicaragua tenemos, respectivamente, los tres estadios posibles de la insurgencia en base a su tamaño y fuerza. En el primero, la actividad insurgente, que controlaba zonas rurales, empleó una estrategia de desgaste con vistas a futuras negociaciones políticas o unas condiciones más favorables. La organización, consciente de que no podía vencer militarmente al ejército gubernamental en combates frontales, se concentró en resistir y atacar con técnicas de enjambre (golpear y dispersarse). Tal vez debido a esta estrategia de baja intensidad, los acuerdos de paz en Guatemala se postergaron hasta 1996.

En el segundo, gracias a unas condiciones más favorables, la insurgencia crece y se constituye en un ejército regular, dándose la paradoja que cuanto más exitoso es el movimiento, más visible y fácil de atacar es. Esta fase de transición puede ser letal para el movimiento, si no es lo suficientemente fuerte como para enfrentarse a las fuerzas gubernamentales en condiciones regulares de batalla. Este se ajusta al caso salvadoreño, en el que el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) llegó a controlar grandes zonas del país, e incluso de la capital, y tener una potencia militar similar o superior a la del gobierno. La situación de equilibrio de fuerzas obligó al gobierno a ceder posiciones en la negociación de los Acuerdos de Chapultepec (1992). El tercer estadio lo tenemos en Nicaragua, donde el apoyo de la sociedad al Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) se hizo masivo a finales de los 70. La insurgencia, al haber ocupado el poder, se convierte en un estado revolucionario que, por su falta de recursos, tiene que hacer

frente a ciertas fragilidades estructurales. Desde el poder, los sandinistas, convertidos en contrainsurgentes, tuvieron que hacer frente a su propio movimiento de insurgencia: los contras.

Prevalecer sobre grupos rivales

Una de las situaciones más peligrosas para la supervivencia de la insurgencia es la falta de unidad, que puede llevar a enfrentamientos violentos y depuraciones de disidentes o traidores. Ello puede deberse a razones estratégicas, como el empleo o no de la violencia, a rivalidades internas, o a falta de moral. Las alianzas, los frentes comunes y la propensión a formar caudillismos son respuestas frecuentes para combatir esta tendencia centrífuga. Los tres casos de insurgencia estudiados presentan esta fluctuación entre la atomización en grupúsculos y la fusión en frentes, como la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), el FMLN en el Salvador y el FSLN en Nicaragua. En ocasiones, la muerte de un líder puede provocar o acrecentar estas escisiones, como sucedió en el FSLN tras la muerte de Carlos Fonseca en 1976. La división del frente en tres tendencias o estrategias con diferentes modelos, la de Guerra Popular Prolongada, inspirada en el maoísmo, la Proletaria, propia del leninismo, y la Tercerista, que buscaba apoyos en la sociedad civil, supusieron una crisis estructural que amenazó la pervivencia del grupo.

Refugio y apoyo exterior

Por basar su fuerza en la actividad clandestina, los insurgentes necesitan refugio dentro de las poblaciones, ya sea por afinidad con la causa (apoyo activo) o por métodos coercitivos (apoyo pasivo), en zonas naturales inaccesibles (desiertos, montañas, bosques, etc.) o en embajadas y países vecinos. Los refugios hacen que los movimientos insurgentes, una vez que surgen y se estabilizan, sean realmente difíciles de derrotar, porque siempre están en movimiento

y carecen de un centro estable. Como bien vio Clausewitz, las actividades de la insurgencia, dispersas en el territorio y camufladas entre la población, cuestionan el sentido de la guerra tradicional como la pugna directa de dos adversarios, pues más bien es una potencia fuerte que se enfrenta a una fuerza invisible o elusiva. En el contexto centroamericano, el país refugio por antonomasia, antes de la Revolución Sandinista, fue Cuba. El triunfo sandinista tuvo un resultado ambivalente para las insurgencias vecinas, pues convirtió a Nicaragua en un refugio en el corazón del istmo, pero recrudeció las políticas ideológicas e intervencionistas de EE. UU. durante el mandato de Reagan.

La mera presencia de insurgencia indica debilidad gubernamental, por lo que el control de fronteras, mercancías y territorio se vuelve poroso. El apoyo exterior a la insurgencia puede hacerse efectivo mediante armas, apoyo logístico, entrenamiento, legitimidad internacional, etc. Esta ayuda es un arma de doble filo para la insurgencia, pues pierde su autonomía política. El estado aliado tiene su propia agenda política, no necesariamente coincidente con la del grupo insurgente. Esto también sucede así con la contrainsurgencia del gobierno, que recibe apoyo exterior a cambio de ceder soberanía. Este parece claramente el caso de los países centroamericanos tratados, cuyas insurgencia y contrainsurgencia estuvieron fuertemente influenciadas, cuando no dirigidas, por potencias extranjeras.

Comportamiento erróneo del adversario

Según Jordán, en muchas ocasiones la existencia de la insurgencia se debe a un error gubernamental o de la fuerza extranjera dominante que, pese contar con múltiples recursos, puede perder el equilibrio entre minusvalorar la fuerza insurgente y no actuar o actuar con una contundencia no necesaria y perder el favor social. Este tipo de estrategias erróneas se dieron con

frecuencia en los tres países. Tal vez uno de los errores políticos más llamativos sea la pérdida del apoyo de la burguesía al régimen de Somoza a raíz de la malversación de las ayudas internacionales por los destrozos del terremoto de Nicaragua en 1972. La gota que colmó el vaso fue el asesinato en 1978 de Pedro Joaquín Chamorro, opositor del régimen de Somoza y director del diario más leído entonces, *La Prensa*. Muchas familias burguesas, entre las cuales casi siempre había algún joven rebelde en el movimiento sandinista, decidieron darle un apoyo masivo al movimiento insurgente²³.

La comparación de esta serie de factores parece indicar que las condiciones esenciales de la insurgencia, en los términos definidos por Jordán, coinciden notablemente con las características de los conflictos armados que se dieron en los tres países indicados durante los años 70 y 80. La consideración del testimonio como arma insurgente nos ayuda a entender el mayor desarrollo que tuvo este género en Guatemala, El Salvador y Nicaragua. Debido al fuerte lazo que une a los testimonios con sus circunstancias, es previsible que los testimonios muestren rasgos particulares dependiendo de la nacionalidad del autor y el testimoniante, pues, como hemos visto, los tres países tuvieron movimientos de insurgencia que alcanzaron fases diferentes. Asimismo, no cabe hablar de tres trayectorias homogéneas en el tiempo, sino de procesos en marcha cuya fortaleza y unidad fueron fluctuantes. En Nicaragua, por citar el caso más llamativo, tenemos una continuidad estratégica ininterrumpida, teniendo el testimonio como mayor arma propagandística, entre la insurgencia antisomocista y la contrainsurgencia ejercida desde el estado revolucionario.

²³ Irónicamente, la revolución concluyó en 1990 tras la victoria electoral de Violeta Chamorro, viuda de Pedro Joaquín, por el partido Unión Nacional Opositora (UNO). Los mismos sectores burgueses que hicieron posible la victoria del sandinismo, votaron masivamente la candidatura de Chamorro (Zimmerman, *Sandinista* 222). Aquella cesión del poder, realizada en términos pacíficos, fue, a juicio de Sergio Ramírez, la mayor victoria del sandinismo (*Adiós, muchachos* 17).

Líneas de investigación y objetivos

El propósito principal de este trabajo es desmenuzar las funciones retóricas de los testimonios e interpretar holísticamente su significado, apoyándose en las condiciones extratextuales en el fueron concebidos. Al ser el testimonio un relato en primera persona, una de las líneas principales de esta investigación gira en torno al narrador y protagonista, pues sobre este recae, al menos aparentemente, el peso del mensaje didáctico del testimonio. Sin embargo, el estudio del narrador debe enmarcarse en este conglomerado textual que se orienta a la persuasión, pues los elementos periféricos, como el prólogo y otros textos secundarios tienen un papel esencial en la legitimación y objetivación relato. En los casos de los testimonios colaborativos o mediados, uno de sus aspectos más originales radica en que la proyección política, lejos de ser pura, refleja una dialéctica entre ambas partes que el autor, como encargado de su escritura, actualiza y orienta hacia sus intereses. La consideración del testimonio como un discurso que, en su orientación a la insurgencia, se apoya en una retórica martirial, puede ayudar a desatascar ciertas aporías en las que se ha envuelto la crítica. Lo resumiré en cuatro cuestiones críticas recurrentes: La disyuntiva entre sus funciones estéticas y su carácter político, la forma ambivalente del testimonio, la revelación testimonial como fuente de conocimiento y la mediación del editor, cuando la hay.

El discurso martirial no disocia la función política y la estética, pues ambos se complementan para lograr el mayor impacto emocional en el público lector. Desde esta perspectiva, no existe ningún conflicto entre la descripción de la retórica discursiva de los testimonios y el valor estético que se le quiera conceder (o denegar). No es el propósito de este trabajo valorar los potenciales méritos artísticos de los testimonios, sino describir sus funciones en su contexto, es decir, explicar por qué *Masacres de la finca San Francisco* (1983), del sacerdote

guatemalteco Ricardo Falla, se asemeja a un aséptico informe jurídico, y por qué *Carlos, el amanecer ya no es una tentación* (1982), del líder sandinista Tomás Borge, por momentos parece un poema en prosa. En un nivel general, los testimonios, como narraciones de sucesos que son, intentan generar interés en los lectores, por lo que persiguen la perfección formal con respecto a unos rasgos estilísticos determinados (recordemos las directrices del premio Casa de las Américas). Por ejemplo, el rechazo de lo ornamental, que todos testimonios proclaman, es parte de ese estilo latente de lo que estos autores consideraban que era un *buen testimonio*.

La dimensión estética, que aleja el caso particular efímero y lo eleva a la abstracción más perdurable, es lo que potencialmente permite una interpretación alegórica del testimonio. Los lectores actuales no se acercan al testimonio principalmente para informarse sobre unos hechos históricos, sino por el interés que la misma forma testimonial suscita. Es cierto que la consideración de la estética tiene consecuencias contrapuestas, pues sirve para representar el sufrimiento, la violencia y la guerra, pero también amenaza, al considerarlos abstractamente, con banalizar el mensaje político y el sufrimiento del protagonista real, como han sabido ver bien algunos críticos (Moreiras). En este sentido, Pozuelo Yvancos afirma que las autobiografías tienen a restringir el sentido como forma de combatir la ambigüedad inherente de la escritura, que se desliga de la experiencia y favorece el “juego de interpretaciones” (86). El discurso, como advertía Sarlo, cuando se aleja del cuerpo herido, pierde su sentido experiencial (33). Por otra parte, el éxito de la involucración emotiva de los lectores depende de la buena ligación entre la parte instructiva (*docere*), la recreativa (*delectare*) y la conmovedora (*movere*) (Mortara Garavelli 76-77). Se trata de una cuestión problemática que en cada obra se manifiesta de manera única y concreta.

En un nivel formal, lo martirial armoniza la relación entre el tipo de propagación política y la ambivalente forma que defienden los autores de testimonio: de apariencia espontánea y oral, pero con tendencia a la descripción pormenorizada, con énfasis en la transcripción original, pero acompañada con textos e imágenes de apoyo, de carácter emocional y subjetiva, pero validada por datos y otros testigos, con una teleología política declarada, pero trufada de episodios novelescos, etc. El pacto testimonial, normalmente establecido en el prólogo (con la ayuda de textos secundarios e imágenes), establece que los testimonios han de leerse como el relato de una experiencia real de carácter subjetivo, pero con una veracidad probada. El énfasis en la legitimación de lo narrado, que aparentemente juega en detrimento de su oralidad, responde a su naturaleza jurídica. La verificación o refutación de lo factual sin duda nos proporciona información valiosa sobre su recepción, impacto político y fiabilidad histórica. Como sucede con las autobiografías, sólo el contexto, no el texto, puede arrojar algo de luz sobre el supuesto fingimiento o sinceridad del yo (Pozuelo Yvancos 26). Dicha información extratextual complementa la interpretación discursiva del texto, que, como tal, no es una entidad aislada del mundo. En realidad, este movimiento pendular entre lo subjetivo y lo objetivo es propio del discurso de cualquier tiempo, que, desde el texto, construye una realidad exterior referencial que quiere validar, sin menoscabo de que su verdad social dependa de una verificación extratextual ulterior (Spadaccini y Talens 9-11). Esta ambigüedad se magnifica creando un tipo especial de ficción, “siendo su yo y su verdad realidades tan creadas como (re)descubiertas” (Eakin 34).

En lo que se refiere al testimonio como medio de alcanzar conocimientos, la epistemología martirial se basa en la confianza militante en la palabra de los demás, escrita o verbal. Dicho método conecta con la forma tradicional en que alcanzamos la mayor parte de nuestro conocimiento, que no es empírico, sino testimonial y subjetivo (Wahlberg 8-22). Dicha

consideración desafía o relativiza la dicotomía moderna entre razón y revelación, pensamiento científico secular y cosmovisión mágico-religiosa. La construcción de la objetividad, “la vocación de Occidente en los últimos trescientos años”, está hoy siendo cuestionada por aproximaciones científicas que parten desde el sujeto, no de la presuposición de que hay una realidad al margen de la(s) conciencia(s), ya sea esta realidad física, objetiva o algorítmica (Arnau y Gómez-Marín 91). En su contexto, el testimonio centroamericano fue fuente de dos tipos de conocimientos, ambos orientados a la insurgencia. El primero es puramente informativo, pues el testimoniante a menudo desvela información sobre la guerra que es desconocida por falta de testigos o medios de comunicación. En muchas ocasiones, esta información se orienta a denunciar la represión del gobierno, por lo que muestra afinidad con el periodismo. Las cárceles clandestinas, tomando el título del testimonio de Ana Guadalupe Martínez, no *existen* hasta que no salen a la luz pública (Ruiz). El segundo se orienta a la eficacia estratégica de la insurgencia en su dimensión militar o logística, y al proselitismo, pues gana adeptos, lo que repercute en el poder y eficacia de la insurgencia. Los testimonios reflejan un método de objetivación en varios niveles, como apuntaba Guevara, desde la narración al posterior examen del partido, que extrae lecciones políticas para la implementación de acciones políticas revolucionarias futuras.

La última cuestión crítica tiene que ver con el papel del editor. Los testimonios mediados suelen señalar esta función en el prólogo o en notas a pie de página para resaltar la transcripción oral del testimoniante como original y verdadera. El debate en torno a la manipulación o transparencia en la mediación del editor se resolvería satisfactoriamente, en buena medida, si consideramos que el testimonio responde a lógicas martiriales (muerte física y resurrección pública) que actualizan y reinventan el mensaje militante. El relato del testimoniante se justifica como forma de pervivencia de los mártires, por los que proclama lealtad militante. En los

testimonios mediados se produce un intercambio de prestigios que puede resumirse de la siguiente forma. Mientras que el autor manifiesta cercanía con el testimoniante, como revolucionario destacado, y orienta su mensaje hacia sus propios intereses, el testimoniante cuenta con un letrado que le sirve de altavoz para su causa y proclama su condición de modelo militante. La figura colaborativa del editor hace visibles los mecanismos de propagación del testimonio, que ponen en tela de juicio los conceptos de autoría y obra, descritos por la crítica marxista como conceptos modernos y burgueses²⁴. El editor encarna una imposibilidad, pues opera como un escritor autobiográfico de una vida ajena, descubriendo, como sostenía Eakin, el principio formal que supuestamente late en la noción de vida (65-67). De manera análoga a las autobiografías, aunque con un acento fuertemente político, los testimonios complementan la vida vivida del testimoniante y la mejoran al redescubrirla e inventarla, lo que en principio va en contra de la consideración de que, al ser textos no ficcionales, actúan como espejos de la realidad (65-67).

A pesar de que el enfoque de este trabajo se centra en el análisis contextualizado de los testimonios, propongo abrir vías de exploración hacia el estudio de géneros textuales en otros contextos temporales. En este sentido, algunas cuestiones que esta investigación examina están relacionadas con los mecanismos de legitimización y representatividad política de discursos en los que el dolor y la muerte de sujetos ejemplares, así como la dimensión sagrada de las religiones, cumplen una función primordial. En un nivel formal, me interesa especialmente la capacidad del lenguaje para objetivar el sufrimiento y orientarlo hacia la acción política o la expresión literaria.

²⁴ Véanse, por ejemplo, las reflexiones teóricas de Roland Barthes y Michel Foucault al respecto, las obras de Juan Carlos Rodríguez centradas en el surgimiento de la modernidad en el mundo hispánico, como *Teoría e historia de la producción ideológica: Las primeras literaturas burguesas (siglo XVI)* (1990) o *La literatura del pobre* (2001), o los trabajos de Georg Gugelberger y Michael Kearney y Gustavo García (*Literatura testimonial*) en el caso de los testimonios.

Este propósito discursivo, aunque se transforma dependiendo del contexto, cabe prever que mantiene ciertos rasgos estables. En un nivel más actual, la dilucidación de dichas cuestiones puede ayudar a comprender aspectos de las políticas contemporáneas de la memoria posteriores a episodios violentos de opresión, insurrecciones, insurgencias y guerra. Algunos elementos compartidos entre los dos fenómenos son la importancia del uso de la memoria para rescatar o recrear hechos narrados alejados en el espacio-tiempo, la retórica subjetiva asociada discursivamente a la primera persona y el énfasis en su valor jurídico probatorio.

Estructuración de capítulos

La estructura de esta investigación, que va de lo abstracto a lo inmanente, pretende crear una base teórica desde la cual pueda acometerse un análisis con las mayores garantías posibles. La pretensión de tener un punto de partida sólido responde a las imposiciones teóricas del campo testimonial, en el que, en líneas generales, la taxonomía del género y las conexiones con su pragmatismo político en el marco de la Guerra Fría se mantienen indefinidos. De una forma muy resumida, el primer y segundo capítulos estarán enfocados a la teoría y el tercero y el cuarto al análisis textual. Son enfoques, no criterios puros, pues en todos hay, en cierta medida, teoría y análisis.

La mayor ambición del primer capítulo es determinar y exponer, con argumentos principalmente retóricos y pragmáticos, qué es el testimonio como género. En la primera parte haré una revisión teórica, tratando de encontrar puntos de encuentro en las dos vías críticas con vistas a presentar una descripción unificadora orientada a su dimensión pragmática. Esta descripción pretende dar cabida a un conjunto lo más amplio posible de testimonios con un cierto cuidado formal, asumiendo así parte de los criterios canónicos del primer estadio literario de Casa de las

Américas. Por ello, la definición que pretendo alcanzar deja de lado aquellas producciones que, por su inmediatez, estaban cercanas al panfleto político, o que tuvieron una difusión de carácter marginal y que tienen difícil acceso en la actualidad. Al final de esta parte, expondré un corpus de una quincena de textos con el que voy a trabajar en los capítulos de análisis y los criterios de selección de textos y separación en dos grandes subgéneros o *topoi*: el testimonio carcelario y el testimonio guerrillero. En la segunda parte del primer capítulo exploraré el funcionamiento que parece sostener el mensaje persuasivo de los testimonios, pues se constituyen como narraciones subjetivas de personajes reales que, a su vez, se insertan en un entramado *transtextual*, usando el término de Genette. Este conglomerado refuerza el pacto de lectura establecido en el prólogo, que no deja de ser parte de este edificio transtextual, y refuerza el carácter metonímico del testimoniante como representante de un grupo amplio. Uno de los puntos teóricos más candentes, ineludible en el estudio de los testimonios, tiene que ver que el supuesto carácter representativo del testimoniante con relación al grupo al que pretende interpelar.

El segundo capítulo será una exploración, de carácter igualmente teórico, de las principales corrientes políticas que influyen en el testimonio y están reflejadas en su retórica. El propósito es hacer patente que, pese a que las insurgencias fueron movimientos destinados a una revolución de tipo nacional, los testimonios reflejan ciertas vías de escape hacia lo transnacional o lo universal²⁵. La base, que presupone que la historia es progresiva y se objetiva, a través de

²⁵ Dicho planteamiento, que aboga por un enfoque dialéctico *entre lo uno y lo diverso*, usando la expresión de Claudio Guillén sobre la literatura comparada, problematiza tanto la tesis nacionalista del artículo de Fredric Jameson, “Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism” (1986), como la réplica de Ahmad, “Jameson’s Rhetoric of Otherness and the ‘National Allegory’” (1987), que cuestiona la tendencia a englobar tradiciones regionales bajo paraguas conceptuales que homogenizan la diversidad de los textos (en este caso, el tercer mundo).

sacrificios masivos, en los estados, es de raigambre hegeliana-marxista, aunque tiene antecedentes en la tradición occidental. El martirio se constituye como un puente entre la voluntad de los líderes revolucionarios y la objetivación de estructuras estatales. Circunscritas a este modelo encontramos las dos fugas de la mano de la teología de la liberación, que apelaba a la cristiandad en su conjunto, y el movimiento tercermundista o postcolonialista que Guevara, como mártir de una revolución sin fronteras, inspiraba. Ambas visiones proyectan, tomando los términos dialécticos de Ellacuría antes mencionados, una práctica profética en pro de una utopía que, como tal, se mantiene en un proceso en devenir inacabado. Ello explica las dos dimensiones que el sacrificio que las insurgencias reclamaban de sus militantes tenía, uno propiamente nacionalista (*patria o muerte*) y otro más transcendental, que se concentra en un proyecto a menudo descrito en términos salvíficos.

En el tercer y cuarto capítulo analizaré los dos principales *topoi* o subgéneros de los testimonios centroamericanos, el carcelario y el guerrillero. Por *topos* (lugar) entiendo una estructura histórica y dinámica de signos que existen y se definen en interrelación (Mortara Garavelli 100). Esta parte de análisis pretende trabar la retórica que guardan estos signos y los efectos políticos que pretenden provocar en los lectores. La división en estos dos *topoi* busca la claridad expositiva, más que una categorización esencialista o rígida. El orden de estos dos capítulos no sigue ninguna cronología específica, sino más bien una lógica política que, de nuevo, pretende esclarecer las funciones del testimonio en su contexto. Mientras que los testimonios carcelarios se orientan a la demostración de los abusos gubernamentales y sirven de combustible para la indignación moral que incita a la lucha, los guerrilleros tienden a ser una construcción aseverativa de esa lucha. En otras palabras, los testimonios carcelarios son

defensivos y buscan provocar la indignación de los lectores; los guerrilleros, por su parte, son ofensivos y tienden a justificar la vía armada.

Estos dos capítulos tendrán una estructura bimembre análoga compuesta por una primera parte de tipo teórico y otra de análisis textual. En la primera, trazaré una posible genealogía de cada subgénero, retrotrayéndola a sus antecedentes hispánicos, y examinaré sus principales problemáticas expresivas, pues ambos se basan en experiencias de sufrimiento extremo que eluden la representación. Esta tentativa de adscripción genérica amplia, que sobrepasa los límites temporales del testimonio, pretende rastrear rasgos martiriales enmarcados en el proyecto imperial evangelizador que precedió a las repúblicas hispanoamericanas. En la segunda parte, la que es propiamente de análisis, el objetivo es trazar un panorama de cada subgénero atendiendo a las unidades narrativas de significado que lo componen de manera explícita o implícita. Es decir, me apoyaré en fragmentos destacables del corpus para sustraer patrones formales compuestos de elementos que, como el prólogo o la digresión política, cumplen funciones específicas dentro de una estructura mayor, que es el testimonio en su conjunto. El propósito no es analizar cada texto en profundidad, sino ofrecer una descripción del género mediante analogías, señalando tanto los elementos comunes como aquellos singulares que hacen que de lo testimonial un género cambiante y, hasta cierto punto, elusivo.

1. Arquitectura retórica del testimonio centroamericano

Pensar *a posteriori*, interpelar el ayer desde el hoy es sin duda la más inmediata opción para el acercamiento a un proceso de la cultura que creemos todavía cercano y susceptible de ser medido con nuestros instrumentos de cálculo. Pero no pocas veces es falaz, porque forzosamente se centra en lo que de ese pasado se ha documentado, entregado, consagrado desde el propio campo cultural, sin tener en cuenta especificidades, contextos y circunstancias que van mucho más allá y que son más influyentes

Luisa Campuzano en Jaume Peris Blanes,
“El premio Testimonio de Casa de las Américas. Conversación
cruzada con Jorge Fornet, Luisa Campuzano y Victoria García” (2015)

Bajo su aparente forma simple, los testimonios esconden un entramado retórico de gran complejidad que se orienta, en buena medida, a aparentar esa simplicidad. El complejo edificio retórico de los testimonios a menudo conduce a aporías argumentativas, pues el significado del conjunto viene determinado por el significado de las partes y, no obstante, para conocer el significado de las partes es necesario conocer el significado del conjunto. El propósito de este capítulo es ofrecer una explicación que ligue satisfactoriamente ambos sentidos, las partes constitutivas y el conjunto, como antesala del siguiente capítulo, en el que se analizarán aspectos de contenido ideológico. Me propongo continuar la labor crítica de ahondamiento en el género testimonial, analizando las funciones de la forma de los testimonios centroamericanos en relación con el contexto revolucionario en el que fueron concebidos.

La transparencia formal inmediata del testimonio, unida a su fuerte orientación política y vinculación con la realidad, ha favorecido un debate muy intenso con la participación de diversos actores provenientes de las ciencias sociales y las humanidades, como historiadores, críticos literarios, teóricos, antropólogos, etc. La interdisciplinariedad que el testimonio congrega, afirma Arturo Arias, hace que “la interpretación del testimonio sea contingente con el propósito ideológico del lector y su enfoque disciplinar” (*Taking their Word* 88). Si bien la virulencia de

ciertos debates se debe, en parte, a este componente ideológico, lo cierto es que pocos productos contemporáneos han producido tanta reflexión teórica acerca de lo que es o no es la literatura. Muchos críticos han leído en los testimonios una expresión que lleva la capacidad referencial del lenguaje hasta límites inefables, o al menos un intento de plasmar lo extratextual “desde lo negativo, como una mera insistencia en los límites referenciales de lo literario” (Moreiras 195). Françoise Perus lo planteó de manera contraria, aludiendo a la “no suspensión” de los límites entre lo textual y lo extratextual y el rechazo explícito de la “ilusión de su propia autonomía” (135). Sea como fuere, las descripciones de los efectos retóricos de los testimonios nos indican que no estamos ante una construcción lingüística simple. Tomemos, por ejemplo, esta lectura de René Jara en la introducción de *Testimonio y literatura* (1986), editado por Hernán Vidal y el mismo Jara, uno de los primeros números especiales dedicados al género en el que se observa una transición entre lo literario a lo discursivo:

Es, casi siempre, una imagen narrativizada que surge, ora de una atmósfera de represión, ansiedad y angustia, ora en momentos de exaltación heroica, en los avatares de la organización guerrillera, en el peligro de la lucha armada. Más que una interpretación de la realidad esta imagen es, ella misma, una huella de lo real, de esa historia que, en cuanto tal, es inexpresable. (2)

No es infrecuente que en las descripciones de los testimonios se apoyen en metáforas impresionistas. En la visión de Jara, el testimonio no es eminentemente textual, sino una suerte de fotografía narrativizada (o más bien el negativo de esa fotografía, como una huella) que transmite las emociones intensas y mutables (“ora..., ora...”) de la lucha armada. El lenguaje que sostiene esta recepción siempre parece ir por detrás del anhelo inefable de representación de la experiencia, que, como tal, es inaprensible desde fuera. A pesar de que, como descripción

estética, este tipo de descripción metafórica pueda ser muy sugerente, no deja de ser un procedimiento crítico que corre el riesgo de anularse a sí mismo por su ambigüedad, al concederle al testimonio un carácter inexplicable casi místico.

Ya plenamente en los 90, la vía comprometida se distinguió por subordinar el análisis de la dimensión retórica a los significados actualizados del contexto político de la crítica. En su momento de mayor auge, los autores de dicha vía tendieron a minusvalorar, cuando no a obviar, los mecanismos mimético-referenciales de la narración y la acción del editor sobre el relato del testimoniante. La vertiente subalterna de esta vía asumió que su función era custodiar y emplear la verdad de los testimonios en el contexto postbélico, que bajo sus presupuestos se mantenía inalterable por el puente de solidaridad que une al testimoniante con el crítico (Craft, *Novels of Testimony* 395). Vista desde la distancia actual, la marcada politización de los criterios, que llegó a sus cimas más altas en el caso Menchú, produjo un debate que, con excepciones²⁶, a menudo se estableció, lejos de parámetros discursivos, dentro de dicotomías esencialistas como verdad o mentira, víctima o impostora. Bajo la asunción testimonial de estar leyendo la voz de la protagonista real, esta vía utilizó, como vara de medir para determinar la validez del género, criterios en ocasiones enfrentados como la adecuación de los detalles concretos de la narración a los hechos probados o la verdad inherente del discurso del testimoniante en su condición de subalterno. Teniendo en cuenta esta deriva crítica, no es extraño, pues, que algunos autores

²⁶ Véase el intento de Sklodowska por retomar, al margen de la batalla ideológica, el análisis de la dimensión textual del testimonio: “Donde Stoll ve mentiras e invenciones, yo veo alegorías y metáforas. En suma, veo un texto” (“Poetics of Remembering” 256). Moreiras también pone en tela de juicio los fundamentos teóricos de la solidaridad de los críticos, “una suerte de metadona por la ausencia de una práctica efectiva de crítica literaria”, pero considera problemático reducir el testimonio a un mensaje lingüístico desligado de la realidad (195-198).

hayan notado que aquellos debates en los 90 y 2000 tenían una indudable dimensión metacrítica, ya que en ellos permeaban las tensiones intelectuales y profesionales de la academia. Desde esta interpretación, el testimonio fue, entre otras cosas, también un instrumento de debate institucional (Arias, “Enunciating Alleged Truths” 256) o la encarnación de un “deseo llamado literatura del tercer mundo” (Gugelberger, Introducción 1) en el seno de los departamentos universitarios estadounidenses. El objeto de estudio se hizo difuso por momentos²⁷.

Tras el caso Menchú, la vía escéptica coincidió ampliamente en señalar la forma ambivalente del estilo de los testimonios, que frecuentemente cuestiona las categorías genéricas establecidas. Analía Capdevila, por ejemplo, hablando sobre el llamado efecto de realidad de los testimonios, se pregunta qué quiere decir la crítica cuando asocia los testimonios con el realismo. El testimonio se inserta en este enigma en el que la autora encuentra dos modalidades que no siempre es fácil distinguir: realismo como mimesis detallada o realismo como transfiguración artística (132-133). Algunos autores cercanos a esta vía han distinguido entre lo que el testimonio enfáticamente proclama y lo que realmente hace, como, por ejemplo, la apariencia de espontaneidad en el relato. Según Beatriz Sarlo, la proliferación de detalles personales en el relato, lejos de ser fortuita, se inscribe en una dirección teleológica inscripta ya desde el comienzo, como sucede con las vidas o autobiografías (74). Esta tendencia también parece estar conectada con el énfasis autobiográfico en lo experiencial (Pozuelo Yvancos 85).

²⁷ Esta deriva institucional se enmarca en un contexto postbélico marcado por el decaimiento del marxismo en su vertiente político-revolucionaria, el surgimiento de las políticas de identidad y el auge del postmodernismo de raigambre francesa en los departamentos universitarios de Estados Unidos (Erice). Un marxista de viejo cuño como Aijaz Ahmad, por ejemplo, considera que la teoría literaria dejó de tener los movimientos obreros como base cultural y se convirtió en una conversación ensimismada entre críticos (“Literature among the Signs” 2).

Otros trabajos sintonizados con la vía escéptica han cuestionado la transparencia del trasvase de la materia prima del relato inicial, en forma de grabación o notas, al texto final impreso, que se ajusta a moldes narrativos preestablecidos. Lara Martínez, en referencia a un artículo de Harlow sobre *Miguel Mármol* (1972) ("Testimonio and Survival"), lo compara con una tautología religiosa: "La teoría reemplaza la historia. Una petición de principio —el axioma 'el testimonio es la transcripción de la realidad'— dirige todo comentario crítico. La fe en que la palabra del Pueblo se ha hecho carne suplanta al juicio analítico" (17-18). Lara Martínez se muestra severo con la colaboración militante entre el testimoniante, el editor y el crítico, que presuponen un acto de escritura transparente. En esta línea, Werner Mackenbach defiende una filiación realista, pues el testimonio "trabaja con recursos miméticos que caracterizan también las tendencias social-realistas de diversa índole existentes a lo largo del siglo XX" ("Testimonio centroamericano contemporáneo" 420). Sin embargo, la disección de los mecanismos formales y el desvelamiento de incongruencias, tal como estos autores proponen, no pueden explicar, por sí mismos, el poder persuasivo del pacto de lectura testimonial en contextos de recepción posteriores a la Guerra Fría, alejados de las circunstancias apremiantes de la insurgencia²⁸.

²⁸ Podríamos extrapolarlo el debate reciente de las *fake news* que, lejos de ser simples bulos, responden, en gran medida, a una voluntad militante de negación de la verdad fáctica y demostrable a favor de una *verdad* discursiva filtrada por un programa ideológico y sostenida por organismos oficiales (Haack). Jonathan Haidt, en su tan comentado libro *The Righteous Mind* (2012), lo resume con la fórmula "intuitions come first, strategic reasoning second". Una de las tesis de Haidt consiste en que, en contra de la distinción generalizada entre emociones y razón, tanto las intuiciones, en las que las emociones pueden jugar un papel importante, como el razonamiento estratégico son procesos cognitivos (45). En sintonía con Hume, que pensaba que la razón era una esclava de las emociones, Haidt piensa que el razonamiento estratégico (el jinete) es un rasgo evolutivo cuya función es servir a las intuiciones morales (el elefante) (49). Dicho sea de una manera sencilla, tendemos a racionalizar y justificar certezas sobre la realidad que

Con el objetivo de dar una visión completa de la forma testimonial, dividiré el capítulo en dos partes, desde su concepción abstracta como género hasta su realización concreta en los textos, aunque me mantenga en un nivel prioritariamente teórico. En la primera parte, pasaré revista a los principales escollos críticos del género testimonial y ofreceré una tentativa de definición en el marco del contexto bélico y revolucionario. La comparación del paradigma mayoritario del género con otras modalidades que, aunque minoritarias, están consideradas dentro de lo testimonial, puede arrojar luz sobre las funciones que el dolor y la muerte tienen en la ligazón del testimonio con la realidad que pretende cambiar. Dichas modalidades minoritarias son fundamentalmente dos: aquellos testimonios que se acercan al informe jurídico, ya que de hecho pueden presentarse como prueba de acusación en tribunales u organizaciones políticas como la ONU, y los de raigambre literaria, que son textos basados o inspirados en materiales testimoniales, pero en gran medida controlados y trabajados por un autor con herramientas ficcionales²⁹.

En la segunda parte, primero exploraré algunos aspectos sobre los que no hay consenso acerca de la naturaleza del narrador en los testimonios. Me estoy refiriendo a la discontinuidad entre su individualidad y el colectivo que supuestamente representa en una relación de metonimia. Utilizaré como analogía una anécdota histórica en la que Edén Pastora, un conocido líder guerrillero, se quitó el pañuelo y reveló su rostro frente a una multitud, para esquematizar las funciones de este aparente desenmascaramiento. Después, analizaré, en un plano prioritariamente

se fundamentan en intuiciones morales; creencias que preconfiguran nuestra visión y que la mayor parte de las veces somos incapaces de explicar.

²⁹ Dicha modalidad, con definiciones más o menos equivalentes, recibe diferentes nombres, como “post-testimonio” (Gugelberger, “Remembering the Post-Testimonio”), “testimonios en sí” (Randall “Reclaiming Voices”), “novela pseudo-testimonial” (Sklodowska, *Testimonio hispanoamericano*), “neotestimonios” (Beverley y Zimmerman) o “novela testimonial” (Beverley, “Margin at the Center”).

teórico, las funciones retóricas de la red transtextual que los testimonios despliegan bajo diversas formas. Algunas de las tipologías textuales a las que prestaré atención serán el prólogo, en el que se establece cómo ha de leerse el texto principal, y los textos añadidos e imágenes, orientados a añadir valor probatorio a los hechos descritos. Desde el punto de vista de la recepción, me propongo relacionar la transtextualidad con la configuración del pacto de lectura y su grado de efectividad. Esto revelaría que, a pesar de tratarse de un elemento aparentemente marginal, su función en la recepción de la parte principal, el relato de la experiencia, es esencial.

Taxonomía del testimonio: Hacia una redefinición

Una cuestión indefinida

En plena ebullición crítica durante los 90, Sklodowska advertía que, a pesar de todos los esfuerzos críticos realizados, el testimonio se mantenía indefinido³⁰ (“Spanish American Testimonial Novel” 84). Ilustraré con tres ejemplos la evolución de la concepción (y canonización) del género desde la vía comprometida en estrecha relación con la creación del pacto de lectura testimonial. Recordemos que este pacto asume que la mediación del editor y la transcripción del discurso oral son transparentes y que el relato tiene un carácter cercano al testimonio judicial. En el ya citado número *Testimonio y literatura* (1986), Renato Prada Oropeza describía el género de este modo:

El discurso-testimonio es un mensaje verbal (preferentemente escrito para su divulgación masiva, aunque su origen sea oral) cuya intención explícita es la de brindar una prueba,

³⁰ Esto podría interpretarse como una provocación hacia la vía comprometida, que tantas veces definió el género desde puntos de vista discursivos y políticos. En un artículo reciente, Sklodowska habla de una (auto)exclusión crítica que tuvo consecuencias en su vida académica (“Obsolescencia no programada” 903-904).

justificación o comprobación de la certeza o verdad de un hecho social previo, interpretación garantizada por el emisor del discurso al declararse *actor* o testigo (mediato o inmediato) de los acontecimientos que narran. (11)

Prada Oropeza se separa claramente de lo que Barnett proponía como *novela-testimonio*, una suerte de destilación literaria de un testimonio oral, y presenta una definición discursiva anterior a la subalternidad. Su definición destaca el testimonio oral primigenio, pero obvia la figura del escritor o editor. Por lo demás, se trata de una descripción discursivo-jurídica que incluye los elementos constitutivos del testimonio: el origen oral, el traslado a la escritura, la intencionalidad de tener una amplia divulgación posterior, el valor probatorio de unos hechos sucedidos y la declaración de un testigo que basa su autoridad en su experiencia mediata o inmediata. La fiabilidad del testigo como sujeto jurídico dependería de su capacidad para crear una narrativa coherente y verosímil que no sea refutada por otros testigos o pruebas materiales. Posteriormente, tras el caso Menchú, se consideró que la autoridad del testimoniante provenía de su condición de víctima que, más que buscar la absolución, manifiesta una verdad incuestionable en tanto que ha sido reconocida por su sociedad u otras instituciones nacionales e internacionales (Sommer, “Las Casas’s Lies”).

Poco años después, Beverley definiría el testimonio en artículos importantes como “Anatomía del testimonio” (1987) y “The Margin at the Center: On ‘Testimonio’” (1989), que anteceden a la creación del Grupo de Estudios Subalternos. Es interesante estudiar estos trabajos, y otras más que escribió en aquellos años, porque Beverley está confeccionando en marcha una nueva lectura del testimonio en las postrimerías de la Guerra Fría, cuando el carácter utilitario del testimonio con respecto la “inmediata militancia” sigue vivo (Beverley y Zimmerman, 189). Veamos la definición ofrecida en el primer trabajo dividida en dos partes:

Un testimonio es una narración —usualmente pero no obligatoriamente del tamaño de una novela o novela corta— contada en primera persona gramatical por un narrador que es a la vez el protagonista (o el testigo) de su propio relato. Su unidad narrativa suele ser una "vida" o una vivencia particularmente significativa (situación laboral, militancia política, encarcelamiento, etc.). (9)

Como sucedía en la definición de Prada Oropeza, aquí también llama la atención la ausencia del papel del editor, y más teniendo en cuenta que el texto referencial de Beverley siempre fue el testimonio de Menchú. Si Prada Oropeza distinguía el carácter discursivo del género, aquí se observa una asociación transparente entre narrador y protagonista, texto y realidad. La nomenclatura literaria tiene relación con las tesis de los numerosos artículos que publicaba el autor entonces, en los que situaba el testimonio en los márgenes de la literatura (pero en la literatura, al fin y al cabo). Posteriormente, Beverley calificaría al testimonio como “antiliteratura”, una superación de la literatura burguesa, como esta la había sido anteriormente de la nobiliaria (*Against Literature*). La referencia a la “vida” también es destacable por la vinculación que hace el autor con las formas narrativas autobiográficas y las novelas picarescas. No en vano, este artículo sería inmediatamente publicado, en una compilación editada por el mismo Beverley, bajo el título *Del Lazarillo al sandinismo: Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana* (1987). Veamos ahora la segunda parte de la definición:

La situación del narrador en el testimonio siempre involucra cierta urgencia o necesidad de comunicación que surge de una experiencia vivencial de represión, pobreza, explotación, marginalización, crimen, lucha. ... Su punto de vista es desde abajo. A veces su producción obedece a fines políticos muy precisos. Pero aun cuando no tiene una

intención política explícita, su naturaleza como género siempre implica un reto al statu quo de una sociedad dada. (9)

En esta parte, Beverley introduce la motivación urgente de los narradores de testimonio, fruto de la situación bélica que vivieron. La teleología política se materializa en una petición de fines concretos explícitos o, de manera implícita, la denuncia del poder hegemónico. Cabe plantearse qué entiende el autor por “abajo”, pues muchos de los testimonios narraban las experiencias de destacados guerrilleros que posteriormente llegarían a ser altos cargos políticos³¹. La influencia del testimonio de Menchú en su análisis hace que sea pertinente preguntarse si Beverley está incluyendo en este comentario los testimonios promocionados por las élites cubanas y sandinistas en el contexto de estas sociedades, o si estos fueron también, para el autor, subalternos, pues denuncian el capitalismo o las injerencias de EE. UU. desde el tercer mundo. El caso del sandinismo es singular en este sentido, pues el llamado *triunfo* se anunció como la saturación del “duelo por el pasado” y el fin de la “bifurcación” entre el estado y el pueblo (Delgado Aburto, “Testimonio documental sandinista” 449). La mención al punto de vista distinto anuncia uno de los pilares de la subalternidad; la defensa de una epistemología distinta que no puede ser aprehendida desde el primer mundo.

³¹ Por citar algunos ejemplos, Omar Cabezas (*La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*) fue diputado de Nicaragua desde 1990 hasta el 2000 y tuvo puestos oficiales muy destacados posteriormente; Francisco Rivera Quintero, el Zorro, cuyo testimonio fue escrito por Sergio Ramírez (*La marca del Zorro*), vicepresidente de Nicaragua a la sazón, llegó a ser comandante y recibió los máximos honores como héroe nacional; Tomás Borge (*La paciente impaciencia*), hagiógrafo del mártir Carlos Fonseca y mano derecha de Daniel Ortega, presidente de Nicaragua, fue miembro de la Dirección Nacional del FSLN y se hizo cargo del Ministerio del Interior; por último, Nidia Díaz (*Nunca estuve sola*) fue diputada en el Salvador y en el parlamento centroamericano durante varias legislaturas.

La última definición muestra un estadio en el que el género se muestra indisolublemente unido al pacto de lectura. Lo encontramos en el artículo de George Yúdice en *The Real Thing: Testimonial Discourse in Latin America* (1996), que lo describe de esta forma:

Una narración auténtica, contada por un testigo quien está impelido a narrar por la urgencia de la situación (por ejemplo: guerra, opresión, revolución, etc.). Al enfatizar el discurso oral popular, el testigo retrata su propia experiencia como un agente (más que un representante) de una memoria e identidad colectivas. La verdad está invocada con el objetivo de denunciar la situación de explotación y opresión o exordizar y corregir la historia oficial. (44)

Yúdice, como Prada Oropeza y Beverley, no menciona a la figura del editor y asume una relación transparente, y temporalmente solapada, entre el testigo que vive en una situación de urgencia y el discurso del narrador que el lector encuentra en el texto. La narración recibe la ambigua categoría de “auténtica”, haciendo referencia, tal vez, a su carácter no ficcional, su pretendida fiabilidad factual o la inherente verdad del discurso del subalterno (o las tres condiciones a la vez). En esta definición, vemos el género, ya canonizado, como lo estableció la vía comprometida-subalterna: la narración de un testigo en una situación de urgencia que, desde su posición oprimida, invoca una verdad colectiva para denunciar una injusticia. Tanto Beverley como Yúdice parecen tomar un caso, el de Menchú, como paradigma de la subalternidad. Su caracterización como subalterno se basaría en su condición de mujer, campesina, indígena y represaliada.

El mantenimiento de esta categoría para Menchú, siendo un miembro activo en la UNESCO y habiendo ganado el premio Nobel de la Paz (1992), produjo cierto debate interno en la vía comprometida-subalterna. Sobre estas contradicciones conceptuales e ideológicas, Zimmerman reflexionó con especial acidez en un artículo titulado “Rigoberta Menchú después del Nobel: De la

narrativa militante a la lucha postmoderna³²”, en el cual se preguntaba: “¿Qué ocurre cuando los subalternos hablan y sus adalides dicen que no?” (516). Esta pregunta irónica apunta al acercamiento de la vía comprometida al objeto de estudio, que tiende a calificarlo como auténtico, en tanto que es inaprensible desde una epistemología noroccidental. Anteriormente Jean Franco ya había demandado una reflexión sobre quién es el interlocutor testimonial, para qué publica el testimonio y a través de qué género, pues “‘hacer hablar al subalterno’ históricamente ha sido una estrategia mediante el cual el saber se usa para asentar el poder” (111-112).

Esta ambivalencia nos retrotrae al comentario de Sklodowska acerca de la indefinición del género. En su ya citado libro, *Testimonio hispanoamericano: historia, teoría poética* (1992), se propuso problematizar el testimonio como práctica textual con una serie de características discursivas estables, es decir, como género. Sklodowska aborda una tentativa de clasificación desde el punto de vista retórico, dividiendo los testimonios mediados de los no mediados, su intencionalidad comunicativa y grado de literariedad. Nacía así la vía escéptica, que

³² Se trata de un artículo muy atípico que, por su marcado carácter literario, merece un comentario aparte, pues se encuentra a caballo entre el artículo académico y el de opinión. Zimmerman parece estar criticando la deriva del testimonio a través de su propio testimonio de la vida académica. La parodia de la crítica que, ensimismada en sí misma, lleva el objeto de estudio hacia lo personal, parece clara. Transcribo su final, además de para ilustrar su tono irónico, porque es casi como un anuncio público de deserción de la vía comprometida-subalterna, con la crisis del caso Menchú a las puertas:

... la última vez que la [Menchú] vi fue cuando iba caminando por el lobby del Hotel Saint Bonaventure de Los Ángeles. Aunque debo decir – pero ¿quién soy yo para hablar? – que no parecía perdida en lo más mínimo y que tampoco parecía estar en contra de la literatura, porque tenía en la mano un nuevo manuscrito de sus poesías. Al comentarle que yo quería hablar con ella, me respondió que no tenía tiempo. No lo tenía porque se iba a una reunión de un grupo de estudios subalternos sobre la construcción lacaniana del sujeto colectivo, las micro-narrativas y los movimientos en busca de una democracia radical. Llevaba una camiseta de Stanford (o de la Université de Montréal) bajo su huipil. (517)

paradójicamente se conecta con la consideración primigenia en el seno de las revoluciones, que consideró los testimonios como artefactos discursivos no ficcionales que, sin embargo, utilizan herramientas retóricas usualmente atribuidas a la literatura. La predisposición de esta vía parece fundamentarse en la consideración de que el lenguaje literario no es inherentemente distinto de lo que consideramos lenguaje corriente, una línea que había sido adelantada por autores como Mary Louise Pratt (3-37).

Pese a los esfuerzos de la vía escéptica, los análisis teóricos del testimonio siguen conduciendo a conclusiones contradictorias o incompletas. No podemos atribuir, por tanto, a la metodología de la vía comprometida la responsabilidad absoluta de este supuesto fracaso, pues el testimonio, como género, sigue siendo objeto de intensos debates. Recientemente, la misma Sklodowska hablaba de esta problemática inherente al testimonio, pues muestra una “indeterminación formal-genérica que permite un crecimiento indiscriminado del corpus primario” (“Obsolescencia no programada” 900). En cualquier caso, aunque en el testimonio parece más acentuada, la indefinición del objeto de estudio forma parte de toda actividad crítica, que se ocupa de redefinir los textos una y otra vez, es decir, de actualizarlos sincrónicamente con el contexto del crítico. Tal vez no quede más remedio que partir de este fracaso.

Diferentes prismas para una definición

Como las autobiografías, el género testimonial parece definirse por lo fronterizo (Pozuelo Yvancos 15). En un artículo reciente, Noemí Acedo Alonso pasa revista a las principales aportaciones críticas sobre la taxonomía del género y concluye que el común denominador parecer ser la división entre historia y ficción. El testimonio puede pensarse como un espectro entre ambos polos, en cuyos extremos se situarían los que proclaman un grado cero de escritura y los

ficcionales, en los que la elaboración artística es preponderante³³ (64). Aquí nos encontramos con una de las principales razones de la mencionada indefinición del testimonio, la agrupación de obras muy variadas en su origen, forma y función bajo una misma denominación y estructura aparente. Frecuentemente esta estructura se ha asociado al testimonio de Menchú, lo que de nuevo nos lleva a confusiones terminológicas; si el testimonio es Menchú es el paradigma, lo demás son variaciones o desviaciones que se alejan de la pureza de la norma y, en ocasiones, la niegan.

Atendiendo a lo que se proclama en las obras, si seguimos la dicotomía que distingue la tendencia histórica y la ficcional, en el primer extremo podríamos situar *Masacres de la finca San Francisco, Huehuetenango (Guatemala)* (1983), de Ricardo Falla, en el que el autor entrevista, transcribe y, en algunos casos, traduce al castellano, testimonios orales de refugiados guatemaltecos de etnias indígenas en México. En el punto medio tendríamos, por ejemplo, “*Somos millones...*” *La vida de Doris María, combatiente nicaragüense* (1977), en el que Margaret Randall, en calidad de editora, confecciona un texto coherente a partir de experiencias compartidas y entrevistas con la protagonista. En otro extremo estaría una obra como *Un día en la vida* (1980), del salvadoreño Manlio Argueta, que construyó el monólogo interior de un personaje femenino ficticio construido a partir de entrevistas con campesinos. Esta última modalidad, asociada por Mackenbach con la parodia (en el sentido de hipertexto que le daba Genette), es la que sobrevivió con más vitalidad a la Guerra Fría y los diferentes procesos de paz tras las guerras centroamericanas y ha seguido evolucionando hasta la actualidad³⁴ (“Realidad y

³³ Anteriormente, otros autores que intentaron abordar la taxonomía de los testimonios ya habían determinado que la presión de lo factual determina la dependencia conflictiva de los testimonios con la realidad (Amar Sánchez; Mackenbach, “Realidad y ficción”).

³⁴ Como ejemplos de testimonios centroamericanos *paródicos*, pueden mencionarse *Insensatez* (2004), de Horacio Castellanos Moya, y *El material humano* (2009), de Rodrigo Rey Rosa.

ficción”). Según el autor, la ilocución bélica fue difuminándose hacia el terreno literario durante los años 90: “La literatura se emancipa (una vez más) de la revolución” (421).

La taxonomía más recurrente del género, por tanto, apela a dos tendencias divergentes, la histórica y la ficcional, con respecto a un centro imaginado que las conjuga con cierto equilibrio, al presentar una narración subjetiva de hechos reales con intención probatoria. En esta línea, Beverley habla de un “efecto de veracidad” en el testimonio “que desautomatiza nuestra percepción habitual de la literatura como algo ficticio o imaginario³⁵” (“Anatomía del testimonio” 11). Sin embargo, este modelo no parece satisfactorio por sí mismo porque no tiene en cuenta el pacto de lectura, sitúa en un segundo plano la forma del texto y obvia la motivación del testimonio en su contexto bélico. Imaginemos una obra ficcional hipotética que imitara idénticamente la forma de un testimonio en grado cero y fuera indistinguible de él. ¿En qué polo lo situaríamos? ¿Tendríamos que verificar históricamente el texto para darle una categoría o se mantendría como testimonio en grado cero hasta que fuera refutado? Esta problemática nos puede indicar que el testimonio, además de contar con aspectos reales y literarios, contiene otros elementos definidores como la intención del autor y los recursos retóricos que se activan en la lectura.

³⁵ Un antecedente de signo contrario, que también atrajo la atención de Beverley, lo encontramos en el *Lazarillo de Tormes* (1555), que desautomatizó a los lectores al introducir la ficción en tradiciones discursivas ajenas hasta entonces. En el prólogo de su edición crítica, Francisco Rico habla del cambio de paradigma de recepción que se produjo:

... el Lazarillo no cabía en ese terreno de la “ficción”: los contemporáneos no tenían el hábito mental de leer como “ficción” un libro de semejante tenor, no tenían otros libros parejos en que haberlo adquirido ... Ahora bien, si en principio el Lazarillo no era de recibo como “ficción”, sí cabía presentarlo como “verdad”, acentuarle las apariencias de “historia” y, por ejemplo, no dar en ninguna parte otro nombre que el del protagonista y supuesto autor, callando el del auténtico. (31)

Otra posible forma de entender el testimonio sería bajo la formulación clásica de Genette, del género como un architexto o texto de textos, que engloba tanto la forma como la recepción (11). Tratándose de un género tan dinámico e incipiente como el testimonio, este architexto ilustraría de manera palmaria la concepción que Derrida expuso en su artículo “La loi du genre” (1980); al mismo tiempo ley que exige pureza y práctica corruptora, pues los ejemplares concretos nunca cumplen con este ideal y lo van modificando. La definición de género que ofrece Pozuelo Yvancos también se mueve en este espacio ambiguo, que no ni *langue* ni *parole*, “en el que un modelo enunciativo encuentra su engarce en una tradición concreta, de naturaleza histórica” (106). La crítica subalterna de los 90, que propugnaba el carácter inclasificable de los testimonios, favoreció paradójicamente su canonización y, consecuentemente, su integración en el sistema de géneros. En sus primeras décadas, los testimonios, como género “abierto y en devenir”, podían generar cierta confusión en los lectores, por no estar acostumbrados a este tipo de texto, pero cincuenta años después ya tenemos el architexto del testimonio en nuestro abanico de géneros (Perus 134). Desde esta consideración, cada lector tendría un architexto diferente en su mente formado durante su experiencia lector, pero equivalente por su alta semejanza. Según Genette, “la percepción genérica ... orienta y determina en gran medida el ‘horizonte de expectativas’ del lector y, por tanto, la recepción de la obra” (11). El testimonio es tal, por tanto, por cómo lo leemos y por los valores que le concedemos antes incluso de leerlo.

No obstante, no parece tratarse de un rasgo exclusivo del testimonio, pues sucede con cualquier medio y género en diferentes grados. Antes de ver una película bélica, por ejemplo, asumimos que será una representación histórica, más o menos fehaciente, con actores que aparentan sufrir y morir. A pesar de esta asunción de recreación histórica, la recepción varía en extremo. A ciertas personas, la inmersión de la experiencia de la guerra les produce placer

estético. En su *Poética*, Aristóteles juzgaba este hecho como un rasgo natural del ser humano, que lo distingue de las otras criaturas (1448b). El hombre, desde niño, adquiere conocimientos a través de la imitación, y además le produce deleite. Así se explica, afirma Aristóteles, por qué las imágenes fieles de cadáveres o criaturas repulsivas provocan placer estético. En contra de lo que pensaba el filósofo estagirita, otras personas son incapaces de ver películas de guerra por la fuerte aprensión que sienten, quizá por la combinación del realismo de las escenas y por ser conscientes de que los hechos representados sucedieron realmente. La imagen de un actor representando ficticiamente una muerte no ficticia puede cuestionar, en la recepción, la división tajante que hace Aristóteles entre el historiador y el artista, “por decir el uno lo que ha sucedido y el otro lo que podría suceder” (1451b).

A diferencia del visionado de la película bélica, los lectores se acercan al texto asumiendo que lo que van a leer tiene una ligazón incuestionable con la realidad, empezando por la existencia de sus protagonistas. La recepción variaría mucho si en vez de una película habláramos, por ejemplo, de un documental con escenas reales de guerra. Cambiando lo que haya cambiar, esta forma sería comparable a los testimonios, que utilizan experiencias reales a través de la narración y sus reglas (selección, elipsis, descripción, digresiones, diálogos, etc.). Una de las autoras más preocupadas por la creación de una praxis testimonial profesionalizada, Margaret Randall, comparó la labor del editor de un testimonio, desde el punto de vista del editor, como si fuera un montador de un documental que corta y pega fragmentos para “reconstruir la verdad” y provocar una serie de emociones en el receptor³⁶ (“¿Qué es y cómo se hace un testimonio?”). Desde este acercamiento, la variedad de recepciones también puede variar

³⁶ El artículo condensa historia, teoría, metodología, deontología profesional y consejos prácticos tan específicos como la manera apropiada de limpiar una grabadora (36).

mucho en relación con la validez que se le quiera dar a lo narrado, desde la credulidad hasta el rechazo. Tratándose de un tema tan politizado como el testimonio, además, la posición ideológica del lector condiciona su recepción, aunque paradójicamente, el compromiso a favor o en contra de la causa pueda compartir como base la aceptación del pacto de lectura, como se vio en los casos de Stoll y Beverley.

El estudio del testimonio a través de la línea pragmática-receptiva, que explora “las convergencias entre el interés comunicativo de los autores y las expectativas heurísticas de los receptores”, tampoco está exenta de ciertos riesgos por sí misma, pues, al enfatizar la recepción, no presta atención ni a la larga teoría clásica de los géneros literarios ni a los posibles antecedentes discursivos que influyen y condicionan el género (García Berrio y Huerta Calvo 58). Las aportaciones críticas que se apoyan en ambas fuentes de conocimiento han ayudado notablemente a esclarecer qué es un testimonio. Una afiliación recurrente es el tronco épico-narrativo, ya sea para explicar su propósito de reflejar los intereses de un colectivo o nación, como sucede en la epopeya (Beverley, “Anatomía del testimonio”; Mackenbach, “Realidad y ficción”), o para narrar un proceso ideológico de descubrimiento, como hace el *Bildungsroman* (Perus; Jameson “Literary and Cultural Import-Substitution”) o la autobiografía y las memorias (Harlow, *Resistance Literature*). Otra opción habitual es relacionarlo con el tronco didáctico-ensayístico propia de la tradición colonial³⁷, para explicar su expresión subjetiva y tendencia pragmática (García, *Literatura testimonial*). En cuanto a la genealogía del testimonio, ya lo queramos afiliar a las crónicas del soldados y clérigos en las Indias (Beverley, *Against*

³⁷ Baso esta separación y su nomenclatura (“tronco épico-narrativo” y “didáctico-ensayístico”) en la tipología ofrecida en *Los géneros literarios: Sistema e historia* (1999), de Antonio García Berrio y Javier Huerta Calvo.

Literature; García, *Literatura testimonial*), a la novela picaresca (Beverley, “Anatomía del testimonio”), a las formas documentales sociales en Europa de los años 20 y 30 (Amar Sánchez), a los posibles antecedentes en la literatura centroamericana (Beverley y Zimmerman) o al *New Journalism* estadounidense (Sklodowska, *Testimonio hispanoamericano*), la tendencia es compararlo con tradiciones no ficcionales que admiten cierta elaboración artística y aspiran a tener un cierto impacto política en la realidad. En cualquier caso, nos encontramos con la misma problemática de insuficiencia. Y es que, en cierta medida, elegir un enfoque significa estrechar nuestra concepción del género.

Una tentativa unificadora y una propuesta de corpus

Tras este repaso de las aportaciones de los críticos sobre el género, podemos determinar que la mencionada indefinición del testimonio responde a su gran complejidad, que obliga a definir el objeto de estudio desde diversos ángulos y disciplinas. En gran medida, esta complejidad se debe al pacto de lectura testimonial, en el cual el lector cumple un papel fundamental, lo que nos tienta a afirmar, como han hecho algunos críticos con respecto a la autobiografía, que tal vez el género en sí no exista, porque está en el lector (Puertas Moya 133-139). Es inevitable que un punto de vista determinado minusvalore u obvie elementos que, con otros criterios, serían esenciales. Digamos que, si pensáramos el testimonio como un poliedro, la percepción de la crítica suele acertar en la definición de una de sus caras, quedando más o menos oscurecidas las demás (u ocultas).

Asumiendo que hay múltiples escollos críticos que hacen difícil una definición holística, como la hibridez de sus funciones, la heterogeneidad de su forma y el tipo de recepción que suscita, me propongo articular una definición del testimonio y sus tipologías como punto de

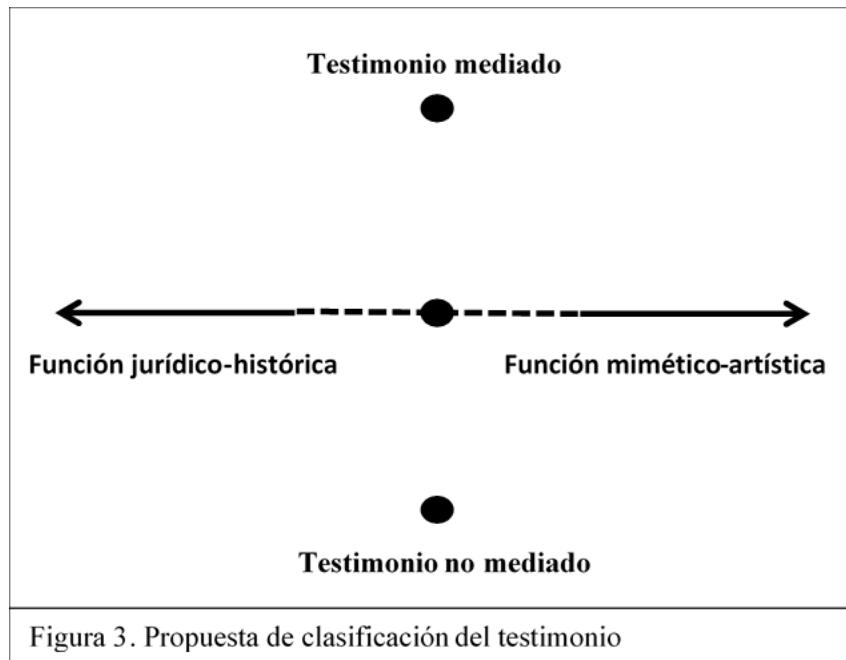
partida para esta investigación. Dicha definición aspira a asumir sintéticamente los principales criterios que la crítica ya ha barajado, pero enfatizando la forma en que el género se presenta al lector en relación con su mundo real. Este enfoque se interesa por describir las funciones de la retórica de los testimonios en su contexto sin desdeñar toda información relevante extratextual que, en ese sentido, pueda extraerse con el paso del tiempo y modifique la forma en que el lector se acerca (pensemos en un caso tan fluctuante como el de Menchú). El objetivo no es dar una definición definitiva e inalterable del testimonio, cosa que no creo posible, sino abrir una nueva vía de investigación que englobe y explique de manera cabal las razones de ser o *verdades* de las vías comprometida y escéptica (considerando esta última como la heredera metodológica de la original de Casa de las Américas).

En la siguiente parte de este capítulo, cuando trate la transtextualidad de los testimonios, hablaré de los puntos de encuentro entre el texto y lo extratextual. Por el momento, me gustaría dejar anotado que el mundo realista de los testimonios, que en parte depende de la acumulación de detalles de la que habló Barthes en “L'effet de réel” (1968) para referirse al realismo decimonónico, se emparenta con la visión que los lectores tienen de la realidad extratextual. Ahondando en esta analogía del testimonio con el realismo, Arias apunta hacia la epistemología difuminada entre “el hecho narrado y el documento científico, ... entre la proyección ideal de la nación y la realidad de los proyectos integracionistas” (*Gestos ceremoniales* 17). La retórica de los testimonios, como tal, se apoya en lo que su público cree que es verdad, lo que, en un sentido discursivo, Morata Gravelli entiende que son las coordenadas (históricas) con las que este público entiende su realidad (18). Es decir, el testimonio se define porque cobra sentido en la recepción de los lectores, que actúan transición entre el texto y el mundo extratextual. Con estas premisas en mente, la definición de testimonio que propongo es la siguiente:

Obra escrita que se presenta como la transcripción, mediada o no mediada por un editor, de una narración oral de una persona real, o su recreación, que, en calidad de testigo, agente y portadora de la memoria de los mártires, relata una experiencia propia dentro de un movimiento (contra³⁸)insurgente con el propósito de proclamar fidelidad ideológica a dicha causa, por la que expresa, con palabras y acciones, predisposición a sufrir y morir.

Esta definición general pretende englobar el testimonio en su conjunto, cuya heterogeneidad se manifiesta en dos ejes de coordenadas (figura 3). En el eje horizontal tenemos

un *continuum* entre aquellos testimonios que tienen una función primordialmente jurídico-histórica, que buscan enfatizar la autoridad del protagonista como testigo y la transparencia referencial, y los que presentan una función



mimético-artística, que novelizan una experiencia real o una experiencia que podría haber

³⁸ Incluyo la referencia a los testimonios contrainsurgentes, a pesar de que los testimonios centroamericanos de este tipo tuvieron poca repercusión y son muy difíciles de encontrar. Véase los casos de los diarios de Ignacio Bizarro Ujpán en Guatemala (Zimmerman, “Testimonio in Guatemala”) y la producción de los contra en Nicaragua durante el Sandinismo (Rueda Estrada y Vázquez Medeles). Asimismo, cabe plantearse si los testimonios sandinistas escritos tras el triunfo revolucionario son en realidad contrainsurgentes, pues su propósito es apuntar el nuevo estado y derrotar la insurgencia antirrevolucionaria.

sucedido³⁹. En el eje vertical hay una división discontinua entre los testimonios que se presentan como mediados, en los que hay un editor que controla el texto, y los no mediados, que se presentan como una transcripción en primera persona, frecuentemente con una estructura autobiográfica⁴⁰. En un tercer punto intermedio estarían aquellos testimonios que presentan una mediación ambigua o velada mediante una mezcla de textos no mediados (por ejemplo, cartas o informes judiciales) y glosas añadidas por el editor (en el prólogo, en la transición entre textos, en comentarios a pie de página, etc.).

En la figura 4, presento un corpus de una veintena de testimonios centroamericanos ordenados cronológicamente siguiendo la tipología de la figura 3, como si fuera un tablero con nueve casillas, para clasificar los textos con parámetros aproximados. Vuelvo a recalcar que me baso principalmente en cómo la obra se presenta al lector. Este corpus pretende ser un panorama representativo de los testimonios centroamericanos, tanto de aquellos textos que mayor atención han recibido de la crítica a lo largo del tiempo, como los que, por tener objetivos políticos muy concretos en su contexto, han tenido menos difusión. Fuera del corpus quedan decenas de textos que, por su precariedad formal, carácter panfletario o falta de difusión, no podemos considerar como una obra testimonial que siga teniendo interés crítico o teórico, aunque lo puedan tener como documentos históricos. Enumerando casillas de arriba abajo y de izquierda a derecha, la clasificación quedaría de la siguiente forma:

³⁹ No incluyo obras que, aunque funcionaron como complementos ideológicos de los testimonios y puedan compartir algunas características formales, son netamente ficcionales. Me estoy refiriendo a obras como *Cenizas de Izalco* (1966), de Claribel Alegría y Darwin J. Flakoll, *Cuzcatlán donde bate el mar del sur* (1987), de Manlio Argueta, y *La mujer habitada* (1988), de Gioconda Belli.

⁴⁰ Entiendo autobiografía, como Philippe Lejeune, como un relato no ficcional en primera persona: “Relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, en la cual se pone el acento en su vida individual, en particular en la historia de su personalidad” (14).

Primera fila

1. Narraciones mediadas que tienen una función jurídico-histórica marcada (en el caso de la obra de Falla, abogar por unos refugiados guatemaltecos que huyen de la guerra). Por su carácter jurídico, es previsible que los protagonistas no sean conocidos o que incluso aparezcan como anónimos, como medida de protección. Para cumplir con ciertas garantías jurídicas, la transcripción del discurso del testimoniante se presenta como una transcripción fiel hecha por un copista. Los añadidos del editor son meramente orientativos, contextuales o técnicos.

Falla, R. <i>Masacres de la finca San Francisco...</i> (1983)	Dalton, R. <i>Miguel Mármol</i> (1972) Burgos, E. <i>Me llamo Rigoberta Menchú...</i> (1983) Ramírez, S. <i>La marca del zorro</i> (1989)	Argueta, M. <i>Un día en la vida</i> (1980)
Randall, M. <i>Todas estamos despiertas...</i> (1980)	Cardenal, E. <i>El evangelio en Solentiname</i> (1975) Randall, M. “Somos millones...” <i>La vida de Doris María...</i> (1977) Borge, T. <i>Carlos, el amanecer ya no es una tentación</i> (1982) Guadamuz, C. J. Y... “Las casas quedaron llenas...” (1982) Alegría, C., y D. J. Flakoll. <i>No me agarran viva...</i> (1983)	
Montejo, V. <i>Testimonio: Muerte de una comunidad indígena...</i> (1983)	Martínez Menéndez, A. G. <i>Las cárceles clandestinas de El Salvador</i> (1978) Cayetano Carpio, S. <i>Secuestro y capucha</i> (1979) Payeras, M. <i>Los días de la selva</i> (1980) Cabezas, O. <i>La montaña es algo más...</i> (1982) Payeras, M. <i>El trueno en la ciudad</i> (1987) Cabezas, O. <i>Canción de amor para los hombres</i> (1988) Díaz, N. <i>Nunca estuve sola</i> (1988) Borge, T. <i>La paciente impaciencia</i> (1989)	Flores, M. A. <i>Los compañeros</i> (1972)

Figura 4. Propuesta de clasificación de las obras de testimonios centroamericanos

2. Narraciones mediadas sobre la vida de destacados guerrilleros en que el editor establece el pacto testimonial en un prólogo o texto introductorio. Para potenciar el valor probatorio, se añaden un gran volumen de textos y datos complementarios. Son las obras que, al combinar la autenticidad de una experiencia real y el tratamiento técnico del editor-ideólogo, tienen un mayor potencial político, pues el relato del protagonista se reajusta al marco ideológico de una entidad superior (un gobierno, un partido o una facción guerrillera). Aquí tenemos tres de los testimonios que más comentarios críticos han provocado.

3. Obras de creación literaria que explícitamente afirman basarse en testimonios reales de informantes. Se asemeja a los procedimientos del realismo social, pues utiliza materiales reales para crear un relato o recreación ficcional de apariencia realista. Aunque pueden tener una función política o ideológica fuerte, su conexión tenue con una experiencia real disminuye su impacto político. En el caso de la obra de Argueta, la mediación se hace ostensible a través del prólogo, en el que el autor explica cómo construyó los personajes a partir de entrevistas a campesinos salvadoreños.

Segunda fila

4. Obras en las que un editor, que no aparece o aparece de forma marginal, transcribe discursos de una o varias personas reales con un propósito jurídico-histórico. El narrador es un observador omnisciente que aparenta objetividad en lo factual, con transcripción de diálogos e inclusión de detalles, aunque pueda haber un tratamiento ideológico indirecto o disimulado. En esta casilla podríamos incluir los trabajos *periodísticos* de Margaret Randall, que entrevista tanto a cargos destacados de la insurgencia como nicaragüenses anónimos que tuvieron algún tipo de

participación en la revolución⁴¹. En relación con *Todas estamos despiertas*, este tipo de testimonio permitió, según Leonel Delgado Aburto, una “voz narrativa mucho más heterogénea que la de los sectores dirigentes” (“Testimonio documental sandinista” 452).

5. Narraciones que combinan la experiencia de un narrador-editor con respecto a otra(s) persona(s) y sus textos, presentados como no mediados (cartas, artículos de prensa, citas directas, etc.). Este tipo de texto suele presentar la apariencia de hagiografía o biografía admirativa contada desde una perspectiva cercana (Borge, Guadamuz), a través de una compilación de textos diferentes procedentes de un testificante (Alegría y Flakoll) o de un relato en el que el editor cuenta una experiencia compartida (Randall). En esta casilla también podríamos incluir el caso *sui generis* de *El evangelio en Solentiname*, de Ernesto Cardenal, que se presenta como la una transcripción fiel de las conversaciones sobre la *Biblia* que el autor mantuvo con campesinos de la zona.

6. Narraciones con un alto grado de elaboración artística sobre una experiencia real o una recreación, sin que quede especificada en la obra esta mediación. Aunque puede tener una motivación ideológica concreta, su alto grado de elaboración artística la debilita de cara a objetivos prácticos concretos. A falta de una obra centroamericana que encaje aquí, podemos pensar en una obra como *Hasta no verte, Jesús mío* (1969), de Elena Poniatowska, que se basa en la vida de una persona real que la autora entrevistó (Amar Sánchez). Esto nos retrotrae a la cuestión acerca del conocimiento del que disponemos del texto antes de la lectura. Mientras que un lector bien informado leería el texto como un testimonio, otro lo leería como una novela.

⁴¹ Otra obra hispanoamericana que podría ajustarse a esta tipología es *La noche en Tlatelolco: Testimonios de historia oral* (1971), de Elena Poniatowska. La autora compila distintos materiales (proclamas, entrevistas, documentos oficiales, etc.) para reconstruir el ambiente en la calle durante la matanza de 1968 en México.

Tercera fila

7. Narraciones no mediadas cuya función principal es la de dar testimonio de una serie de acontecimientos con un propósito jurídico-histórico (en el caso de la obra de Montejo, para denunciar una matanza en Guatemala). El narrador se centra en los detalles concretos de los sucesos y en el análisis introspectivo de sus emociones para justificar sus acciones. Su forma se asemeja a la de la narración jurídica (de hecho, puede ser usada como prueba en un juicio o como fuente primaria en una reconstrucción historiográfica).

8. Narraciones no mediadas sobre experiencias en la insurgencia. Aunque el énfasis en la descripción probatoria de datos no desaparece (testigos, fechas, lugares, textos adicionales, etc.), esta modalidad es la que muestra mayor subjetividad y énfasis en la evolución psicológica e ideológica del narrador. El uso de la memoria para hablar de hechos dilatados en el tiempo, la digresión política y la forma en primera persona lastran en cierto modo su pretendida objetividad, que se intenta alcanzar mediante la llamada autocrítica y la espontaneidad del discurso.

9. Narraciones que recrean con propósitos literarios una experiencia real o una recreación realista no mediada. Hipotéticamente, dentro de esta modalidad puede haber obras que intenten hacerse pasar por un testimonio real o que se presenten como un ejercicio literario. Nuevamente, es previsible que su cuidado formal y elementos literarios debiliten notablemente su fuerza política. Aunque *Los compañeros* (1976) es una obra difícil de clasificar, pues tiene varios narradores y un estilo vanguardista que recuerda al *stream of consciousness* de Joyce (lo que, en principio, se aleja estilísticamente de la mayoría de los testimonios), podemos situarla en este espacio por basarse en la propia experiencia del autor en la guerrilla. De nuevo, debemos tener

en cuenta que nos movemos en espacios de cierta ambigüedad, porque el conocimiento de la obra y la realidad influyen en la recepción⁴².

El mayor número de obras en la segunda columna, las obras a caballo entre los dos polos horizontales, sugiere que el arquetipo de testimonio centroamericano se encuentra aquí, siendo los otros dos polos desviaciones o evoluciones que cobran sentido en su comparación con el paradigma mayoritario. La segunda columna, al mantener un cierto equilibrio entre lo jurídico-histórico y lo mimético-artístico, es la que consigue tener un mayor impacto político en la realidad, pues el tratamiento ideológico está diluido en una experiencia que, al ser real, tiene un componente factual incontestable: una persona de carne y hueso que lo sustenta. En esta columna se encuentran, por tener un cierto equilibrio de las funciones del eje horizontal, las obras que mejor se ajustan a los dos cánones normativos a los que hemos hecho referencia, el del premio Casa de las Américas, que defendía una producción ideológica con una forma cuidada, y el de la vía subalterna-comprometida, que se interesó por obras discursivas cercanas al testimonio jurídico. En suma, la segunda columna se acerca más a lo que la crítica y los lectores han considerado y consideran un testimonio, a pesar de que la primera y la tercera también puedan recibir esta denominación. En el caso de los testimonios literarios, además, su atención crítica está fuera de duda en los dos casos aludidos, pues hablamos de dos obras muy valoradas en el panorama centroamericano.

⁴² Los paratextos tienen una gran influencia en este sentido. En la contraportada de *Los compañeros*, la obra se define como “documento” y leemos algunas indicaciones para situar al texto en la realidad: “Este libro –polémico, desnudo, brutal– puede considerarse un documento sobre la vida ‘privada’ de uno de esos grupos de jóvenes que se han arrojado a la violencia durante los últimos tres lustros en los países latinoamericanos”.

Para poder profundizar en el arquetipo de la columna central, en los capítulos de análisis prescindiré de las obras situadas en los polos opuestos horizontales (además del ya mencionado *Evangelio en Solentiname*, al que dedicaré cierto espacio en el siguiente capítulo) y dividiré las restantes en dos *topoi*: los testimonios sobre experiencias carcelarias y guerrilleras (figura 5). Por *topos* entiendo una estructura recurrente en la que cada signo “existe y se califica en relación a otro”, lo que facilita la recepción por ser ya previamente conocidas por los lectores (Mortara Garavelli 100). Esta clasificación persigue la mayor claridad y sencillez expositiva con el propósito de ajustarse mejor a la producción de testimonios centroamericanos, en la cual los casos de testimonios con rasgos periodísticos, como los de Margaret Randall, o etnográficos, como el de Menchú, se subordinan a su función en la insurgencia revolucionaria. Además, son *topoi* que se ajustan a las dinámicas ideológicas de la insurgencia, que promueven la indignación de la violencia recibida (testimonios carcelarios) para justificar la violencia ejercida (testimonios guerrilleros).

Experiencia carcelaria	Experiencia guerrillera
Borge, T. <i>Carlos, el amanecer ya no es una tentación</i> (1982)	Alegría, C., y D. J Flakoll. <i>No me agarran viva</i> (1983)
Cayetano Carpio, S. <i>Secuestro y capucha en un país del “mundo libre”</i> (1979)	Borge, T. <i>La paciente impaciencia</i> (1989)
Díaz, N. <i>Nunca estuve sola</i> (1988)	Burgos, E. <i>Me llamo Rigoberta Menchú...</i> (1983)
Guadamuz, C. J. <i>Y... “Las casas quedaron llenas de humo”</i> (1982)	Cabezas, O. <i>La montaña es algo más...</i> (1982)
Martínez Menéndez, A. G. <i>Las cárceles clandestinas de El Salvador</i> (1978)	Cabezas, O. <i>Canción de amor...</i> (1988)
	Dalton, R. <i>Miguel Mármol</i> (1972)
	Payeras, M. <i>Los días de la selva</i> (1980)
	Payeras, M. <i>El trueno en la ciudad</i> (1987)
	Ramírez, S. <i>La marca del zorro</i> (1989)
	Randall, M. <i>“Somos millones...”</i> (1977)

Figura 5. *Topoi* principales de los testimonios centroamericanos

Experiencias textuales: Más allá de la mimesis

La máscara detrás del pañuelo

El plan parecía una locura demasiado simple. Se trataba de tomar el Palacio Nacional de Managua a pleno día, con solo veinticinco hombres, mantener en rehenes a los miembros de la Cámara de Diputados y obtener como rescate la liberación de todos los presos políticos. (García Márquez)

Así comenzaba la primera crónica de la serie de reportajes escrita por Gabriel García Márquez sobre el asalto al Palacio Nacional que un grupo de guerrilleros del FSLN, disfrazados con los uniformes de la Guardia Nacional, llevó a cabo el 22 de agosto de 1978. Aunque la denominación oficial de tal operación era “Muerte al Somocismo, Carlos Fonseca Amador”, en honor al mártir sandinista, se la conoce popularmente como “Operación Chanchera”. La autoría del sobrenombre se le atribuye a su jefe de operaciones, Edén Pastora, conocido anteriormente como el comandante Cero por ir con la cara tapada y tener una identidad anónima. El asalto se resolvió, casi sin derramamiento de sangre, con la liberación de una cincuentena de presos afines al sandinismo y el pago de medio millón de dólares por parte del gobierno somocista. No obstante, la mayor ganancia que obtuvo el FSLN fue el prestigio concedido por una gran parte de la opinión mediática mundial, que celebró la audacia de aquellos rebeldes que le asestaron un golpe a la dictadura que la familia Somoza llevaba ejerciendo desde los años 30. No sin razón, se considera, por revelar la fragilidad del estado somocista, la antesala de la revolución sandinista.

De este episodio me interesa centrarme en una conocida anécdota referida por Sergio Ramírez en sus segundas memorias políticas sobre la revolución sandinista⁴³, que llevan un título

⁴³ Las primeras, de tono muy diferente, se titulan *Confesión de amor* (1991), con prólogo de Ernesto Cardenal, que aún se mostraba esperanzado con el sandinismo: “La revolución vive. Lo del fin de la historia es una

muy elocuente: *Adiós, muchachos* (1999). Recordemos que Ramírez no es un testigo de los acontecimientos de importancia menor, pues en esos momentos era miembro del Grupo de los Doce, una suerte de *lobby* moderado afín al sandinismo, y llegó a ser vicepresidente de Nicaragua durante la década sandinista. Ramírez cuenta que, al entrar en el aeropuerto de Managua junto a varios rehenes, los rebeldes que habían asaltado el Palacio Nacional fueron recibidos por una multitud enfervorecida y una gran atención mediática internacional. En ese momento, el comandante Cero, a pie de



Figura 6. Edén Pastora en el aeropuerto de Managua (1978)

pista y antes de meterse en el avión que lo sacará del país rumbo a Panamá, se quitó “la máscara” y saludó victoriosamente, ya como Edén Pastora, a las multitudes congregadas (63). La imagen del guerrillero con las manos en alto, de rostro sereno, pero avituallado de armas y explosivos, recorrió el mundo entero (figura 6). Ramírez afirma que el gesto de Pastora, “un desliz que jamás le fue perdonado”, provocó serias suspicacias entre los dirigentes del FSLN (63). En ese momento moría el anónimo comandante Cero y nacía Edén Pastora, nombre que parecía sacado de la imaginación de

trampa que nos ponen. La historia apenas comienza para nosotros. El futuro lo tenemos delante, y viene hacia nosotros y no se detiene, o con palabras de Sergio: ‘La utopía latinoamericana apenas empieza a nacer’” (10). Verónica Rueda Estrada considera que estas dos obras y *La marca del zorro* forman una trilogía que expresa una tentativa de rescate: la del pueblo en la primera, la de los revolucionarios universitarios en la segunda, y la del mismo Ramírez y la revolución en la última (“Sergio Ramírez”).

Rubén Darío, dice García Márquez en su crónica. Posteriormente, Pastora desmintió este episodio diciendo que el pañuelo se lo había quitado anteriormente en el Palacio (E. G. García 33-34). Las fotos en el autobús de camino al aeropuerto, en el que puede verse a Pastora con la cara descubierta, parecen corroborar la versión del protagonista.

Sea como fuere, la reacción a este gesto en apariencia tan nimio, del que Ramírez aún se acuerda veinte años después, tal vez pueda sorprender si pensamos en el sandinismo de después de la revolución, que no solo permitió la celebración de héroes carismáticos, sino que la promocionó como política de estado⁴⁴. El sandinismo llevó la moral de sacrificio aún más lejos a través de una retórica cristiana, que representaba a los guerrilleros como santos con la misión de traer a Nicaragua una tierra con “caudalosos ríos de leche y miel”, como dice el himno sandinista, recogiendo la descripción que hace Yahvé a Abraham de la tierra prometida⁴⁵.

Ramírez considera que esta etapa es la de las “catacumbas”, durante la cual se creó un discurso

⁴⁴ Se trata de una cuestión fluctuante en movimientos revolucionarios análogos. Una de las señas de identidad de los líderes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, por ejemplo, es mantener el rostro cubierto y usar nombres en clave. En un vídeo propagandístico del movimiento, el Subcomandante Marcos anuncia que se va a quitar el pasamontañas y, tras un corte, aparecen diferentes personas quitándoselo (“Subcomandante Marcos”). El mensaje parece claro; *Marcos somos todos* o, dicho de otra forma, *Marcos no es nadie*. Curiosamente, Guevara en “El hombre nuevo” (1965) habla de un proceso revolucionario inverso. En una primera etapa de heroísmo, el guerrillero, como individuo, hace nacer la revolución: “En él se confiaba, individualizado, específico, con nombre y apellidos, y de su capacidad de acción dependía el triunfo o el fracaso” (5-6). Estos combatientes anuncian “al hombre del futuro”, que se disuelve en las masas revolucionarias en la etapa institucional de la revolución (6). Esta aparente contradicción se resuelve por el liderato espontáneo de Fidel Castro, que se convierte a partir de ese momento en el rostro reconocible de la revolución.

⁴⁵ La estrofa entera del himno, que fue escrita por el nicaragüense Carlos Mejía Godoy, es la siguiente: “Hoy el amanecer dejó de ser una tentación / mañana algún día surgirá un nuevo sol / que habrá de iluminar toda la tierra / que nos legaron los mártires y héroes / con caudalosos ríos de leche y miel”.

que se nutría del ejemplo de los mártires (45-52). Con la victoria sandinista, sin embargo, la situación cambió: “Al triunfar la revolución, ser un buen militante significó estar dispuesto a acatar el código de conducta establecido por los muertos; pero desde la jerarquía del partido, ese código pasó a ser interpretado por los vivos. Fue cuando empezó a burocratizarse la santidad” (50). Al contrario que la Revolución cubana, además, el sandinismo no encontró al líder carismático que encarnara el espíritu de la revolución, sino que se rigió por juntas cuyos miembros, en su lucha de poder, desgastaban la imagen del movimiento. En este sentido, cabe entender estas memorias como una confesión, una justificación personal de un proyecto político que no pudo sobrevivir al espacio que medió entre las promesas de un proyecto utópico y el derrumbe de los principios éticos que el ejercicio real del poder conlleva.

La interpretación de Ramírez implica que el sandinismo pasó de ser un proyecto utópico orientado hacia el futuro a convertirse en un estado burócrata que anhelaba, con nostalgia, los viejos tiempos. Edén Pastora representaría la corrupción de ese proyecto puro, en contraposición a Eduardo Contreras, el anterior comandante Cero, que simbolizaba, para Ramírez, el modelo de conducta que defiende que los revolucionarios son héroes sin nombres ni rostros (62). En un plano político, los comentarios de Ramírez sobre el gesto de desenmascaramiento de Pastora son igualmente reveladores, pues apuntan a su descontento dentro de la organización. Al parecer, Edén Pastora, que fue el jefe militar de la operación, no tenía poder de decisión política, pues no formaba parte de la más alta esfera sandinista, “una deidad paternal alimentada por el lema de obediencia común: ¡Dirección Nacional, ordene!” (63). Ese poder político lo ostentaba en el grupo asaltante Dora María, representante de la línea tercerista del sandinismo, la más moderada (cercana al Grupo de los Doce).

La interpretación de Ramírez no solo resulta reveladora por considerar el gesto de Pastora en clave de lucha por el poder, también por cómo la expresa: “Quitarse la máscara al subir al avión sería un intento de recuperar su prestigio herido, un asunto al fin y al cabo solo suyo. Para el país entero, era el héroe” (190). En esta breve cita, Ramírez condensa el gesto de Pastora en tres ideas conectadas. Primero, el desenmascaramiento responde a una herida, un deseo de recuperar algo que la sociedad le debe y que el sujeto considera que le corresponde por derecho. Segundo, este conflicto es enteramente personal, “solo suyo”, pero está relacionado con las relaciones que guarda el sujeto con su grupo o sociedad. Aquí tenemos una nueva fuente de tensiones, entre el subjetivismo más radical y la necesidad de comunicar una petición al grupo o la sociedad. Por último, el prestigio social no es suficiente puesto que no repercute materialmente en el sujeto, si no va asociado a un nombre y un rostro en concreto. Así se entiende que, desde los presupuestos ascéticos del sandinismo de las catacumbas, este sea un gesto de corrupción. El desenmascaramiento tiene finalidades prácticas que responden, simplificando mucho, al deseo de promoción social. El comandante Cero-símbolo no tiene necesidades materiales, pero Edén Pastora-hombre sí.

Me interesa analizar el simbolismo del acto de quitarse el pañuelo de guerrillero para mostrar un rostro humano (una nueva máscara, como diría Paul de Man) y relacionarlo con la construcción del *yo testimonial* y el difícil equilibrio que guarda con la masa que lidera y de la que forma parte. En esta transición entre el yo y las masas, dice Ileana Rodríguez, “reside la construcción socio-textual de la utopía”, que permite la asociación metonímica entre la evolución personal del protagonista y el cambio en la historia (38). Dicho planteamiento llevaría aun más lejos, al adentrarse en el terreno de la representación política, la capacidad que el nombre propio tiene para resolver la ambigüedad de los diferentes yoes (gramatical, psicológico y físico) en la escritura autobiográfica (Spadaccini y Talens 33). Se trata de un tema recurrente en el estudio de los testimonios, desde que el mismo

Barnet describiera al testimoniante como un individuo insólito y representante del pueblo. Este proceso de individualización dentro de un movimiento de masas parece responder a un principio básico de la empatía. Nos involucramos de una manera más intensa con la narración de los conflictos en los que un personaje concreto está inmerso que con las razones políticas de una masa amorfa⁴⁶. Esta circunstancia nos da un primer indicio de la importancia del gesto de Pastora, que concretiza con un rostro la idea del comandante Cero.

El número cero simbolizaba el ideal incorpóreo que hacía del líder sandinista, siempre cubierto por un pañuelo, una forma de espíritu que cohesionaba de manera invisible al grupo y lo asociaba al sandinismo anterior, como si fuera un puente entre los mártires y los vivos. La consideración del cero como un *no número*, o un número apartado de los demás, implica también un reverso, no obstante, pues su carácter distinto hace de él un ente único. El cero refleja las tensiones ontológicas del líder con respecto a la masa, entre una no existencia y una existencia que es, paradójicamente, más concreta que las demás por su unicidad. La concretización del rostro, lejos de resolver estas tensiones, ahonda en la ambivalencia del símbolo. Al desenmascarse, Pastora renuncia a gran parte de su individualidad, pasando a ser una metonimia de su pueblo. La capa simbólica que acarrea la máscara detrás del pañuelo amenaza con despojar al sujeto de cualquier atisbo de libertad individual o contradicción humana, reduciéndolo a ser el portador de su

⁴⁶ Fritz Breithaupt, en *Culturas de la empatía* (2009), define la empatía como la pérdida temporal de la perspectiva propia, para sentir, mediante las neuronas espejo o miméticas, el sufrimiento del otro, con el que nos identificamos (13). Breithaupt menciona dos requisitos para que el proceso empático se produzca (103-104). Primero, la situación debe constituir un acontecimiento único durante el cual el oyente sienta claramente la presión para que actúe. El segundo requisito para que se dé la empatía es que el observador pueda narrar lo que está sucediendo y, de esa forma, intuir los sentimientos e intenciones de los actores. La imagen de Pastora cumpliría con estos dos requisitos, por conectarse con un acontecimiento histórico único y por la narración implícita que el gesto de victoria sugiere; una batalla ganada de una revolución futura imparabile.

nombre e imagen personales, que a partir de entonces le pertenecerán a la revolución⁴⁷. Por su fuerte carácter metafórico, el testimoniante transita por una fina línea que separa su identidad como individuo y su mostración pública, con ciertos ribetes ficcionales, como personaje. De una forma análoga con el teatro, con la máscara (llamada *persona* en el teatro grecolatino, “a través de la voz”) el militante transmite una verdad icónica que trasciende sus circunstancias individuales (Puertas Moya 39). Pozuelo Yvancos destaca que el carácter creativo de la máscara autobiográfica, que tiene mucho de *poiesis*, no menoscaba su categoría de “discurso de verdad” propuesto por el pacto de lectura (49).

Este proceso fluido entre el líder y su grupo contiene muchas resonancias con la lectura que hace Ernesto Laclau en *La razón populista* (2005) sobre la *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), de Sigmund Freud, que construyó su teoría pensando en las dinámicas del ejército y la iglesia católica (75-85). Según Laclau, el líder se convierte en el vertebrador del grupo al confluir en él las proyecciones del yo ideal sobre un objeto exterior. Gracias a este elemento en común, los individuos se diluyen en el grupo. Sin embargo, la identificación del individuo con el líder siempre quedará incompleta, pues es, al mismo tiempo, un elemento generador y parte de la sustancia del grupo. Es decir, es padre y hermano al mismo tiempo. Laclau termina aludiendo a un cabo suelto

⁴⁷ Aunque no podemos extendernos en la figura de Edén Pastora más allá de esta circunscripción histórica, llama la atención que poco tiempo después de la revolución ciertos círculos del sandinismo consideraran su actividad como contra, lejos de una traición al movimiento, como su más alta fidelidad. Pastora fundó el grupo Alianza Revolucionaria Democrática (ARDE), con ayuda de la CIA, como respuesta al anquilosamiento del gobierno sandinista, que dejó de ser revolucionario desde esta perspectiva. Pastora acabó siendo uno de los hombres de confianza de Daniel Ortega tras su victoria electoral en 2007 (y lo siguió siendo hasta su muerte, en junio del 2020). En una entrevista con Carlos Ernesto García, Pastora manifestaba su confusión cuando se empezó a percibir “al más grande revolucionario” como contrarrevolucionario (28).

en la argumentación de Freud en el cual el caso del comandante Cero, como “significante vacío”, podría encajar; la posibilidad de que el líder sea un mediador “secundario” al actuar como vínculo entre la masa y la idea, “un deseo del que una multitud pudiera participar” (85).

Representatividades problemáticas

Las tensiones derivadas de esta dialéctica entre el simbolismo y la unicidad del testimoniante nos remiten, inevitablemente, a la construcción crítica que se formó en los 90 en torno a la figura de Rigoberta Menchú, que encarnó una forma de representación de los colectivos subalternos guatemaltecos (y por extensión, centroamericanos, latinoamericanos e incluso mundiales, con la concesión del Nobel). Estos liderazgos, que son fecundos en lo simbólico y responden a cierto pragmatismo en el contexto de la organización de la insurgencia o el activismo, pueden conllevar, desde criterios representativos, ciertas complicaciones. Arturo Arias, por ejemplo, apunta a cierta disonancia creada por la academia estadounidense, pues Menchú fue vista como representante de los indígenas más en las órbitas culturales occidentales que en Guatemala o Latinoamérica (“Enunciating Alleged Truths” 255). Tal vez podríamos recurrir a los resultados de las elecciones generales a la presidencia de 2007 y 2011, a las que Menchú concurrió, para medir de alguna forma cuantificable esta disonancia entre la repercusión del fenómeno Menchú dentro y fuera de Guatemala. En un país en el que la población indígena supone más del 40% de la población, su candidatura, de voluntad claramente indigenista, obtuvo un 3,06 % y 3,22% respectivamente (“Elecciones generales de Guatemala”).

Estos resultados podrían ser un indicador de que, efectivamente, los testimonios tienden a sublimar la autoridad del protagonista dentro la subjetividad compartida de un grupo. De hecho, podría argumentarse que es uno de sus principales objetivos. Sin embargo, esta medición ha de

hacerse con ciertas precauciones, pues el tipo de representatividad a la que parece apuntar el testimonio difiere notablemente de la que Menchú desarrolló en su carrera como política o activista. En el famoso comienzo del testimonio ya se observa un anhelo de representatividad amplia, aunque esta relación sea fluctuante entre la comunidad y la testimoniante, cuya experiencia a veces parece tener el valor de un ejemplar y a veces el de una alegoría:

Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar ... pues ha vivido mucha gente y es la vida de todos. La vida de todos los guatemaltecos pobres y trataré de dar un poco mi historia. Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo. (21)

Este fragmento ilustra los términos en los que el discurso de Menchú se desarrolla, a través del cual la protagonista aspira a proclamar verdades individuales y colectivas en un contexto bélico cuya naturaleza, según muchos críticos, no pueden ser evaluada por los criterios jurídicos o democráticos occidentales con los que Stoll lo interpretó (Gilmore 705; Arias, *Taking their Word* 105-123). Aquí reside uno de los debates críticos más intensos en torno a la forma en que la paradoja de Barnett podía ser dirimida, esto es, el tipo de relación (ontológica, jurídica, política, etc.) que une al testimoniante y su grupo. Se destacó con frecuencia que el testimoniante es un portavoz de las demandas de estos colectivos y que, por ser un agente destacado del grupo, su identidad es una alegoría de su pueblo, en la manera que los héroes épicos (el Cid) son una suerte de metonimia de una colectividad (la baja nobleza castellana, o Castilla, por extensión) (Beverley, "Introduction: Testimony and Empire" 16). Esta tendencia crítica favoreció, con la aquiescencia o participación de la misma Menchú, la identificación o confusión entre narradora y protagonista, testimonio e historia, algo que después jugaría en contra de ella y sus defensores

tras la polémica del libro de Stoll. Como Pastora, Menchú pasó de ser una *comandante Cero* a una figura mediática encumbrada como un símbolo al que posteriormente se le acusó de ser demasiado humano. Recordemos, por ejemplo, que hubo ciertas recriminaciones y controversia cuando Menchú se casó, pues debilitaba la imagen de independencia absoluta femenina que se le había asignado (Zimmerman, "Rigoberta Menchú" 516).

Esta fuerte mediación simbólica es visible en un documental que salió a la luz en el mismo año que su testimonio, *When the Mountains Tremble* (1983), que combina imágenes y entrevistas reales con reproducciones ficticias de eventos reales.

Menchú interviene de manera intermitente como una narradora que señala las transiciones entre temas. Al contrario que los otros campesinos, que aparecen en un entorno familiar hablando de



Figura 7. Fotograma de *When the Mountains Tremble* (1983), dirigido por Newton Thomas Sigel y Pamela Yates

manera improvisada con un entrevistador, Menchú, cuya figura estática resalta sobre un fondo negro, recita fragmentos de su testimonio dirigiéndose a la cámara (figura 7). Los directores del documental, los estadounidenses Newton Thomas Sigel y Pamela Yates, optan por una puesta en escena en la que el espectador a duras penas entrevé la dimensión individual de una encorsetada Menchú que no tiene ningún margen de actuación o expresión propias. La imagen que proyectan del personaje, tal vez de manera inconsciente, es la de separación absoluta del mundo desde un lugar protegido y artificial. En su ya citado artículo, Zimmerman se muestra especialmente irónico con esta relación entre Menchú y los intelectuales que la cubrieron con un aura impenetrable de ídolo: "Rigoberta, la indígena;

Rigoberta, la mujer; Rigoberta, la víctima subalterna; Rigoberta, la activista de derechos humanos, abrió nuevas *product lines* que muy rápidamente ganaron un nicho en el mercado” (“Rigoberta Menchú” 505). Curiosamente, *Me llamo Rigoberta Menchú* rezuma un movimiento ideológico no de aislamiento, sino más bien a la apertura, al margen de la deriva fetichista, como argumenta Zimmerman, que ella haya podido tener como personaje público. La Menchú testimonial es casi el reverso de la Menchú icónica (Arias, *Taking their Word* 106).

El número especial *La voz del otro* (1992), editado por Achugar y Beverley, ahonda notablemente en la idea de que el protagonista no es un sujeto al modo occidental, sino más bien una metonimia del pueblo. El epítome de este paradigma es, a juicio de Lynda Marín, los testimonios femeninos, en los que la individualidad de la protagonista es solo aparente, pues en realidad expresan una voz colectiva. Marín sugiere que el testimonio femenino refleja una epistemología maternal, pues representa una vida corporal en conexión íntima consigo misma y las otras (65). Con cierta consonancia, Fredic Jameson afirma que el carácter simbólico del testimoniante no supone la pérdida de la identidad personal sino su multiplicación en una pluralidad de otros nombres y otros individuos concretos, incluyendo la figura del editor, que no pocas veces aparece como autor único del libro (“Sustitución de importaciones literarias” 131). Según Jameson, el testimonio parte de la idea de afirmación personal del *Bildungsroman* del primer mundo, pero lo hace de manera ambigua, pues lo que se persigue es un tipo de anonimato “que hay que conquistar” (132).

En esta línea, Doris Sommer, en “Las Casas’s Lies”, apunta a que la autoridad de Menchú se fundamenta en su papel de mártir religioso, como testigo de las atrocidades cometidas por el ejército guatemalteco, y su acción performativa de autoridad indígena frente al mundo exterior (242-249). Sommer habla de una relación de contigüidad metonímica que evita la “superposición

metafórica” (243). Nuevamente, parece pertinente referirse a la teoría sobre populismo de Laclau para hablar de una relación de mutua necesidad entre la masa y el significante vacío con el que se identifica. Por medio de la “representación simbólica” del líder, las identidades débiles de grupos con “una dispersión de demandas fragmentadas” forman una cadena de equivalencia que los constituye como “una voluntad colectiva que, en muchos casos, puede ser profundamente democrática” (200-209). En este sentido, el papel de los mártires en las insurgencias, los combatientes caídos que se diluyen en las masas, lleva aún más lejos la descripción de Laclau. La insistencia de los testimoniantes en los caídos por la insurgencia (Vicente Menchú, por ejemplo) intensifica la inconcreción del umbral establecida en la tanatopolítica, según Stuart J. Murray, entre los vivos y los muertos, que desestabiliza las identidades políticas y su representatividad (“Reading in Agamben”, 205). El testificante jugaría el papel de vínculo entre los distintos elementos desordenados que componen las masas y la separación que media entre los caídos y los militantes.

La máscara que se esconde tras el pañuelo, por ser concreta, cumple un papel esencial para crear un puente empático que permita el proselitismo con potenciales lectores, pero no olvidemos que el testimonio le añade otro factor, la autenticidad. Durante el contexto bélico que nos ocupa, la fuerza ilocutiva de los testimonios dependió, en gran medida, de su capacidad de recrear una experiencia real que los lectores pudieran asociar con su realidad extratextual. El carácter factual de esta experiencia está condicionado por la correspondencia entre los condicionamientos de la memoria (“un instrumento maravilloso, pero falaz”, si seguimos a Primo Levi) y por las reglas que toda forma testimonial, como narración, impone (ordenación de los acontecimientos, selección, elipsis, etc.) (*Sommersi e i salvati* 14). En las formas autobiográficas, esta dependencia tiene efectos ambivalentes, pues las mismas impurezas de la memoria, de naturaleza falible y revisora, si bien alteran radicalmente el contenido del yo al

hacerlo unitario y presente, lo salvan al reafirmar su identidad (Eakin 85-86). El pacto testimonial se activaría por medio de este viejo ritual de lectura, a través del cual el lector entiende que el texto no termina en sí mismo, pues está ligado a una vida en particular en un contexto concreto del pasado que él actualiza. El conocimiento contextual de los lectores, por tanto, se desvela como una condición indispensable para la lectura testimonial, aunque este sea un concepto inestable y parcial por definición⁴⁸.

En ese sentido, llama la atención la referencia frecuente a *In Cold Blood: A True Account of a Multiple Murder and its Consequences* (1966), de Truman Capote, como obra asociable a lo testimonial (Beverley, “Introduction: Testimony and Empire” 25). Conceptualmente, la obra no podría estar más lejos de lo que conocemos por testimonio; no contiene ni un discurso original de un testimoniante ni una mediación editorial. Formalmente la obra de Capote tampoco nos recuerda a los testimonios. El narrador, en tercera persona, es omnisciente y recrea, con todo lujo de detalles, los lugares, acontecimientos y pensamientos de cada personaje. El estilo, que muestra una elaboración literaria muy cuidada (con leer la primera página basta para darse cuenta), no muestra la espontaneidad de una visión subjetiva que el testimonio proclama, sino más bien lo contrario, una narración que busca la objetividad total de los hechos. El único hilo de conexión con el testimonio se encuentra en el conocimiento extratextual con el que lector se acerca al texto;

⁴⁸ Paul de Man define el proceso de lectura autobiográfica como una prosopopeya, una metáfora ontológica que le confiere al texto vida (nombre y voz) y que restaura en la misma medida que desfigura (930). Para De Man, los mecanismos especulares de lo autobiográfico, una figura de lectura o entendimiento, son imposibles de dilucidar de manera definitiva. De una manera más tangible, Puertas Moya defiende que dicha prosopopeya se manifiesta en el texto mediante la “caracterización estilística del personaje” (36). Con relación al testimonio, Alberto Moreiras considera la prosopopeya, “una tropología tenue” que media entre los vivos y los muertos, como el lugar fundacional de la poética latinoamericana (y de la crítica latinoamericanista) (201).

sabiendo que la narración se basa en un suceso real, el asesinato de una familia en Kansas en 1959, que el autor investigó *in situ*. Sin este contexto, *In Cold Blood* sería una novela policiaca. Este ejemplo podría indicarnos que, además del carácter concreto del testimoniante, que la forma autobiográfica le otorga, el conocimiento de la realidad también es un recurso por el cual un texto tiende a ser leído como recreación de una experiencia real. Por ello, en la definición del género he querido dar énfasis en cómo el texto se presentaba al lector intuitivamente, y no tanto en su verdadera referencialidad factual, lo que presupondría una verificación histórica extratextual (desgajada, además, de su contexto bélico). La máscara testimonial funciona como una mediación entre la revolución como concepto abstracto y la voz y el cuerpo dolorido de la militancia.

Trampantojos textuales

El desvelamiento de la máscara detrás del pañuelo se inserta en un entramado textual de gran envergadura. Definir la arquitectura formal de los testimonios supone, por su marcada ambivalencia, un desafío crítico. De una forma general, las tensiones dialécticas de su estructura se podrían resumir de la siguiente manera: en los testimonios, al tiempo que se enfatiza el origen oral del relato de una persona real y la transparencia de su transmisión, se despliega un complejo aparato transtextual que apoya su constatación probatoria por medio de imágenes y textos secundarios imbricados como cartas manuscritas y documentos oficiales. Esta fluidez entre medios ha hecho que autores como Leonel Delgado Aburto hayan propuesto una ampliación del concepto de lo testimonial más allá de lo textual (“Proceso cultural” 458). La efectividad de este encaje crea una sinergia que potencia la persuasión ideológica pretendida.

En los testimonios mediados, esta dialéctica se presenta como un contraste entre la voz sin ataduras del testimoniante y la labor controladora del copista materializada en el prólogo, que

se ocupa de confeccionar el texto final y fortalecer el pacto de lectura testimonial. Aunque en el tercer y cuarto capítulo analizaré casos concretos de prólogos, podemos adelantar que algunas de sus principales funciones son enfatizar la espontaneidad del discurso, contextualizar las circunstancias de la escritura, inflamar los sentimientos de militancia, dar claves ideológicas de interpretación y, por encima de todo, proclamar la autenticidad de lo narrado, aunque sea negando la necesidad de hacerlo. En el caso de los testimonios no mediados, esta dialéctica se presenta como el flujo libre de un discurso que es controlado por los numerosos datos que el testimoniante, tras un examen de autocritica, ofrece al lector (listas de testigos, lugares, fechas, etc.). Como si fueran dos vasos comunicantes, el constante apoyo factual realza la autenticidad y espontaneidad del relato y el carácter subjetivo de la experiencia testimonial da empaque de objetividad y cientificismo a los textos que lo envuelven. En la relación dialéctica de estos elementos se cifra su potencial capacidad para revelar verdades revolucionarias a la militancia.

Para hablar de *transtextualidad*, parto de la sencilla definición de Genette en su libro *Palimpsestes* (1982), como la relación con otros textos, “manifiesta o secreta”, que el texto principal contiene (7). Las relaciones transtextuales más *físicas*, podríamos decir, son los paratextos y los intertextos. Los primeros, Genette los relaciona con todo aquello que no se considera el texto principal: el título (tanto el del libro como el de los capítulos), los textos e ilustraciones de las solapas, el prólogo, el epílogo, las notas a pie de página, los epígrafes, etc. (9). Genette enfatiza su naturaleza escurridiza, pues la paratextualidad es la relación “generalmente menos explícita y más distante” que el texto principal mantiene con lo que no es propiamente él, pero de lo que no se puede separar tampoco (9). Los paratextos, según Graham Allen, se sitúan en el umbral del texto, ni dentro ni fuera, y se encaminan a dirigir y controlar la recepción de los lectores (103). En cuanto a la intertextualidad, Genette la define como “la

relación de presencia mutua entre dos o más textos”, que frecuentemente se manifiesta como la presencia efectiva de un texto secundario dentro de otro, el principal (8). Allen nota la ambigüedad de este término, pues antes ya había sido utilizado por Mikhail Bakhtin y Julia Kristeva de un modo dialógico, insistiendo en que “los textos no pueden separarse de la textualidad cultural y social de la cual son construidos” (36). Los dos sentidos confluyen en el uso de la intertextualidad en el testimonio, cuya fuerza ilocutiva depende de su capacidad para difuminar el texto con su contexto.

Los paratextos e intertextos de los testimonios, gracias a una disposición de conglomerado (superposición) o de *collage* (yuxtaposición), se orientan al fortalecimiento del pacto de lectura, que, en esta dimensión física de texturas, tienen el efecto de un trampantojo. Dicho artificio construye el efecto de veracidad en tanto que el discurso del testificante se presenta como transparente y probatorio. Si Aristóteles en su *Poética* hablaba de “inferencias falsas”, la presencia conjunta de un elemento A verdadero y un elemento B falso que resulta en la asunción de que ambos son verdaderos, aquí tenemos un mecanismo más refinado, pues, a partir de dos elementos que son, en principio, verdaderos, se crea una verdad adicional gracias a su presencia conjunta (1460a). De esa forma, se crea el mito del texto-acontecimiento⁴⁹, o un texto que aparenta ser una transcripción espontánea, al dictado, en el caso de que haya un editor, o desde la memoria, si es una autobiografía. En cualquiera de los dos casos, desde un presupuesto militante, se persigue que el discurso del protagonista, como modelo de imitación, se manifieste intuitivamente en un aquí y ahora que persuade a sus lectores. El testimonio, por

⁴⁹ No entiendo mito en su sentido tradicional opuesto al logos, sino más cercano a la construcción de una entidad por asociación de elementos, como marcó Barthes. El mito sería una construcción lingüística y conceptual “sobreañadida al mundo inmediato” que responde a una razón de ser racional y que tiene funciones prácticas (ideológicas, políticas, estratégicas, etc.) (Bueno 12-16).

tanto, parece exacerbar la inmediatez temporal que proclaman las autobiografías: “lo que viví es lo que ahora lees” (Pozuelo Yvancos 87).

La inserción secreta de un texto secundario en el texto principal (por ejemplo, una fotografía) fortalece una asociación conceptual nueva que se hace efectiva en el discurso del testimoniante, cuya cosmovisión hace que esta asociación sea evidente en sí misma y funda, usando las palabras de Barthes en su explicación sobre el mito, “una claridad feliz” que purifica la complejidad de la realidad (252). La particularidad del pacto de lectura militante es que el trampantojo, la *trampa para el ojo* que reproduce el mito, es una suerte de ilusión dirigida al predispuesto a hacer una lectura comprometida, más que al escéptico. La disposición transtextual del testimonio cuenta con la voluntad del lector para activar el pacto de lectura, ya sea como oposición ideológica (como en el caso Stoll) o como “un compañero” que busca una confirmación textual de su fe militante⁵⁰ (Beverley, “Anatomía del testimonio” 11).

Antes de entrar en el testimonio en sí mismo, debemos considerar la enorme influencia que tienen todos aquellos textos que rodean a la obra, tanto en los medios de comunicación y académicos, como los que literalmente envuelven al texto, esto es, la portada, la contraportada, las solapas, los añadidos comerciales, los resúmenes, etc. Estos paratextos, que no están necesariamente escritos por el autor, predisponen al lector y activan su conocimiento de la realidad acerca de lo que van a leer. Son, por así decir, una presentación que anima a la lectura bajo unas reglas predispuestas (Allen 106). El testimonio, por tratarse de un tipo de discurso novedoso, es particularmente enfático en este sentido, por lo que abundan las menciones a su

⁵⁰ Sergio Ramírez, en una conferencia impartida en la ciudad de Washington en 1999, titulada “Mentiras verdaderas sobre la creación literaria”, identifica la voluntad a asumir el pacto de lectura como un rasgo propio de la literatura. La recepción es un rito en el que el lector está “dispuesto a creer, a dejarse encantar, a dejarse seducir. ¿Por qué no decir, a dejarse engañar?” (2).

excepcionalidad, que lo demarcan de la literatura o la historia, basada en la promesa de una experiencia diferente⁵¹. Utilizando las teorías de Walter Benjamin sobre el arte de contar historias (*storytelling*), Doris Sommer afirma que el testimonio rescata experiencias estéticas unidas a la muerte (“No Secrets” 132). El uso del marbete *testimonio* se emancipó de su propio género orientándose poco a poco a lo literario, hasta llegar a ser, en ocasiones, una suerte de marca comercial⁵².

En cualquier caso, y aunque parezca una obviedad, la forma de libro en su conjunto, con sus paratextos característicos, hace que el testimonio se entienda como una obra escrita y que, como tal, se sitúe en la misma dimensión que otras expresiones humanísticas como la literatura, la historia, el ensayo, etc. Los espacios delimitados de la librería o, más modernamente, las listas de

⁵¹ A pesar de que, en muchas ocasiones, esta diferenciación conlleva una analogía con la literatura o la historia. Por ejemplo, en la contraportada de *La paciente impaciencia*, de Tomás Borge, leemos: “Nos encontramos ante un libro que, en afirmación de reputados críticos, llegará a convertirse en el *Cien años de soledad* del género testimonial”. No deja de ser llamativo que el testimonio comience, no obstante, marcando una distancia clara con esta referencia: “El que escribe estas líneas se parece tanto a un escritor, como García Márquez a un vendedor de frigoríficos” (2).

⁵² El testimonio como marca comercial puede quedar como una serie de características de mimesis enfatizada con la realidad, pero dissociada de su historicidad. Es el caso de la conocida novela *Caballo de Troya* (1984), del escritor español J. J. Benítez, una historia con un comienzo aparentemente realista, en la que el narrador, identificado con el autor, investiga una serie de documentos reservados por el gobierno de EE. UU. Sin embargo, este aparente realismo cambia cuando se produce un viaje en el tiempo a la Jerusalén de Jesús y diversas apariciones ovni. A continuación, transcribo parte del texto incluido en la contraportada, que presenta la obra como testimonio por su gancho comercial:

... para la elaboración de esta obra el autor se ha basado en una documentación real, depositada hace años en Estados Unidos ... Pero no podemos avanzar al lector cómo se consiguió esa fascinante documentación ‘confidencial’ por parte de J. J. Benítez, ni tampoco el asombroso desarrollo de la referida operación y su desconcertante final. Sería romper el encanto de *Caballo de Troya*, primer libro **testimonio** del periodista y escritor navarro. (negrita mía)

recomendaciones en páginas web, pueden tener mayor influencia de categorización que la voluntad del autor o sus editores. La relación conflictiva con los otros discursos se refleja en los títulos, que fluctúan entre lo literario (*La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, *La paciente impaciencia*, *Y... “Las casas quedaron llenas de humo”, Un día en la vida*), lo histórico (*Masacres de la finca San Francisco, Huehuetenango (Guatemala)*, *Testimonio: Muerte de una comunidad indígena en Guatemala*) o una mezcla de ambos en títulos bimbres, algo muy frecuente en los testimonios (*“Somos millones...”: La vida de Doris María, combatiente nicaragüense*, *Miguel Mármol: Los sucesos de 1932 en El Salvador*, *No me agarran viva: La mujer salvadoreña en lucha*, *La marca del Zorro: Hazañas del comandante Francisco Rivera Quintero*). El título y el subtítulo dan cierta información al lector sobre las inclinaciones del texto.

En cuanto a los intertextos, uno de los más prominentes es el uso de imágenes imbricadas en la narración. Es frecuente el uso variado de mapas con leyendas para contextualizar a un lector no centroamericano, o de tipo técnico-militar, como apoyo visual de la acción militar que se está produciendo. También, ocasionalmente, se incluyen planos de edificios para señalar, por ejemplo, el tamaño y situación de una celda. Los mapas funcionan como marco histórico-geográfico en el que se encuadra el testimonio personal del testimoniante. De ese modo, se contrapuntea la subjetividad del testimoniante con el mundo real representado en el mapa. El testimonio queda inscrito en la realidad en la que los lectores viven y representan con palabras. Por asociación, estos entienden que lo narrado pertenece igualmente a su mundo. El testimonio se inscribe en el mundo-texto, un texto más de muchos. Siguiendo la noción de intertextualidad de Kristeva, cuando un testimoniante se refiere a sí mismo como “yo”, incorpora un referente ambiguo que también existe en la realidad de los lectores y del cual no hay un consenso claro sobre su significado (Allen 35). En este magma de ambigüedad el testimonio emerge como

auténtico o, al menos, no menos auténtico que otros fenómenos textuales de la realidad (como una fotografía). Por medio de textos exógenos, el testimonio traza una línea discontinua, que recorre el lector en un viaje de ida y vuelta, entre la realidad y la narración.

Otro uso destacado de intertextualidad es el cruce de otros textos de diversa naturaleza, con el mismo resultado ya mencionado; la inscripción del testimonio en el mundo. Un ejemplo superlativo de este uso sería *La paciente impaciencia* (1989), de Tomás Borge, que en ocasiones parece tratarse de un testimonio-collage. Borge escribe un testimonio que fluctúa entre la autobiografía y la hagiografía de Carlos Fonseca y otros mártires con los que tuvo relación. Con su testimonio, Borge proclama proximidad a estas figuras heroicas del sandinismo y reclama protagonismo político en la nueva Nicaragua. El texto de Borge despliega fragmentos de todo tipo que a veces ocupan páginas enteras. Entre otros, encontramos citas de la *Biblia*, sermones, poemas, obras académicas, manifiestos sindicalistas, textos humorísticos de periódicos estudiantiles, libros de historia, otros testimonios escritos, testimonios orales, comunicados políticos, partes de guerra, proclamas sandinistas, mapas, canciones, dibujos, estatutos del FSLN, epitafios, cartas... La estrategia de Borge parece perseguir la imbricación de su propio testimonio en una suerte de conversación dialéctica con otras textualidades, incluyendo al lector, que se ve a sí mismo, invocado también como narratario dentro de esta conversación.

Por último, me gustaría destacar un caso que ilustra lo refinada que puede ser esta sinergia transtextual muy refinada en *Miguel Mármol* (1972), de Roque Dalton, descrita por Rafael Lara Martínez en su libro *Del dictado* (2007). Lara Martínez demuestra el alto nivel de elaboración al que Dalton sometió a sus transcripciones y desmiente la proclamación hiperbólica del prologuista, que asegura que el testimonio no ha sido manipulado en absoluto, entre otras cosas porque sería contraproducente para la causa revolucionaria (Dalton 34). El autor escudriña el proceso de

escritura, desde las notas que tomó cuando entrevistaba a Mármol en 1966 en Praga, unas setenta páginas, hasta la confección literaria, seis años después, del texto definitivo de más de quinientas páginas, que el crítico llama, intencionadamente, “novela-verdad”. Para conseguir el efecto de que el lector estuviera leyendo el discurso original de Mármol, Dalton inflamó el texto literariamente y amalgamó con las entrevistas una gran cantidad de materiales, como fotografías, archivos oficiales, y diversos libros de historia y política salvadoreña⁵³ (24-26). La primera versión en inglés, además, venía acompañada, como apoyo visual, por una fotografía de los dos protagonistas en mitad del proceso de transcripción (figura 8).

El trampantojo, o “espejismo”, como lo llama el Lara Martínez, también puede explicarse en el recurso más simple, que es a veces el más eficaz. El texto, terminado en La Habana en 1971 y publicado en Costa Rica en 1972, aparece fechado como “Praga, verano de 1966” al final, dándole la impresión al lector que está literalmente leyendo una transcripción del cuaderno de notas que Dalton sostiene en la foto. Según Lara Martínez, Dalton recogió las vivencias del entrevistado y las



Figura 8. Fotografía incluida en la versión de la novela en inglés y otras ediciones (Lara Martínez 15)

sometió a un filtro artístico-ideológico para reinventarlas con propósitos institucionales. No

⁵³ Para un análisis ampliado, véase Lara Martínez (“Surrealismo testimonial”). El autor interpreta *Miguel Mármol* como un *collage* que entreteteje tres líneas narrativas: una de carácter político-histórico, otra de surrealismo etnográfico y, por último, una nostalgia postmoderna (126)

parece haber mejor ejemplo de trampantojo transtextual que el de *Miguel Mármol*, pues se establece en el prólogo, recorre toda la obra y se vuelve a confirmar en el final, con la fechación del cuaderno de notas. Dalton logra predisponer al lector de forma que solo vea que el texto cumple con lo que proclama. La corroboración del testigo de cargo, Miguel Mármol, que confirmó en público todo lo que su testimonio narraba en una entrevista posterior (Bollinger y Gugelberger), completó el trampantojo inefable que es uno y trino: *Miguel Mármol* es Miguel Mármol (persona) y es Miguel Mármol (narrador)⁵⁴.

En este capítulo he abordado una descripción formal del género testimonial que diera una respuesta lo más satisfactoria posible a los escollos con los que la crítica se ha encontrado repetidamente. Mi propuesta pretende abrir puentes a la comparación con otros fenómenos, pues el testimonio se enmarca en una problemática transhistórica de representación lingüística. Ya en la tradición oratoria grecorromana se debatían las técnicas más idóneas para potenciar los elementos más importantes del discurso político y despertar el favor del público. El valor del locus de enunciación, la exaltación patriótica, la proclamación de una adhesión política, la alabanza de un héroe, la presentación judicial de unos hechos, la invocación de creencias o valores tradicionales, la denuncia de la opresión, la mostración patético-enfática del dolor propio, o el de una persona en una situación de fragilidad, y la articulación de un proyecto social futuro son algunas constantes políticas cuyo origen se pierde en el tiempo.

⁵⁴ Gustavo García resuelve esta apariencia misteriosa afirmando que el testimonio es “la (re)presentación ‘verdadera’ de una representación: una meta-representación” (*Literatura testimonial* 50). Dicho de otro modo, la historia verdadera que ofrece el testimonio, en base a su hibridez ideológica y discursiva, se construye a través de “la literaturización de un hecho social previo” (50). El sujeto testimonial se reafirma, mediante negociaciones y colaboración, a través de la mediatización del editor.

Dentro de esta necesidad inmediata de impactar en el devenir inmediato de la realidad, no *post festum*, como diría Marx, el testimonio se constituyó como un género con una forma muy compleja y una teleología arraigada en sus circunstancias bélicas. La hibridez del testimonio ha supuesto un desafío para la crítica, pues cualquier definición enfatiza una de sus partes y minusvalora, cuando no ignora, otras (Restrepo; Delgado Aburto, “Proceso cultural”). Ante la imposibilidad de separar qué es estrictamente historia y qué es añadido ficcional voluntario, para orientarlo ideológicamente, o involuntario, por apoyarse en la memoria, tal vez la opción más satisfactoria sea describir cómo se presenta al lector. Es decir, usando las palabras de Skolodowska, partir de la base que estamos ante un texto, pero sin perder de vista que este es parte del mundo, no algo desgajado de él (“Poetics of Remembering” 256). Dicho texto contiene, habría que añadir, multitud de elementos retóricos que se actualizan por la activación de la lectura autobiográfica. El testimonio no deja de ser una construcción textual que, a través de sus recursos, activa el conocimiento extratextual de los lectores y lo conecta con el texto. En esta fuerte ligazón con la realidad se basa su poder ilocutivo para crear un impacto político en la realidad.

En buena medida, la verdad excepcional que distingue al testimonio de otros textos es su promesa de espontaneidad, que se conecta con la vieja virtud retórica de la elocuencia, articulando una suerte de emanación natural de la verdad⁵⁵ (Mortara Garavelli 18). La vía comprometida-

⁵⁵ En cierto modo, este mito adopta para sus propios intereses características del viejo arte de contar historias, que Walter Benjamin caracteriza como una forma comunitaria en la que prepondera la memoria, en su sentido nemotécnico y social. El sentido moral de las viejas historias surge de manera orgánica de las propias vicisitudes de los personajes, que ofrecen consejo con su ejemplo, no de manera explícita con palabras (51). El testimonio también parece recuperar la idea de ejemplaridad pública de la muerte, que es indisoluble al deseo de eternidad (58). Françoise Perus destacaba esta apariencia de oralidad del testimonio en la que “el gesto y el ademán” cumplen un papel importante en la transmisión de “historias de vida” a un “interlocutor concreto”, “en muchos sentidos ejemplares (y no digo edificantes)” (134-137).

subalterna, al encumbrar al emisor y su mensaje con lazos solidarios o militantes, potenció este mito de emanación transparente. El testimonio se autoproclama antimimético, al rechazar enfáticamente el artificio, y se presenta como un texto-acontecimiento, un discurso que fluye de manera natural, como una huella de lo oral, como diría Jara. Al mismo tiempo, el testimonio intenta contrarrestar la mayor imprecisión del discurso oral con un control de la veracidad de los datos ofrecidos. Estos dos objetivos contrapuestos se resuelven gracias a múltiples factores, entre los que destacan el alto grado de emocionalidad del discurso martirial, que lima las incongruencias ideológicas y activa determinadas creencias importantes en los lectores (como la conmiseración por el dolor ajeno, la pertenencia a una nación, la fe en la revolución...).

Otro factor fundamental de carácter más físico, al que no se le ha prestado la suficiente atención, es la disposición de los transtextos imbricados en el discurso del testimoniante. Esta disposición crea un efecto de trampantojo, por el cual el testimoniante de carne y hueso se hace muy presente, “de cuerpo entero”, como dice Sergio Ramírez en el prólogo de *La marca del Zorro* (14). Se trata de un artificio que tiene muchas probabilidades de ser efectivo, cabe suponer, entre un público militante amplio predispuesto a participar en las condiciones de lectura que el testimonio predispone. Las formas transtextuales de los testimonios, aunque son variadas, siguen ciertas estructuras recurrentes y persiguen efectos específicos en la lectura, entre los que destacan el reforzamiento de la verificación factual y la presentación del testimonio como un proceso transparente entre el testimoniante y el editor, en los textos mediados, o la memoria y el discurso, en los no mediados. Todos estos efectos confluyen en creación de un aura de autoridad del testimoniante, cuya voz se manifiesta persuasivamente en un aquí y ahora. El lector tiene entonces la impresión de ser partícipe de la cadena de testimoniante que hacen pervivir a los mártires.

2. Claves políticas del discurso martirial en las insurgencias centroamericanas

En cualquier lugar que nos sorprenda la muerte, bienvenida sea, siempre que ese, nuestro grito de guerra, haya llegado hasta un oído receptivo y otra mano se tienda para empuñar nuestras armas, y otros hombres se apresten a entonar los cantos luctuosos con tableteo de ametralladoras y nuevos gritos de guerra y de victoria

Ernesto Che Guevara, “‘Crear dos, tres... muchos Vietnam’: Mensaje a los pueblos del mundo a través de la *Tricontinental*” (1967)

En su libro *Heroes, Martyrs, and Political Messiahs in Revolutionary Cuba (1946-1958)* (2018), Lillian Guerra habla de la existencia de una suerte de cultura del martirio en la isla desde su independencia, ya fuera como una oposición simbólica a un gobierno que, por estar manejado por EE. UU., se consideraba ilegítimo, o como una voluntad de afrontar la violencia que de manera literal se derivaba de este enfrentamiento (6-7). La “cubanidad”, que recorría un grupo muy numeroso y heterogéneo de la población, era un sentimiento nacionalista que predisponía a creer “casi obsesivamente” que Cuba alcanzaría tarde o temprano su soberanía nacional (7). En la década de los 40 este anhelo derivó en mesianismo, la creencia de que una figura heroica iba a traer la tan deseada soberanía, libertad y justicia social, “o morir intentándolo” (25). Según Guerra, este fermento emocional explica que la mayor parte de la población se entregara fervientemente al castrismo y que figuras liberales como Eduardo Chibás pasaran a ser un tabú para el régimen (24). Chibás, ferviente opositor de Batista y declarado anticomunista, se disparó en la ingle durante un programa de radio en 1951 advirtiendo a los oyentes que Batista estaba preparando un golpe de estado. Murió once días después, convirtiéndose en un mártir que pocos años después inspiraría el Asalto de Moncada, el intento fallido de derribar el gobierno llevado a cabo por algunos seguidores de Chibás, entre los que se contaba Fidel Castro.

Durante los años 70, las insurgencias centroamericanas trataron de copiar la estrategia de la Revolución cubana que, a pesar de que en un nivel oficial hacía énfasis en su secularidad, se

nutrió de la religiosidad de la población⁵⁶. En contraste con la victoria del movimiento sandinista en 1979, fue una década de escasas ganancias políticas para las insurgencias salvadoreñas y guatemalteca. No obstante, constituyó una segunda época de martirios y hechos luctuosos tras las míticas *deudas históricas*⁵⁷, que se revelaría altamente provechosa para la propaganda de los 80. A medida que el prestigio cubano decrecía en el mundo, Guatemala, El Salvador y, especialmente, Nicaragua recogían el testigo heroico de la revolución cubana; un producto que, por el surgimiento de la Nueva Izquierda, el Atlántico Norte demandaba más que nunca. Hobsbawm habla de esta simbiosis entre los dos mundos: "... la imagen de los guerrilleros de tez oscura en medio de una vegetación tropical era una parte esencial, tal vez su mayor inspiración, de la radicalización del primer mundo en los setenta" (*Historia del siglo XX* 442). En este diálogo transatlántico cabe encuadrar, por ejemplo, el testimonio de Menchú, engendrado en un hogar de la burguesía revolucionaria parisina entre conversaciones de guerrilla y epifanías culinarias⁵⁸.

⁵⁶ Guerra habla de las invocaciones de los campesinos cubanos que describían a Fidel Castro como la encarnación de Jesús, así como la espontánea devoción de San Fidel, patrón de los abogados (como el mismo Castro) y defensor de los pobres (286).

⁵⁷ Recordemos que estas son fundamentalmente el golpe de estado al gobierno de Jacobo Árbenz en 1954 en Guatemala, la matanza de 1932 en El Salvador, en la que fue ejecutado el líder comunista Farabundo Martí, y la traición de Anastasio Somoza a Augusto César Sandino en 1934 en Nicaragua (Figueroa Ibarra 40). Estas deudas históricas potenciaron el antagonismo contra el liberalismo oligárquico de los gobiernos centroamericanos, apoyado y promocionado por EE. UU.

⁵⁸ Me estoy refiriendo a las tan comentadas observaciones de Burgos en su prólogo, que se separan notablemente a lo que estamos acostumbrados a leer en los testimonios:

Por la mañana, al levantarse, un reflejo milenario impulsaba a Rigoberta a preparar la masa y a cocer las tortillas para el desayuno, y lo mismo al mediodía y a la noche. Verla trabajar me producía un placer inmenso. Como por milagro, en unos segundos salía de sus manos tortillas tan delgadas como una tela y perfectamente redondas ... Entonces comprendí que me había ganado

Centrándome en las interrelaciones con la Guerra Fría, en este capítulo pretendo explorar los cimientos políticos que permean en discurso martirial de las insurgencias centroamericanas. La principal hipótesis es que el martirio funcionó como un espacio transcendental revolucionario que pivotaba entre lo nacional y lo internacionalista e incluso lo universal. A la hora de hacer valoraciones sobre la Guerra Fría nos encontramos con un escollo difícil de soslayar, pues se trata de una etapa con una retórica muy tensa que explotó puntualmente en guerras devastadoras en regiones muy concretas del globo. En el caso de los tres países centroamericanos que nos ocupan, la convergencia entre lo retórico y lo bélico es obvia, pues se trata de un periodo altamente destructivo del cual aún no se han recuperado.

A nivel global, el conflicto empezó simbólicamente con un profundo desacuerdo de orden moral, la dignidad inherentemente humana que la Declaración Universal de Derechos Humanos se propuso reflejar. Dicho documento fue adoptado en 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, aunque el acta final no fue firmada ni por la URSS ni por China. Este episodio parece apoyar la tesis de Hobsbawm, que afirma que, a pesar de la revolución que las tecnologías y los transportes experimentaron, el grado de incompreensión y desconocimiento de los dos bandos de la Guerra Fría era extraordinario⁵⁹ (374). En cierto modo, la discordancia sobre

su confianza. Esta relación establecida oralmente demuestra que existen espacios de entendimiento y de correspondencia entre los indios, blancos o mestizos: las tortillas y las judías nos habían acercado, ya que estos alimentos despertaban el mismo placer en nosotras, movilizaba las mismas pulsiones. (13-14).

⁵⁹ Dando por válido este factor de extraordinaria ignorancia, el enfrentamiento entre los dos bloques tendría poco de político, si seguimos a Jacques Rancière, pues todo desacuerdo parte del acuerdo sobre la existencia sobre un concepto compartido. El mismo Rancière niega esta categoría para los casos de desconocimiento, “por el efecto de una simple ignorancia, de un disimulo concertado o de una ilusión constitutiva” (8). Tampoco podemos atribuir el desacuerdo a la imprecisión de las palabras, como podría suceder con la acotación del concepto jurídico de derecho. “Una antigua cordura”, señala Rancière, exige que toda palabra

la misma naturaleza humana parecía anunciar que ni siquiera habría consenso sobre el tablero en el que se jugaría la *paz caliente*. Ya en la posguerra, algunos historiadores como el mismo Hobsbawm describen la Guerra Fría como una guerra de propaganda, más que real. Después de todo, hubiera sido irracional provocar un hipotético enfrentamiento directo que habría provocado un cataclismo sin precedentes. Arendt lo caracterizó como una lógica inédita en la historia de la humanidad: “Su objetivo ‘racional’ es la disuasión mutua, no la victoria” (3). Al margen de estas racionalizaciones, lo cierto es que la mayor parte de la humanidad vivió décadas de incertidumbre apocalíptica, en parte debido a la retórica agresiva de las dos potencias nucleares (a las que después se sumarían otras poco después), que le recordaba una y otra vez que había un botón rojo que podían presionar. Como dice Peter Sellers en *Dr. Strangelove* (1964), de Stanley Kubrick: “The whole point of a Doomsday machine is lost if you keep it a secret!”

Siguiendo con el razonamiento de Hobsbawm, estas divergencias aparentemente irreconciliables ocultaban una base común profunda en lo retórico, pues a ambos países les interesaba tener un enemigo exterior deshumanizado para controlar a sus poblaciones y tener vía libre en sus políticas exteriores expansivas o neocoloniales. Esta política, según Hobsbawm, fue más preponderante en EE. UU. que en la URSS, que bastante energía empleaba ya en controlar su enorme y heterogéneo territorio. Si en *Imagined Communities* (1983) Benedict Anderson expuso cómo el estado-nación había sido el único modelo político viable desde el siglo XIX,

en la que esté en juego “lo verdadero, el bien y lo justo” quede bien delimitada de las demás (8). Sin embargo, el enfrentamiento ocasionado por la firma de la Declaración de los Derechos Humanos, que revela una visión enfrentada entre el derecho natural y el derecho positivo, parece esconder una creencia común, que establece la relación instrumental de la violencia entre los fines y los medios. Como expuso Walter Benjamin: "El derecho natural intenta, por la justicia de los fines, 'justificar' los medios, el derecho positivo 'garantizar' la justicia de los fines a través de la justificación de los medios" (“Critique of Violence” 278).

Hobsbawm habla de una nueva etapa durante la Guerra Fría, en la que los demás países tomaron como modelos de progreso los sistemas económicos del socialismo y el capitalismo, siendo China la gran excepción, por organizar su propio modelo comunista desligado de la órbita soviética. Las sociedades de los países del tercer mundo se resquebrajaron por esta dicotomía irreconciliable cuyos polos, no obstante, partían del establecimiento del estado-nación, que contaba con diversas tradiciones occidentales, como la republicana estadounidense, la revolucionaria francesa, la idealista germánica o la liberal española.

Según Hobsbawm, es importante notar que estos procesos modernizadores, ya sean hacia el capitalismo o hacia el comunismo, presentan en el tercer mundo una fuerte disparidad entre lo discursivo y lo político. Para ganarse el apoyo de las masas tradicionales opuestas a lo moderno, las élites tuvieron que aprender su *idioma* sin poner en peligro sus propios proyectos de modernización⁶⁰ (211). Solo así se entiende la revitalización del discurso religioso y los imaginarios (neo)tradicionalistas que cuestionaban la razón ilustrada, “lo que sus antepasados

⁶⁰ Tal vez quepa rastrear en el liberalismo de Cádiz un antecedente hispánico de un movimiento político bifronte, al mismo tiempo conservador y revolucionario, como defiende Gustavo Bueno, lo que lo conectaría con el origen de la guerrilla, según Clausewitz. Las guerrillas de los llamados patriotas se rebelaron contra el invasor francés invocando ideas del Antiguo Régimen: “¡Vivan las cadenas!”. Estas contradicciones ideológicas permearon en la aprobación de la primera Constitución en 1812, que le otorgaba la soberanía nacional a “los españoles de ambos hemisferios” bajo la forma monárquica (art. 1). Este peculiar proceso político llamó la atención de Marx, que expresó estas diferencias mediante la fórmula “En las guerrillas, fuerzas sin Ideas; en Cádiz, Ideas sin fuerza” (citado por Bueno 177). Bueno matiza el quiasmo de Marx de la siguiente manera: “En las guerrillas, fuerzas con Ideas del Antiguo Régimen, en Cádiz, Ideas revolucionarias sin poder militar propio” (177). Podríamos aventurar una traslación a los movimientos insurgentes centroamericanos, cuyos líderes se tuvieron que plegar al tradicionalismo del pueblo: En las guerrillas, fuerzas con ideas tradicionalistas, en los partidos (marxistas), ideas revolucionarias sin fuerza. Los testimonios, como la constitución gaditana, conjugarían textualmente estas diferencias por la fuerza de la necesidad.

instruidos habrían calificado como superstición y barbarie⁶¹” (205-206). Dicha estrategia cuestionaría uno de los axiomas, o *shibboleth*⁶², en palabras de Mike King, de la modernidad secular, que proscribía cualquier atisbo de dimensión cósmica por ser residuos preilustrados (11).

Se trata de un proceso no exento de paradojas, pues, para alcanzar una modernidad importada, los ideólogos latinoamericanos propusieron revisiones históricas etnonacionalistas que exacerbaban valores de mestizaje atribuidos al Nuevo Mundo. Una de las obras más influyentes en este sentido, *Las venas abiertas de América Latina* (1971), de Eduardo Galeano, interpreta la historia latinoamericana como una suerte de *eterno retorno* en clave martirial: “... los héroes derrotados y las revoluciones de nuestros días, las infamias y las esperanzas muertas y resurrectas: los sacrificios fecundos” (24). Muchos autores centroamericanos afines al materialismo histórico, como Carlos Fonseca, que en varios textos escritos durante los 70 interpretó la figura de Sandino a la luz del marxismo-leninismo, o Roque Dalton, que en *Las historias prohibidas del Pulgarcito* (1974) trazó una genealogía nacional hasta tiempos prehispánicos, trataron de un construir la idea de una revolución nacional con proyección hacia el pasado⁶³. Por una parte, se reivindicó una civilización precolombina floreciente, los mayas,

⁶¹ Esta fascinación por la barbarie o lo primitivo se refleja en obras de la época como *Calibán* (1971), de Roberto Fernández Retamar, que cuestiona los valores ilustrados europeos, aunque sea desde su asunción mediante un discurso intelectualizado. La intención de polemizar con la neoidealista *Ariel* (1900), de José Enrique Rodó, una “oración laica” que arengaba a los jóvenes a practicar un “culto al porvenir ... del mundo moderno, mercantilizado y burgués”, parece clara (García Morales 66).

⁶² King define *shibboleth* como “una asunción cultural recibida sin examinar que es simultáneamente requisito de afiliación y un elemento obsoleto: el grupo se aferra a él, pero olvida su significado original” (9). El secularismo se basaría, pues, en un olvido del origen sagrado de las cosas.

⁶³ Dalton construye una mitología nacional salvadoreña a partir de textos originales, como crónicas de Indias, y poemas suyos. Al final de la bibliografía, podemos leer una nota en la que el autor declara haber modificado e incluso inventado algunos de estos textos presentados como originales: “Corresponde a los

contrapuesta a la asociación del liberalismo oligárquico con el imperio y sus instituciones (como la inquisición). Al mismo tiempo, se promocionaba el uso de un idioma que, aunque procedente de este pasado colonial, funcionaba como elemento cohesionador entre las futuras naciones revolucionarias en oposición al inglés, considerado como herramienta imperialista⁶⁴. Un ejemplo de esta estrategia bidireccional la encontramos en los epígrafes que Burgos colocó en los capítulos del testimonio de Menchú, con fragmentos del *Popol Vuh*, el libro sagrado maya por antonomasia, y de obras de Miguel Ángel Asturias como *Hombres de maíz* (1949), que recrea artísticamente un origen mítico de Guatemala y se adelanta a algunos de los planteamientos estéticos que después caracterizarían el realismo mágico. Por tanto, la oposición al *imperio del norte* continuó transfigurando y adaptando al nuevo contexto político las dicotomías que ya habían sido desarrolladas por autores como José Martí o Enrique Rodó.

Una de las tensiones más llamativas proviene del papel de la religión cristiana en la cultura de estos países. Encontramos posturas tan diferentes como la de Menchú, que encuentra en el cristianismo la justificación de su lucha, los sandinistas, que vieron acertadamente su potencial estético como cohesionador nacional y lo mistificaron, o el escepticismo propio de un marxismo más ortodoxo, como vemos en *Miguel Mármol*, de Roque Dalton, cuya narración autobiográfica, sin embargo, muestra una predestinación protectora afín a la gracia divina (Solano Escolano, “Miguel Mármol”). En cualquier caso, si seguimos a Hobsbawm, estas

lectores descubrirlos” (232). Se trata de un juego de espejos frecuente en la obra de Dalton, entre la manipulación editorial y la primacía de las fuentes históricas, lo que podría interpretarse como una invitación a una lectura militante consciente.

⁶⁴ A esta resignificación contribuyó, sin duda, la consolidación del hispanismo a partir del fin del imperio en 1898, una corriente ideológica más enfocada en el “transnacionalismo” en base a un patrimonio lingüístico y cultural común que en el “insularismo nacional” (Mejías-López 207).

fórmulas tradicionalistas esconderían una importación de progreso occidental. Esta divergencia revelaría, una vez más, la importancia de la retórica en todo este proceso, pues su papel se orienta a ensamblar piezas de naturaleza opuesta para que las incongruencias ideológicas se suavicen en una sola narrativa. En cierto modo, el texto refleja en acto la utopía que en la realidad es una promesa que se postergará hacia un futuro indeterminado.

La estructura de este capítulo se dividirá en cuatro partes orientadas a esclarecer este proceso ideológico insurgente que jugaba a dos bandas, importando la teoría marxista mediante discursos que apelaban a valores atávicos de las masas, relacionados con la religión y el nacionalismo. En la primera y segunda partes hablaré de cómo los proyectos insurgentes, cuyo último fin era derrocar el gobierno e instaurar un estado revolucionario, se nutren de un sentido marxista-hegeliano de la historia, esto es, un destino de progreso que se manifiesta objetivamente en los estados-naciones. Este proceso se hace efectivo a través del sacrificio de los pueblos, cuyo devenir histórico es liderado por individuos excepcionales. En la tercera y cuarta partes, exploraré dos influencias ideológicas que sirvieron como vías de escape a lo nacional: la teología de la liberación y el guevarismo. Ambas mitigan, de maneras diferentes, el enfoque revolucionario centrado en el estado-nación, presentando fugas internacionalistas o universales. Los testimonios centroamericanos reflejan las fluctuaciones ideológicas de las últimas décadas de la Guerra Fría, en las cuales las bases del marxismo, como la clase social, entran en crisis y se empieza a adivinar un orden mundial globalizado.

Martirio y revolución: El valor político de la violencia

El sacrificio como trueque

En uno de sus ensayos sobre la guerra, *God & Gun* (2008), Rafael Sánchez Ferlosio reflexiona sobre el cambio de valores que trajo el cristianismo con respecto al sentido de la historia. Para ello, compara las *Historias* del “pagano Polibio”, que describen la expansión de Roma en torno al siglo II a. C, con las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* del “cristiano Hegel” (43). Ambos autores, según Ferlosio, entienden que la historia cumple con este viejo precepto latino: *Una manu faciamus opus, altera exemplar eius* (43-44). Una traducción aproximada sería: “Con una mano hacemos la obra, con la otra el sentido”, pudiéndose entender *exemplar* también como modelo, verdad y, claro está, ejemplo. Ferlosio considera el sentido como un trueque, un intercambio entre dos elementos: “El *exemplar* enuncia al mismo tiempo, de manera bifronte, la verdad que *da razón* de los hechos de la historia y la verdad de la que los hechos de la historia *dan razón*” (45).

Ferlosio califica la visión histórica de Polibio como una revolución copernicana, por entender la historia de una manera opuesta a Aristóteles. Recordemos que Aristóteles entendía que la literatura, al contrario que la historia, tiene argumento, pues sus elementos están concatenados en una relación de causalidad. Polibio considera que la historia también tiene un argumento. La expansión de la Roma republicana, que él estaba atestiguando, significaba la síntesis de todos los pueblos mediterráneos anteriores, que de ese modo caminaban todos juntos bajo un imperio: “... la totalidad como única portadora y dadora de sentido a las historias particulares, en cuanto reveladora de su unidad y verdad” (Sánchez Ferlosio 51). Polibio funda la idea del imperio como portador de la historia universal. Retomando el carácter dual del precepto latino anterior, la verdad unificadora es el designio del imperio y, a su vez, los hechos

constitutivos de ese imperio, las guerras ganadas a otros pueblos, le otorgan al imperio la verdad. Se produce así una aporía ontológica, que revelaría una suerte de componente divino, por su sentido profético, de la historiografía. La verdad viene precedida de unos hechos, pero esos hechos estaban destinados de antemano a engendrar esa verdad⁶⁵.

Al principio y al final de las *Lecciones*, Hegel presenta su obra como una teodicea, una demostración racional de Dios (56; 701). La historia universal sería la evolución del ser humano que, por acción de la Providencia, va superando diversas etapas hacia la perfección, a la que Hegel le da un valor de progreso moral (127). Como Polibio (y tantos otros autores de tradición occidental⁶⁶), Hegel se sentía parte del estado más perfeccionado de la humanidad hasta ese

⁶⁵ En *The Content of the Form* (1990), Hayden White estudia cuánto de este proceso está ya contenido en el hecho de que la narratividad sea una condición de la historia. La narración histórica es, en esencia, una ordenación con la que una autoridad legitima una serie de acontecimientos caóticos de la realidad. El ordenamiento de este caos moraliza los sucesos, pues se ordenan desde el ejercicio del poder (5-15). Análogamente, como ya señaló el gran pionero de los estudios autobiográficos, Georges Gusdorf, la narración de cualquier suceso experimentado por un sujeto actualiza el pasado desde el presente, pues les da significados adicionales y los inserta dentro de una coherencia estructural (Spadaccini y Talens 16). Eakin se muestra rotundo en este sentido al afirmar que “la autobiografía no es simplemente una fuente de hechos biográficos; la autobiografía es esos mismos hechos” (74).

⁶⁶ Ya en la tradición hispánica medieval, vemos ejemplos similares de discursos que retrotraen la grandeza del reino a un tronco occidental legendario que, pasando por Roma y Grecia, desemboca en el antiguo Israel e incluso en el mundo oriental (de manera pareja a Hegel). Véase, por ejemplo, la redacción simultánea de *Estoria de España* y *General Estoria* durante el reinado de Alfonso X de Castilla en el siglo XIII. Posteriormente, la unión dinástica de los reyes de Castilla y Aragón y la conquista de Granada en 1492 posibilitaron un discurso que, como Polibio, defendía una unidad de sentido englobante. Como ejemplo de este proceso, podemos dar esta referencia de la introducción de la *Gramática general del castellano* (1492), de Nebrija: “En la fortuna y buena dicha de la cual los miembros y pedaços de España que estauan por muchas partes derramados: se reduxeron y aiuntaron en un cuerpo y unidad de reino” (8). Nebrija proyecta la idea imperial de España en un sentido profético, pues la esencia del imperio precede a su constitución efectiva, y mítico, incorporando el tópico medieval de la *recuperación de España* y

momento, en este caso, la Prusia tras las guerras napoleónicas, que recogía la llama del progreso universal que otros antes habían custodiado. La razón de esta superioridad se encuentra, según Hegel, en el cristianismo protestante, por cristiano (Dios se ha revelado) y por protestante (Dios es conocible), en oposición al catolicismo decadente de Francia (54). Los indicios con los que podemos conocer la acción divina se revelan a través de sus determinaciones: “La razón, aprehendida en su *determinación*, es la *cosa*” (57). La *res* histórica para Hegel es el estado, realización por la cual la libertad de los pueblos se objetiva. Al mismo tiempo, el estado es la agrupación social que, mediante un conjunto de leyes y estructuras administrativas (como la propiedad), permite y exige la creación del discurso histórico, que complementa la imperfección del presente con la conciencia del pasado (100). La concepción de historia en Hegel está íntimamente ligada a lo discursivo pues la narración histórica (*historiam rerum gestarum*) y los acontecimientos (*res gestas*) aparecen simultáneamente⁶⁷ (137).

Ambos pensadores entienden que la violencia, la partera de la historia, como más adelante diría Marx, es la que produce el sentido unificador de la historia universal, que le pertenece a los vencedores. Tanto Polibio como Hegel afirman expresamente que los efectos colaterales de la guerra, el dolor sufrido por sus víctimas, queda fuera de la historia universal, a pesar de que dicho dolor parece darle sentido. Sin embargo, es destacable la diferente consideración de Hegel del dolor orientado hacia un sentido, en la cual su cosmovisión religiosa parece jugar un papel importante. Hegel recurre a la metáfora del sacrificio para ilustrar que lo

proclamando una relación de continuidad con el Reino visigodo. La originalidad de Nebrija consistió en unir esta unidad de sentido con la lengua castellana en su papel de “compañera” (5).

⁶⁷ White exploró esta doble naturaleza y concluyó que la historia y la literatura, al necesitar la narración, comparten, en buena medida, los mismos recursos expresivos. Desde un punto de vista estrictamente tropológico, mientras que los hechos son descripciones lingüísticas, los acontecimientos *sucedan* (18).

afirmativo de la historia se hace a expensas de lo negativo, lo que quedaría fuera. Mediante la metáfora del sacrificio, el dolor y la muerte cobran sentido gracias a la acción teleológica de la violencia, que mueve a la historia universal hacia su destino. En palabras de Ferlosio: “El sacrificio es un derramamiento de sangre muy determinado, es una acción consciente, deliberada, enteramente inserta en un contenido específico: el de la relación del hombre con la divinidad, y regida por un designio unívoco: El de alcanzar su gracia” (78). Ferlosio apunta que el mismo movimiento teleológico acaba convirtiéndose en la cosa misma: “El *qué* no es ya más que el fantasma o el ruido del *porque*⁶⁸” (80). Por lo tanto, el dolor del sacrificio, como un *afuera*

⁶⁸ Dicho proceso fue hondamente estudiado por René Girard en su libro *La violence et le sacré* (1972), en el cual sitúa al chivo expiatorio como el canalizador de la violencia difusa que recorre toda sociedad (9-61). El propósito de la violencia del sacrificio es, paradójicamente, evitar males mayores, pues mediante la eliminación de un ser sacrificable se apacigua un conflicto de mayor envergadura (por ejemplo, el castigo de un dios, una guerra entre clanes o una revuelta popular). A la manera del *pharmakon*, durante el sacrificio del chivo expiatorio, una dosis de violencia *buena* purifica la *mala* y el grupo sale fortalecido (o curado) hasta el siguiente sacrificio. La práctica del sacrificio, por sus riesgos de contaminación y pormenores estéticos, fue profesionalizándose y siendo asumida por un cuerpo de profesionales o un clan en particular, que vivían con cierto aislamiento con respecto al resto de la sociedad (los levitas, del antiguo Israel, serían un buen ejemplo). Algunas culturas llegaron a ficcionalizar en diferentes grados este ritual con una función pedagógica y cohesionadora, como es el caso de las tragedias griegas. Girard afirma que los seres sacrificables suelen definirse por algún tipo de pureza que, en sentidos muy diversos, hace que esa sociedad, desde su sistema de valores, las sustituya simbólicamente por un mal superior que quiere exorcizar. Echando la vista atrás, podemos identificar grupos que han sido sacrificados por su inocencia (bebés, mujeres vírgenes), su maldad (brujas, herejes, endemoniados), su deslealtad (traidores), su lealtad (viudas, siervos, guerreros), por haber vulnerado las reglas (criminales, adúlteros, sodomitas), por su condición no humana (animales), sobrehumana (el ganador de un juego deportivo, un jefe militar), infrahumana (esclavos, deformes, discapacitados), su no pertenencia a esa sociedad (prisioneros, forasteros, enemigos), etc. En ocasiones es el mismo individuo el que se sacrifica, con su propio cuerpo (la sangre, el cabello) o la vida. Girard considera que el cristianismo, por ofrecer la salvación universal a través de un chivo expiatorio simultáneamente humano y divino, es el culmen de dicha tradición y, a su

estructural, puede llegar a suplantar el *interior* sustancial de la guerra: “El sacrificio es el que crea ... la Causa” (*Mientras no cambien* 35).

Ferlosio se pregunta hasta qué punto el altar sacrificial de Hegel es una alegoría funcional para explicar el sentido teleológico de la historia o una consideración literal del dolor. En una de las pocas excepciones en las se permite un comentario de tono personal, Hegel comenta que la visión de las ruinas de una civilización perdida suscita pensamientos tristes sobre el dolor de la gente que las habitaron. Este tipo de duelo consume la energía vital, advierte Hegel, por lo que es preferible centrarse en la acción objetiva de la Providencia en vez de “complacerse melancólicamente sobre las vanas e infecundas sublimidades de aquel resultado negativo” (80). El dilema quedaría sin resolver por la actitud reacia que muestra Hegel sobre el dolor, pues, a pesar de que lo necesita para justificar lo afirmativo de la historia, evita desarrollarlo. Sea como fuere, el filósofo prusiano abre la puerta a un sentido dialéctico y teleológico de la violencia, que sacrifica la “felicidad” de los pueblos, en un sentido unificador y englobante (80).

Más adelante, Hegel desarrolla de una manera más concreta cómo avanza el sentido de la historia en relación con los “héroes” o “individuos históricos”, “conductores de almas” que llevan consigo el espíritu de la Providencia y escriben las “páginas en blanco de la historia” (91-97). Se trata de una de las partes de su argumentación en las que más se trasluce un cierto espíritu romántico. Hegel alude a los ejemplos clásicos de Alejandro Magno y Julio César para

vez, su superación, pues desvela los mecanismos inculpatórios del proceso. La muerte de Jesús en la cruz demostraría que la violencia sacrificial, en lugar de limpiar la sociedad, la corrompe. En sintonía, Antonio Escohotado afirma que la misa cristiana rebaja la violencia del sacrificio al nivel simbólico y se nutre de prácticas de comunión paganas de tipo materialista y festivo, como son los banquetes sacramentales (*Historia general de las drogas* “Catarsis, éxtasis y ebriedad”). Estas prácticas festivas también eran una forma de violencia simbólica, pues durante un breve periodo de tiempo quebrantaban el sistema de prohibiciones (que salía, siguiendo el proceso anteriormente descrito, fortalecido).

referirse a este tipo de individuos a los que les mueve la ambición de cambiar el curso de la historia. Estos personajes, por tener una grandeza que desborda los parámetros morales humanos, se sitúan en una dimensión más allá del bien y del mal. Uno de los aspectos más llamativos de su descripción es la función profética de estos individuos, que son capaces de leer los cambios potenciales que la realidad contiene y los objetivan por la vía de la fuerza: “Tómanla [la misión] del espíritu, del espíritu oculto, que llama a la puerta del presente, del espíritu todavía subterráneo, que no ha llegado aún a la existencia actual y quiere surgir, del espíritu para quien el mundo presente es una cáscara, que encierra distinto meollo del que le corresponde” (91). Estos seres excepcionales indican el camino que el resto de los hombres quiere seguir, pero que desconoce: “... sienten que en él [el individuo histórico] está el irresistible poder de su propio espíritu interno” (92-93). Por tanto, Hegel conjuga el devenir inexorable de la historia con la existencia de ciertos individuos que tienen el poder de objetivarla a través de la guerra.

Un mundo entero que ganar

La visión histórica hegeliana, con estos destellos románticos mencionados, parecen constituir una herencia clara en el pensamiento marxista, que también preconizó una concepción teleológica y progresiva de la historia guiada por una vanguardia revolucionaria. Marx heredaría esta visión a la que le daría la conocida vuelta del revés hacia el materialismo, siendo el proletariado aquella clase social que, mediante el sacrificio postergado durante siglos, mueve la historia hacia un destino inminente. De manera similar a Hegel, en Marx el movimiento de unificación del proletariado y derrocamiento de la burguesía, el *porqué*, prevalece sobre el resultado, el *qué*. No obstante, Marx añade al movimiento una dimensión salvífica orientada al futuro, quedando el *qué* del *porqué* como una promesa de plenitud no muy definida. El propio

Manifiesto comunista (1848) basa su fuerza persuasiva en esta ambigüedad fecunda, afirmando que el proletariado no tiene nada que perder salvo sus cadenas y, en cambio, tiene “un mundo entero que ganar” (92). No sin ciertas contradicciones con los propósitos más idealistas del comunismo, las revoluciones de inspiración marxista como las masivas de Rusia y China, la de Cuba, o las que vendrían después de carácter postcolonial, acabarían replicando, cuando no exacerbando, la idea de que los estados son la manifestación de la historia que a su vez se concretizan en líderes mesiánicos. Aun cuando estas revoluciones se orientaran a derrocar un gobierno o a segregar territorios de un imperio anterior, su proceso histórico acabó desembocando en la configuración de nuevos estados. De este modo, el marxismo, en su sentido práctico, parece mantener una visión de la historia fundamentalmente hegeliana, aunque poniendo más énfasis en la negatividad del sacrificio de las masas proletarias y añadiendo un voluntarismo utópico que mira hacia delante, no al pasado (Arendt 27).

Debido a esta tendencia a lo utópico, en los escritos teóricos del marxismo no encontramos un sentido unívoco del papel del estado, pues las dialécticas de clase tienden a posicionarse contra este (Bueno 186). En *El estado y la revolución* (1917), Lenin criticó duramente las tendencias anarcocomunistas, por propugnar la destrucción del estado, y las socialdemócratas, por ser caballos de Troya del estado burgués. Según Lenin, estas tendencias habían tergiversado la visión que Engels y Marx tenían de la cuestión. Su lectura es que el estado, por ser el “producto y manifestación del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase”, refleja las tensiones de una clase dominante y otra clase dominada (22). La revolución comunista, aunque promete un futuro sin contradicciones de clase y, por ello, sin estado, se implanta, sin embargo, en una fase de transición necesariamente violenta, pues se basa en darle la vuelta al poder y dominar a la burguesía (34). Durante esta fase de transición, llamada “dictadura del

proletariado”, se gesta un nuevo estado, en el cual el proletariado reprime a la burguesía. Lenin pone su foco de atención en la diferencia entre eliminar el estado, como propugnaban los anarquistas, y hacer que el Estado se extinga, como Engels reclamó en el *Anti-Dühring* (1876). La dictadura del proletariado se transforma, paulatinamente y por sí misma, en un sistema comunista sin estado en el que nadie reprime a nadie, pues lo que se suprime es su necesidad (Lenin 90). No obstante, la extinción del estado, por su propia inutilidad, en todos los procesos revolucionarios existentes se postergará en un futuro inconcreto (Bueno 213).

El razonamiento de esta transformación muestra una notable dimensión utópica en su pensamiento, lo que apoyaría la idea de que el resultado en el marxismo tiende ser indeterminado en favor del propio movimiento de revolución (90-91). Primero, Lenin niega que la extinción del estado sea en absoluto utópica y que es consciente de que puede haber individuos que en un sistema comunista sin estado cometan excesos. Para ello, sostiene, no se necesita ningún aparato represor pues el pueblo armado hace justicia espontáneamente. Para ilustrarlo, Lenin da el ejemplo de cómo las personas civilizadas sienten el impulso natural de separar a dos hombres que pelean en un bar o defender a una mujer que está siendo maltratada. Por último, Lenin afirma que este tipo de excesos suele deberse a la miseria económica y, como en el sistema comunista, basado en la libre asociación de productores, esta no existirá, al final los excesos también se extinguirán. En resumen, Lenin parece apelar a mitos de raigambre cristiano-burguesa, como el de la civilización, la bondad natural y la abundancia de bienes, para defender la extinción del estado y el surgimiento de un nuevo sujeto. No deja de ser paradójico que este estado natural idílico, que equilibra el verticalismo vanguardista leninista con el espontaneísmo de Rosa Luxemburg, se consiga tras un proceso de ingeniería social violento dirigido por el

partido revolucionario. Como veremos, Guevara se inspira en este proyecto mediante el cual el estado produce, de manera tecnológica, el *hombre nuevo*.

En lo referente a una posible indisolubilidad del marxismo con la construcción revolucionaria del estado, el crítico Santiago Armesilla arguye que su relación ha sido sistemáticamente malinterpretada, en parte porque los escritos de Marx no son homogéneos al respecto. Condensa el problema en la siguiente cita del *Manifiesto comunista*:

Los obreros no tienen patria. No se les puede arrebatar lo que no poseen. Mas, por cuanto el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político, elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en nación, todavía es nacional, aunque de ninguna manera en el sentido burgués. (citado por Armesilla 4)

Según Armesilla, el marxismo defiende la destrucción del estado en el sentido burgués, de la misma forma que los revolucionarios franceses destruyeron el estado en el sentido monárquico absolutista⁶⁹. La revolución no puede darse sin estado, pues este conforma el conjunto racional de las instituciones políticas y económicas de una sociedad, a través de las cuales “puede realizar cualquier clase social en su poder transformaciones políticas trascendentales a cualquier escala” (Armesilla 6). Según este razonamiento, en el que el estado es el motor *sine qua non* ninguna revolución puede triunfar, Lenin era perfectamente consciente de

⁶⁹ Anteriormente, Bueno ya había defendido que Marx, desde su internacionalismo, promovió revoluciones obreras de carácter nacional en aquellos estados que tuvieran un tamaño y recorrido histórico considerables (199-200). Dicha consideración podría arrojar algo de luz a la visión negativa que dio Marx sobre Simón Bolívar y, en general, de las independencias hispanoamericanas, aludiendo a la noción hegeliana de pueblos no históricos, naciones que no pueden formar estados y perecen. Según José Aricó, estos comentarios sobre Bolívar revelan las dos almas de la teoría marxista, que se debate entre la concepción del estado histórico a la manera hegeliana y su carácter libertario, que rechaza, por su autoritarismo, las figuras mesiánicas que tan caras le eran a Hegel (68-69).

la necesidad de un estado para transformar (y controlar) un territorio tan vasto y multiétnico como era la Rusia de los zares. Al margen de este y otros intentos valiosos de encontrarle un sentido cabal al papel del estado en la teoría marxista-leninista, la práctica revolucionaria de inspiración marxista durante el siglo XX no parece dejar lugar a dudas a este respecto. Las revoluciones se objetivaron en la historia a través de nuevos estados que, según la motivación que los sustentaba, eran construcciones en devenir en las que un líder carismático y las masas caminaban juntos hacia una futurible nueva etapa para la humanidad. Si en Hegel vemos una concepción de la historia a partir del estudio de la *res* histórica, los estados, en Marx, a pesar de que la historia se basa en un movimiento dialéctico de clases cuyo origen se pierde en el tiempo⁷⁰, persiste la cristalización de estas tensiones en los estados. En este sentido, el sacrificio en Hegel, que sirve de alegoría para explicar la objetivación afirmativa, en Marx se convierte en la base ontológica de su concepción de la historia.

Las insurgencias centroamericanas, inspiradas en el caso cubano, no suponen una excepción a este anhelo de construcción estatal revolucionaria, aunque en la práctica estaban bastante lejos de la movilidad social que consiguió el castrismo. Las revoluciones centroamericanas se plantearon como proyectos prácticos de cambio de hegemonía en el sentido “nacional-popular” que habían defendido autores tan influyentes como Gramsci⁷¹. Por su debilidad estructural, estos procesos derivaron en convocatorias de elecciones y procesos consensuales del poder en los que para que todos ganaran, todos tenían que perder (Figueroa

⁷⁰ A este respecto, podríamos recordar la alusión a las pirámides de Egipto en el *Manifiesto comunista* (54). En *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884), Engels va más lejos y lleva el origen de la revolución proletaria hasta el Paleolítico (27-34)

⁷¹ Véase la adaptación de esta problemática a la revolución sandinista en la conferencia de Sergio Ramírez “Los intelectuales y el futuro revolucionario” (1980).

Ibarra 41). Si pensamos, por ejemplo, en el estado sandinista, la dictadura del proletariado nunca se llegó a dar precisamente por los contrapesos de la sociedad nicaragüense. El intento de militarización de la sociedad, como respuesta a la ofensiva de Reagan, no sobrevivió a las urnas en 1990, dándose la situación inédita de que un gobierno conservador tuviera el poder en un estado revolucionario (Figueroa Ibarra 76).

El caso más *sui generis* lo encontramos, nuevamente, en Menchú, que refleja una evolución política divergente en la ambigua fluidez que va de su testimonio a su acción como política o activista. Su testimonio se puede interpretar como un aprendizaje político durante el cual la protagonista adquiere la certeza de que la supervivencia de las comunidades indígenas pasa, necesariamente, por abrirse a ciertos *lenguajes globales* como el cristianismo, el marxismo, el idioma español e, implícitamente, el estado-nación⁷² (Solano Escolano, “(Micro)excepcionalidades en la globalización”). En contra de lo que podría parecer, este nuevo paradigma globalista desvela la cultura propia, incluyendo la tradicional, como una zona de represión de la libertad del individuo, como advertía Aijaz Ahmad (“Globalization and Culture” 107). Esto explica la experiencia emancipadora que, como mujer, Menchú experimenta con respecto a la sociedad quiché, en la que esta cumple una función muy subordinada, tal como ella

⁷² Dicho planteamiento tiene una notable sintonía con algunos escritos de Slavoj Žižek en esos años, en los que arguye que las luchas antiglobalización que se basan en el argumento de *leave our culture alone* están destinadas al fracaso (361-362). La verdadera clave, según el autor, es saber que la universalidad aparece actualizada en el movimiento negativo en el que lo particular reprime la propia universalidad que está en sus raíces. Cuando una cultura particular protesta, lo hace dirigida al mundo desde un punto de vista universal (por ejemplo, la lucha contra la mutilación genital femenina en África). Žižek concluye que toda excepcionalidad o particularidad es trunca (*thwarted*), pues la universalidad se inscribe así misma en una particularidad incapaz de encontrarse o realizarse a sí misma en supuesta plenitud. Con cierta sintonía, Mabel Moraña afirma, con relación a la subalternidad, que la “hibridez” es la estrategia con la que “el particularismo” negocia su incorporación “a la nueva universidad del nacionalismo trasnacionalizado” (234).

misma relata. El testimonio de Menchú funciona como bisagra entre una concepción del estado revolucionario, siendo el nexo de los ciudadanos su condición de explotados, y un estado multicultural encuadrado en la globalización, en el que unas nuevas dinámicas identitarias entraran en juego de lleno tras la caída del muro de Berlín. En el discurso de Menchú de aceptación del Nobel en 1992, puede verse el paso definitivo a esta concepción del estado, que esta vez parece tener modelos occidentales de democracia liberal:

Combinando todos los matices ladinos, garífunas e indígenas del mosaico étnico de Guatemala debemos entrelazar cantidad de colores, sin entrar en contradicción, sin que sean grotescos y antagónicos, dándoles brillo y una calidad superior, como saben tejer nuestros artesanos. Un güipil genialmente integrado, una ofrenda a la Humanidad. (último párrafo)

La Guatemala de Menchú accede a la globalidad bajo la forma de un producto artesanal genuinamente nacional (y de “calidad superior”), que encuentra su razón de ser en los elementos identitarios que la constituyen “sin entrar en contradicción”, es decir, anulando las dialécticas de clase que la testimoniante priorizaba en su testimonio. Es un proyecto político que probablemente Francis Fukuyama secundaría⁷³.

⁷³ Tras la caída del bloque soviético, Fukuyama interpreta el *fin de la historia* como el monopolio ideológico de las democracias liberales y la aceptación de los derechos humanos como horizonte político (*End of History*). Consecuentemente, este orden mundial pone fin a las “batallas sangrientas” por el deseo de reconocimiento (*thymos*, en griego antiguo) (xvi). Según Fukuyama, el triunfo liberal, que elimina la distinción entre amo y esclavo, tiene repercusiones en la geopolítica, pues todos los países parten de un mutuo reconocimiento, lo que repercute en una disminución radical de la guerra (xx). Estas derivas producen un “curioso doble fenómeno” a nivel mundial: “la victoria del estado homogéneo y universal y la persistencia de los pueblos” (244). El multiculturalismo de EE. UU., que se enfoca en el consumo individual, paradójicamente se convierte en el modelo de estado más exitoso para asimilar grupos extensos de inmigrantes (242). El discurso de aceptación del Nobel de Menchú, que se enmarca en estas dicotomías globalistas, parece fluctuar entre las corrientes de “pluralismo liberal”, que considera que las

Cristianismos remozados

Hablar de religión en Centroamérica durante la Guerra Fría es, en gran medida, hablar de la teología de la liberación. Dicho movimiento propugna una visión nueva del papel del cristianismo en la sociedad, cuyo último propósito es la liberación de las clases desfavorecidas, poniendo énfasis en los indígenas y las mujeres del mundo rural y los barrios periféricos. Este enfoque favoreció la integración en los movimientos insurgentes de una notable parte de las iglesias presentes en el istmo. Su mayor novedad teológica se resume en estas palabras de Menchú en su testimonio: “El deber de un cristiano es pensar cómo hacer que exista el reino de Dios en la tierra” (160). El propósito de este proyecto, que traslada el componente escatológico o salvífico al terreno más material del *reino de este mundo*, pretendía revolucionar de este modo la consideración religiosa que, desde la Ilustración hasta Marx, se había considerado parte de la conciencia alienante (King). La teología de la liberación cuestiona el secularismo racionalista del marxismo y se mantiene indeterminada con relación a la estructura del estado (Bueno 100-101).

La concepción histórica de la teología de la liberación, como la de Enrique Dussel, por citar uno de los autores que más la desarrolló, mitiga la tendencia revolucionaria a la corporeización en un estado-nación, encomendándose a entidades supranacionales (Latinoamérica o el tercer mundo) y a dialécticas de clase que incipientemente anuncian identitarismos basados en la etnia y en el sexo. Apoyándose en los *Grundrisse* (1858) de Marx, Dussel traslada el peso de la liberación desde las masas proletarias a los excluidos o pobres unidos por su dolor, definido como “una objetividad no separada de la *persona* ... que coincide

sociedades diversas favorecen la libertad individual para elegir modos de vida, y el “multiculturalismo”, que hace hincapié en la preservación de las culturas minoritarias (Quintana Paz, “Qué es el multiculturalismo” 23-26).

con su inmediata *corporalidad*” (citado por Dussel, “Introducción de la transformación” 82). Dussel propone una praxis de liberación a través de la cual el rico permite que el pobre se emancipe para crear juntos una comunidad igualitaria “histórico-posible” o “utopía concreta” (121). En las diferentes conversaciones que mantuvo con Dussel en universidades europeas y latinoamericanas, Karl-Otto Apel criticó y complementó sus planteamientos teóricos. Apel consideraba que el historicismo de Dussel era deudor de Hegel y Marx y advertía que el determinismo histórico marxista había derivado en una concepción del intelectual como “rey filósofo” (213). Los presupuestos de Apel, cercanos a la Escuela de Frankfurt⁷⁴, retoman los imperativos conversacionales de Charles Sanders Peirce para proponer una ética individual de la liberación que permita la transformación de la realidad. Según Apel, Dussel rechaza los excesos del marxismo más ortodoxo, que subordina la ética a la ley del movimiento histórico, y encuentra el origen del compromiso ético fuera de la historia, en el pensamiento judeocristiano, un aspecto “encubierto pseudo-científicamente en *El capital*” (257). Es decir, según Apel, la teoría de Dussel tiende a extraer aspectos aislados del marxismo y el cristianismo, obviando que dependen intrínsecamente de otros elementos constituyentes de esas tradiciones. Apel reclama una crítica profunda de ambos sistemas antes de combinarlos.

⁷⁴ Por tanto, Apel pertenecía a una corriente política que era muy crítica con las tendencias totalitarias de la URSS y recelaba del culto mesiánico de la personalidad. Liderada por Habermas, la escuela de Frankfurt buscaba implantar unas bases socialdemócratas para la construcción de un estado supranacional europeo. Bueno la caracteriza como “una izquierda que busca rescatar el socialismo, pero un socialismo fundado en una racionalidad democrática, en la razón del discurso comunicativo” (91). Algunos comunistas de la Europa occidental también se mostraron críticos con el modelo soviético, apoyando procesos políticos de *deshielo* estalinista. Hobsbawm se refiere a Stalin como un papa, “defensor de la fe ortodoxa secular”, que conservó en el Kremlin el cuerpo embalsamado de Lenin para atraer peregrinaciones, como si fueran las reliquias de un santo (*Historia del siglo XX* 389).

La crítica de Apel a Dussel contiene *in nuce* los presupuestos generales de la teología de la liberación, que propugnaba la salvación del cristianismo con un soplo de marxismo y viceversa. En ambos casos, la teología de la liberación trata de desligarse de las versiones más anquilosadas de estos sistemas, identificadas con ciertas jerarquías de las iglesias y el régimen comunista soviético, para proponer una actualización a través de esta sinergia. En Menchú encontramos la idea de una hermenéutica práctica que complementa los dos sistemas para pulir sus imperfecciones: “Yo le dije [a una compañera] que toda la verdad no estaba en la *Biblia*, pero que tampoco en el marxismo estaba toda la verdad” (270). Nuevamente, su testimonio parece anunciar, o nos tienta a interpretarlo así, el multiculturalismo actual, que echa mano de elementos de diferentes tradiciones y los ensambla con fines prácticos. En suma, la teología de la liberación defiende un proceso de fortalecimiento del cristianismo apoyándose en la fuerza del marxismo para llegar a una verdad nueva que, sin embargo, según sus presupuestos, se acerca a la pureza original del “Jesús histórico” (Sobrino, “Mártires y la teología de la liberación” sec. 1).

Si nos vamos a los detalles, las cosas no son tan sencillas, como muestra la misma discusión de Apel y Dussel, que refleja notables tensiones geopolíticas entre ambos. Mientras que el primero le recrimina al segundo su uso de Marx a la carta y le recuerda que el totalitarismo soviético se ha originado, en parte, por algunos presupuestos erróneos de Marx, el segundo reivindica una epistemología *transmoderna* diferente a la europea (Grosfoguel). Este ejemplo puede dar una idea del grado de heterogeneidad de reformas, prácticas, teorías y estrategias políticas que se encuentran bajo el mismo término. Hay teología de la liberación desde el papado y los obispados y desde las bases cristianas de los países del tercer mundo, intelectual y política, eclesiástica y secular, católica y protestante, eurocéntrica y

latinoamericanista, pacifista y beligerante, etc. Todas, en grados diferentes, muestran o afinidad con el marxismo o al menos algún tipo de conversación con esta tradición.

En el mundo católico, la teología de la liberación empezó siendo una suerte de revolución desde arriba, con el *aggiornamento* que definió al pontificado de Juan XXIII (1958-1963) y su impronta en el Concilio Vaticano II (1962-1965). La legitimación teórica de la lucha insurgente fue el punto más candente del movimiento en su dimensión teórica⁷⁵. La constitución pastoral “*Gaudium et Spes*” (1965) acercaba posiciones con respecto al marxismo, aunque con marcadas distinciones como la proscripción de la violencia (§78). Dos años después, la encíclica “*Populorum Progressio*” (1967), firmada por Pablo VI, volvía a desalentar el camino de la violencia, pero añadiendo una excepción que abría interrogantes:

... la insurrección revolucionaria —salvo en caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor. (§31)

La ambigüedad de esta salvedad podía dar alas, en realidad, a cualquier movimiento insurgente para justificar lo que Dussel llama “coacción legítima” (*Ética de la liberación* 538). Leonardo Boff define este tipo de violencia como un acto de legítima defensa para transfigurar la realidad alienante por parte de los que se hallan en la periferia del poder (Tamayo Acosta y

⁷⁵ Esta teorización se remonta a Francisco de Vitoria, que defendía el derecho a los cristianos a defenderse ante una injusticia como una guerra justa o incluso a practicar una guerra ofensiva como venganza. Entre las buenas razones que Vitoria aduce para hacer la guerra justa es el bien común del mundo, para el cual hace falta castigar las acciones malvadas: “Con certeza sería imposible que el mundo fuera feliz —de hecho, sería el peor de los mundos posibles— si los tiranos, los ladrones y malhechores pudieran herir y oprimir al bueno e inocente sin castigo, y que los inocentes no pudieran enseñarle una lección al culpable como respuesta” (298).

Rodríguez Gómez 299). Para el autor brasileño, la violencia refleja una tensión dialéctica provocada por una desigualdad social primitiva. Dussel habla de tres criterios de legitimidad: el formal, que parte de la simetría de dos bandos enfrentados, el material, que persigue la mejora de las condiciones de vida, y el factual, que considera la revolución como posible (538-568).

Miguel Ángel Quintana Paz critica el uso de esta jerga eufemística *ad hoc*, que distingue la violencia de la coacción legítima, y las contradicciones teóricas de su argumentación, pues, a su juicio, Dussel tergiversa las reflexiones de Arendt sobre la revolución en las que afirma basarse (“Esquivo anhelo”). Recordemos que para Arendt toda justificación de la violencia es inherentemente antipolítica. Para Quintana Paz, la argumentación de Dussel es determinista, pues parte del axioma de que hay una violencia que se puede justificar políticamente, y se desvía de su propia teoría de consideración hacia los otros: “... también la víctima ‘culpable’, el odiado opresor, es ‘otro’” (89).

Poco después de la encíclica “*Populorum Progressio*”, se celebró la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín (1968), la que para muchos críticos marca el nacimiento de la teología de la liberación como movimiento de praxis católica latinoamericana (o iberoamericana) con influencias cercanas, como, por ejemplo, el método pedagógico del brasileño Paulo Freire, las epistemologías periféricas de Enrique Dussel o Boaventura de Sousa Santos, la teoría del colonialismo del poder de Aníbal Quijano, o sus ampliaciones, de la mano de Walter Mignolo, o la teoría de realismo radical de Xabier Zubiri. Muchos de los teóricos de la teología de la liberación fueron o bien latinoamericanos, o bien europeos y norteamericanos que estaban afincados o tuvieron estancias en Latinoamérica. Hay un amplio consenso que le atribuye la conceptualización del movimiento al peruano Gustavo Gutiérrez Merino, el cual entendía que el compromiso de los sacerdotes con sus feligreses se tenía que traducir en algún tipo de acción

política (Tamayo Acosta y Rodríguez Gómez 257). Inspirándose en De las Casas, Gutiérrez Merino aboga por una mayor fidelidad al Evangelio en base a una teología práctica desde “los cristos azotados de las Indias” (39).

La irrupción de la teología de la liberación en Latinoamérica supuso un cisma social que, en cierta medida, se correspondía con el antagonismo de los dos bandos de la Guerra Fría, lo que conllevó una profunda polarización en el clero y los fieles (Bedolla Villaseñor). Algunos religiosos lucharon y dieron su vida en la guerrilla, como Camilo Torres en Colombia, que murió en combate en 1966 y pasó a ser una suerte de Che, como modelo de militancia, en su versión sacerdotal. Otros, por su actitud política combativa, fueron asesinados por fuerzas paramilitares gubernamentales, como el arzobispo Óscar o los jesuitas de la UCA en El Salvador. Algunas organizaciones, como Acción Católica o la Iglesia Popular, animaron a los indígenas a leer la *Biblia* por sí mismos como fuente de inspiración para emanciparse y liderar la lucha. El testimonio de Menchú da una buena muestra de cómo estos cambios sacudieron las sociedades indígenas, que hasta entonces giraban en torno a la vida de las cofradías parroquiales.

Desde el Vaticano, se entendió que el futuro del catolicismo se jugaba en Latinoamérica, el mayor granero de fieles en el mundo, que atravesaba momentos de gran inestabilidad. En ese sentido, las valoraciones de la teología de la liberación siguen provocando fuertes discusiones. Pastor Bedolla Villaseñor afirma que el esfuerzo de la teología de la liberación consiguió evitar el anquilosamiento de la iglesia, lo que hubiera provocado la pérdida de su influencia en el continente (186-191). Sin embargo, es innegable que el periodo coincide con la mayor fuga de fieles a otras religiones (como la evangélica, que logra su mayor porcentaje en los países centroamericanos). Durante los años 70 y 80 el diálogo entre esta *praxis* que pedía descentralización y el Vaticano fue constante y, con frecuencia, tenso. La postura de Juan Pablo

II, de orientación anticomunista, fue muy crítica con el movimiento, siendo Ratzinger, a la sazón cardenal y consejero papal, el principal promotor intelectual de la vuelta a posturas más tradicionales. En su “*Libertatis Nuntius*” (1984), Ratzinger criticó duramente el papel del marxismo como “principio determinante” de la teología de la liberación, que preconiza la participación en la lucha armada como condición del “análisis correcto” (sec. 8 §3). El actual papado de Francisco ha sido interpretado por muchos como un movimiento pendular de retorno a la visión social de la teología de la liberación (Fischer). En cualquier caso, la matización o el cuestionamiento abierto que los teólogos de la liberación mantuvieron con el Vaticano constituyó en sí misma una fuerza centrífuga que fue, por momentos, altamente incómoda para la curia.

Ernesto Cardenal y otros sacerdotes en Centroamérica propusieron un catolicismo que relativizara las jerarquías y la práctica de una exégesis de los textos canónicos conjunta con los fieles. Cardenal fue, además, el autor de uno de los testimonios teórico-prácticos más originales de la teología de la liberación, *El evangelio en Solentiname* (1975), en los que esboza un encaje del cristianismo con el marxismo: “El cristiano puede volverse comunista y ser aún más cristiano. Y esto es también una verdad que hasta ahora había estado oculta” (154). El carácter traslúcido de los testimonios con respecto a su realidad extratextual vuelve a confirmarse en este caso, pues el texto refleja la labor de imbricación política que Cardenal, como cabeza del Movimiento Cristiano Revolucionario (MCR), estaba realizando en conjunto con el movimiento sandinista (Rueda Estrada, “Rebelde nicaragüense” 201). A lo largo de sus más de quinientas páginas, la obra sigue la misma estructura reiterativa: Cardenal dirige conversaciones teológicas con los campesinos y las familias que viven en los alrededores del archipiélago de Solentiname, cerca de la frontera con Costa Rica. En ocasiones, si la situación lo requiere, hay otros personajes de diferentes nacionalidades y estratificación social, como empresarios, sacerdotes, burgueses,

hippies, militares, etc. Hay incluso somocistas infiltrados, que son, sin embargo, cordialmente bienvenidos. Bajo la apariencia de conversaciones espontáneas en un rincón apartado del mundo, hay un cierto argumento latente; la conciencia revolucionaria se desarrolla y crece a través del intercambio de interpretaciones sobre pasajes de la *Biblia*. La mayor ambición de la obra es conjugar armoniosamente el cristianismo y el marxismo para transformar la realidad política a través de la predicación del amor, desde Solentiname hacia el mundo. El proyecto social de la revolución se presenta en forma de etapas: Cuba es la revolución en acto, el paraíso terrenal recuperado, Nicaragua es la revolución en potencia y países como Chile son ejemplos de proyectos que fracasaron por la acción directa de EE. UU.

En su propósito persuasivo, la obra despliega varios recursos. En primer lugar, tenemos la voz del propio Cardenal que, en su función de exégeta de las *Escrituras*, desvela etimológicamente las connotaciones políticas revolucionarias originales. Por ejemplo, “el reino de los cielos” sería una metáfora para referirse al proyecto social y concreto de Dios que se fundamenta en el amor (149-150). Los judíos, que no podían referirse a Dios directamente, usaban este tipo de circunloquios, explica Cardenal. Otro recurso es la extrapolación de los episodios bíblicos, que los participantes hilvanan juntamente con la realidad nicaragüense. Jesús y sus aliados son descritos como una organización insurgente con la que los campesinos pueden identificarse y el Nuevo Testamento como un testimonio de praxis revolucionaria comunista, todo ello sin dejar de remitirse a fragmentos concretos de la *Biblia* para reforzar sus argumentos políticos. Cardenal también desempeña la función de teórico, introduciendo conceptos marxistas que ilustra con la *Biblia*. Por ejemplo, la idolatría que Yahvé y después Jesús condenan la encontramos relacionada de manera reiterativa con el fetichismo que Marx veía en el dinero: “En la *Biblia* lo opuesto a Dios no es el ateísmo, sino que son los ídolos ... Y eso era porque todas las

religiones paganas eran alienantes. Solo Yahvé libera” (433). Cardenal interpreta la conversión del cristianismo al imperialismo y capitalismo (creando una analogía entre Roma y EE. UU.) como una antítesis de las enseñanzas de Jesús, y propone, en cambio, el Che Guevara como modelo de comportamiento cristiano.

El libro de Cardenal es también un ejemplo palmario de actualización del mito del cristianismo primitivo⁷⁶, que merece cierto desarrollo pues lo que estos autores proclamaban era un retorno al llamado Jesús histórico. Existe la circunstancia, además, de que la analogía entre el cristianismo y el comunismo también ha sido esgrimida con propósitos críticos, como leemos en autores liberales como Raymond Aron y Antonio Escotado (*Enemigos del comercio*). De manera análoga a Cardenal, dichos autores consideraron que ciertos fragmentos de la *Biblia* parecen invitar a esa lectura, especialmente dentro del periodo primitivo⁷⁷. Se conoce como cristianismo primitivo el periodo que va desde la muerte de Jesús en la cruz hasta que el cristianismo deja de ser perseguido por el poder imperial, tras el Edicto de Milán (313 d. C), y es

⁷⁶ Nuevamente, quiero llamar la atención sobre el término *mito* entendido no como una narración maravillosa que explica el mundo, sino como un cierto añadido conceptual a la realidad con propósitos estratégicos.

⁷⁷ Véase, como ejemplo, este pasaje que refleja los valores sacrificados de la vida comunal en un contexto de persecución política:

El grupo de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma: nadie llamaba suyo propio nada de lo que tenía, pues lo poseían todo en común. Los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús con mucho valor ... Entre ellos no había necesitados, pues los que poseían tierras o casas las vendían, traían el dinero de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles; luego se distribuía a cada uno según lo que necesitaba. (Hechos 4. 32-35)

Una de las pruebas de *fe militante* es la renuncia de la propiedad privada, como epítome del capitalismo, y la entrega sin condiciones a la lucha armada. Así lo vemos reflejado en algunos testimonios: “La mayoría de sus integrantes renunció a la propiedad privada sobre la tierra e hizo de la guerra de los pobres la razón de su vida” (Payeras, *Días de la selva* 54).

investido como religión oficial el Imperio romano, por el Edicto de Tesalónica (380 d. C). Atrás quedaban siglos de martirios que se objetivaron, utilizando un lenguaje hegeliano, en la creación de una estructura de poder ecuménica (Frend).

La fascinación que produjeron estas primeras comunas cristianas, la encontramos en los dos autores del *Manifiesto comunista*, Engels y Marx. De una forma complementaria, lo interpretan o bien como una especie de revolución comunista que acabó degenerando o bien como una superación de lo anterior y estadio de transición antes de la fase feudal. La primera lectura funcionaría como contraejemplo de cómo una revolución liberadora puede terminar fetichizando el estado y convertirlo en un sistema represor, la segunda como una reafirmación de la teleología comunista, a cuya fase final se llegaría tras una serie de periodos mundiales. En un artículo dedicado al tema, Engels ve puntos de encuentro entre la iglesia primitiva y la revolución socialista por ser ambos procesos políticos de liberación (“Contribution to the History”). Sin embargo, debido a las circunstancias históricas en las que se desarrolló el cristianismo primitivo, según Engels solo podía aspirar a una redención en el otro mundo y no en el mundo material (3).

Marx, en *El capital* (1867), al hablar de cómo los hombres viven su día a día sin darse cuando de los cimientos fetichistas sobre los que se levanta su sociedad, sugiere que el cristianismo primitivo supuso una superación de la veneración a la naturaleza de las antiguas religiones gentiles (171-175). La posterior transición del politeísmo encubierto del catolicismo a la veneración de *lo uno*, en el cristianismo protestante, sería un paso necesario antes del comunismo ateo, que suplantaría todo sentimiento religioso por tratarse de una conciencia ilusoria. En el *Manifiesto*, al criticar duramente el socialismo feudal o clerical, los autores vuelven a conectar, indirectamente, los intereses compartidos del comunismo y la iglesia

preimperial: “Nada más fácil que darle un barniz socialista al ascetismo cristiano. ¿Acaso el cristianismo no se levantó contra la propiedad privada, contra el matrimonio y contra el Estado?” (80). El cristianismo primitivo se convierte así en el paradigma de un grupo insurgente que propugna una renuncia de lo personal y de cualquier tipo de comodidad para organizar una vida comunal (Escohotado, *Enemigos del comercio* “Caudal y ambigüedad”). Estos momentos concretos en la obra de Engels y Marx, en los que muestran con respecto al cristianismo una actitud si no positiva, al menos de cierta ambigüedad, pueden ayudar a balancear en cierta medida la famosa máxima que determina que la religión es el opio del pueblo⁷⁸.

Uno de los pioneros latinoamericanos más citados, a la hora de ligar el marxismo con el cristianismo en el continente americano, fue el peruano José Carlos Mariátegui, que ya en la primera mitad del siglo XX defendía la tesis de que a la burguesía se le habían acabado los mitos. La postura de Mariátegui parece darle la vuelta al planteamiento de Hobsbawm. Si para el segundo, las élites aprenden a hablar un lenguaje religioso para inocular ideas de progreso occidental, como el socialismo, para el primero las élites racionalizan el movimiento revolucionario de las masas, que se guía por la fe. La revolución proletaria que Mariátegui propone como sustitución es, nuevamente, deudora del cristianismo primitivo:

⁷⁸ Pastor Bedolla Villaseñor argumenta que la tendencia mayoritaria de tomar la famosa cita de manera aislada, y no junto a los párrafos en los que se integra, ha desvirtuado su sentido (192-193). Según el autor, Marx no se refería al fenómeno religioso en sí mismo, sino a su utilización como instrumento de dominación. De manera análoga, Aricó, en *Marx and Latin America* (2014), defiende una lectura aperturista del corpus marxista como un todo en movimiento, no solamente basada en los textos canónicos que tradicionalmente le han asignado la etiqueta de pensamiento europeísta y secular. La evolución del pensamiento de Marx, según el autor, abre fisuras a través de las cuales es posible traducir su doctrina a la realidad histórica de Latinoamérica. Un ejemplo de ello sería la modificación de sus teorías que el mismo Marx acometió cuando estudiaba las clases campesinas de Rusia y se convenció de que el desarrollo capitalista no presupone una clase trabajadora internacional (38).

Los profesionales de la Inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria. ¿Supieron acaso los filósofos de la decadencia romana comprender el lenguaje del cristianismo? (sec. 3)

La coincidencia de tantos autores, que encuentran en el cristianismo primitivo una fuente con los que armar sus teorías políticas, parece indicarnos que, a pesar de que el mito consiste precisamente en un añadido que hace que estas dos teorías fluyan armoniosamente, deben de existir ciertas semejanzas entre ambos movimientos que permitan una analogía más o menos simbólica. Sin llegar a considerar el marxismo como una religión de sustitución, como diría Aron, lo cierto es que, en este nivel simbólico, esta etapa del cristianismo contiene potencialmente muchos de los elementos con los que el marxismo se nutrió, como el papel salvífico de las masas constituidas por su pobreza, la existencia de un grupo de elegidos que las lideran, el sacrificio de lo propio por una causa común, la praxis política comunal y, sobre todo, la creación, mediante la exégesis de ciertos libros sagrados, de un mensaje revolucionario con pretensiones universales.

Alain Badiou compara esta deriva, atribuible a los dos fenómenos, con las figuras de Pablo de Tarso y Lenin (*Theory of the Subject*). Para Badiou, tanto el cristianismo como el marxismo comienzan dos veces, siendo la segunda la verdad que ilumina la certeza de la primera: “Solo gracias al victorioso leninismo podemos datar la existencia de una designación discursiva de un nuevo sujeto político” (125-126). Este nuevo sujeto político no es otro que el partido, “la fusión de la teoría marxista y el movimiento real de trabajadores” (25). De la misma forma, sin Pablo, el cristianismo bien podría haber sido otra secta herética más derivada del judaísmo (125). Badiou también desarrolla esta idea en *Saint Paul: The Foundation of*

Universalism (1997), en la cual describe el procedimiento de Pablo para crear su verdad como una singularidad universal (14-15). El giro universalista de Pablo, revolucionario en el contexto judío, consistió en asumir la ley de las identidades étnicas (manifestada en la circuncisión judía, por ejemplo) en la fe, que concede la gracia:

Sostenemos que el hombre es justificado por la fe, sin obras de la ley. ¿Acaso Dios lo es solo de los judíos? ¿No lo es también de los gentiles? También lo es de los gentiles, si es verdad que no hay más que un Dios, el cual justifica a los circuncisos también por la fe. Entonces, ¿qué? ¿Privamos a la ley de su valor mediante la fe? De ningún modo. Más bien confirmamos la ley. (Romanos 3. 28-31 citado por Badiou 75-76)

En esta línea, Agamben sostiene que la salvación paulina promete un estado social utópico en el que la ley se mantenga en un estado latente por el cumplimiento absoluto de los fieles a través de la fe (*Tempo che resta* 91-93). La ley solo hace daño cuando se violenta, afirma Pablo, por lo que los siervos de Cristo no necesitarán legislación: “Sirvamos bajo el régimen nuevo del Espíritu y no bajo el régimen viejo de la letra” (Romanos 7. 6). Al someterse a la Ley divina de Dios, el creyente deja de sentir el peso de la ley humana. Si bien el tiempo mesiánico de la parusía es indeterminado en esencia, Pablo lo presenta como una inminencia que ya no se puede parar. En ese sentido, los mártires juegan un papel destacado por acelerar el proceso con su ejemplo: “¿Quién nos separará del amor de Cristo?, ¿la tribulación?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿el peligro?, ¿la espada?, como está escrito: ‘Por tu causa nos degüellan cada día, nos tratan como a ovejas de matanza’” (Romanos 8.35-36). En el proyecto salvífico de Pablo, por tanto, el sufrimiento y la muerte funcionan como un nexo de comunicación con la gracia divina.

El movimiento argumentativo de Pablo, que defiende una apertura revolucionaria hacia lo universal, le insufla nuevos bríos a la antigua ley judía. Tendríamos en Pablo, pues, un exégeta que (re)crea el mensaje salvífico de Jesús y lo orienta a un proyecto colectivo nuevo. Harold Bloom lo describe, más que como místico o un pensador sistemático, como un agitador con una doctrina centrada en un “curioso vacío”, el vacío espiritual (*kenosis*) al que Jesús se sometió para fundirse con lo divino (53-54). De esa forma, según Bloom, el mensaje no se basa en la personalidad del Padre o el Hijo, que no lo necesitan, sino en el carisma del predicador (54-56). Escohotado, en consonancia con Bloom, afirma que el papel de Pablo no tiene parangón entre ningún apóstol, pues convierte la desventaja inmediata de no haber conocido a Jesús en una “virtud estética creadora” (*Enemigos del comercio* “El cristianismo operativo”). No en vano, Pablo se constituye como el gran escritor y editor del Nuevo Testamento, “un cuerpo de doctrina unitario y a la vez multifacético” destinado a las primeras comunas (Escohotado). Por un lado, el testimonio de Pablo (Nuevo Testamento) (re)crea el martirio de Jesús, por otro lado, reescribe el pasado (Antiguo Testamento) para que pueda ser interpretado desde el prisma de la teleología cristológica. Bloom habla del proyecto como una “esclavitud textual” por medio de una drástica reordenación del *Tanaj*, la *Biblia* hebrea (47-51). Con relación a la capacidad de interpelación universal, Agamben fija su atención en la relación entre el tipo de lengua en la que Pablo escribe y el mensaje salvífico. Las cartas de Pablo están escritas en una suerte de griego mestizo con una jerga propia de los judíos exiliados, muchos de ellos considerados traidores en Israel por su filiación romana (*Tempo che resta* 11-13). Pablo le inyecta al griego, la lengua de los gentiles, un cierto aire hebraico que retrotrae a Moisés, las escrituras sagradas y los profetas. De esa forma, traduce la hermética cultura judía y la traslada a un lugar indeterminado, ni vulgar ni sagrado, que interpela a un sujeto indefinido y, por ello, potencialmente universal (11-13).

En suma, el cristianismo primitivo fue un mito fecundo tanto para el marxismo como para la teología de la liberación, que lo vieron, como si fuera un antídoto de la etapa en la que la revolución toma el poder y se corrompe, como modelo y al mismo tiempo advertencia. La teología de la liberación propuso su solución fuera de la historia, como diría Apel, mediante un giro ético hacia las masas de pobres que se objetivan en su corporeidad sufriente. El cristianismo primitivo también funcionó como un modelo de praxis revolucionaria mediante la proclamación que recrea el mensaje profético, es decir, que lo actualiza y lo orienta con un sentido práctico. Cambiando lo que haya que cambiar, los testimonios reflejan esta práctica actualizadora de la memoria y destino de los mártires. Su componente político estriba en darle un sentido práctico al dolor, es decir, una dirección y significación que resulten en mejoras materiales a través de la coacción legítima, usando los términos de Dussel. Dicho movimiento mitiga la objetivación de la historia en los estados y los partidos comunistas y la conecta, en cambio, con una abstracta humanidad en la que resuena el internacionalismo de autores como Luxemburg (Bueno 186). De ese modo, las masas de los desposeídos soslayan su pertenencia a estados particulares y encuentran su razón de ser en un dolor compartido universal, defendiendo que, como sacrificio, no sea simplemente dolor, sino dolor a cambio de algo.

Dos, tres... muchos Vietnam

Tras el triunfo de la Revolución cubana, Guevara definió al guerrillero como un “asceta [que] debe tener una conducta moral que lo acredite como verdadero sacerdote de la reforma que pretende” (*Guerra de guerrillas* 80). Ricardo Piglia se vale de esta afirmación para crear una analogía entre la ética del guerrillero y la del cristiano primitivo, que ambas obligan a sacrificarse por su grupo y por la humanidad (135). El poder persuasivo del guerrillero se basaría

en la manifestación de su extraordinaria capacidad de sacrificio por la revolución, que vacía su comportamiento, al ofrecer su propia vida, de cualquier atisbo de interés personal (136). Las resonancias teológicas en los escritos de Guevara y sus exégetas no son de importancia menor, pues el guevarismo, que se constituyó como una de las influencias ideológicas inherentes a las insurgencias centroamericanas, permitió que el martirio se convirtiera en un puente entre el marxismo y el cristianismo.

El ambiguo término *guevarismo* englobaría, además del conjunto de enseñanzas teórico-prácticas de los escritos de Ernesto Guevara, una dimensión que trasciende al hombre de carne y hueso y se adentra en el terreno de lo mítico (J. L. Anderson 752). Como conducta moral, el guevarismo propugnaba una “actitud” revolucionaria, tomando el famoso título de Régis Debray, dentro de la revolución (Escohotado, *Enemigos del comercio* “Icono deslumbrante”). Estos aspectos son altamente relevantes para los testimonios, no solo porque *Pasajes de la guerra revolucionaria* (1963) sea un modelo esencial, sino también por el poder sugestivo de su muerte en defensa de la revolución mundial, que le sobrevino en un apartado lugar de la selva boliviana en su empeño de provocar un Vietnam latinoamericano⁷⁹. Jon Lee Anderson describe su última campaña en Bolivia como la crónica de una muerte anunciada que Guevara, lejos de eludir, parece buscar como un sacrificio necesario indisolublemente unido a la idea de militancia (701-739). Luchando por la revolución en diversos lugares del mundo, Guevara simbolizó una militancia que transcendía lo estatal-nacional, retomando así la vieja utopía marxista del

⁷⁹ La huella del guevarismo es una constante en los testimonios centroamericanos. Véase, por ejemplo, esta presentación de un mártir modelo en *Y... “Las casas quedaron llenas de humo”* (1982), de Guadamuz: “Era nicaragüense, eso no importa, bien pudo haber sido de Colombia, de Laos o de Angola, como otro lo fue de Argentina, de Cuba, de Bolivia” (21). La cita alude a Guevara sin necesidad de nombrarlo, precisamente por este rango de modelo paradigmático

internacionalismo y exorcizando los excesos nacionalistas. Como la teología de la liberación, el guevarismo representa una vía de transcendencia que potencia el voluntarismo de martirio, pues el sacrificio por la patria se hace en aras de una voluntad universalista.

Los rasgos hiperbólicos de la mitología guevariana no tienen parangón en ningún guerrillero, lo que acabó convirtiéndolo en un ideal con un rostro humano muy reconocible, en gran parte gracias a la icónica fotografía de Alberto Korda. Spicer-Escalante describe una transición en la historia de esta fotografía. En un primer momento sirvió como imagen de veneración para los cubanos, pues simbolizaba la resistencia ideológica de la nación frente a las penalidades económicas. A partir de los 90 fue subsumida por el mercado y transfigurada en una marca comercial. La imagen se situaría en un espacio de cierta ambigüedad entre lo aurático, que curiosamente Spicer-Escalante ejemplifica con el arte icónico del cristianismo primitivo oriental u ortodoxo, y lo postaurático, categoría en la que en principio cabría incluir a la fotografía de Korda, reproducida una y otra vez (48). La imagen impertérrita de Guevara en la fachada del Ministerio de Interior en la Plaza de la Revolución de La Habana, provocando la adoración de los cubanos hacia el estado protector, problematiza esta dialéctica entre lo singular aurático y lo reproducible postaurático (52).

Esta tensión dialéctica también es trasladable a Guevara como modelo de militante a la vez inspirador e inalcanzable. Con ciertos ecos afines a la *imitatio Christi*, Piglia afirma que la imposibilidad de imitación es la que sostiene el mito, pues “no hay nada que transmitir en Guevara, salvo su ejemplo, que es intransferible” (109). La *imitatio* guevariana reproduce vidas ejemplares de guerrilleros que dieron testimonio de su lealtad a un ideal, que como tal es irrepetible. Nuevamente, *El evangelio en Solentiname* nos da ejemplos de esta delicada simbiosis teórica que, no obstante, es expresada con sencillez pedagógica para que las masas lo asimilen.

La expulsión de los mercaderes en el templo se expresa como una violencia necesaria contra las élites que manejan el capital:

Olivia: El Che y otros que son como el Che son como Cristo, se parecen mucho a Cristo; y ellos son los que están purificando el templo de los negociantes y explotadores.

Yo: El templo que ahora es el universo. (351)

La proyección universalista a la que alude Cardenal es muy visible en la famosa proclama "Crear dos, tres... muchos Vietnam": Mensaje a los pueblos del mundo a través de la *Tricontinental*" (1967), que animaba a los países del tercer mundo a unirse contra el imperialismo de EE. UU. y sus aliados. En dicho texto, en el que se escuchan ciertos ecos de Lenin, Guevara expresa su convencimiento de que la situación geopolítica atravesaba un momento propicio para el cambio hegemónico, pues la caída de EE. UU. allanaría la consecución de una revolución mundial. Guevara se muestra confiado en que, gracias a una energía cinética formada por una cadena de mártires guerrilleros, se logre dicha hazaña sobrehumana. El panfleto sublima la violencia, alimentada por el odio al enemigo, como un medio en el que el hombre trasciende la naturaleza y se convierte en un instrumento tecnológico de la revolución: "El odio como factor de lucha; el odio intransigente al enemigo, que impulsa más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar". El ejemplo de Vietnam, cuya resistencia desangró a los EE. UU. hasta obligar su retirada (lo que, por otra parte, también haría con China poco después), inspiró a Guevara para seguir esa aparente senda abierta. La retórica martirial en este texto responde a una necesidad de motivación en la adversidad propia de la guerrilla, pues este tipo de conflicto de escaramuzas y dispersión rápida exige de los militantes un sacrificio absoluto, por

las condiciones de vida penosas que tienen que soportar durante un periodo de tiempo que se puede postergar indeterminadamente.

En su libro *La revolución congelada: Dialécticas del castrismo* (2014), Duanel Díaz Infante estudia los momentos del corpus guevariano en los que la ideología se difumina y la violencia ocupa su lugar. La llamada al martirio universal, que sublima la violencia al extremo, empujaría la teoría marxista-leninista a terrenos inexplorados. Una parte importante de su argumentación se centra en demostrar que bajo el guevarismo acecha, palpitando, la concepción triunfalista e irracional que Georges Sorel tenía de la violencia. En Guevara, el partido, el contenedor de la teoría en Lenin, no es el origen de la revolución, sino el final del camino al que se llega a través de la violencia. Por ello, Díaz Infante cuestiona la sentencia del posiblemente mayor hagiógrafo de Guevara, Debray, que afirmó que “la guerrilla es a la sublevación campesina lo que Marx es a Sorel” (26). Como resultado, la base marxista de la revolución, según Díaz Infante, se resiente: “... no hay nada equivalente a la universalidad concreta que encarna el proletariado y la premisa de que el capitalismo precede al socialismo ha entrado en crisis” (90). Para Lenin, el partido, aunque no está exento de subjetividad, funciona como un dique de contención racionalista de la violencia sin ideas. En Guevara, por el contrario, la acción engendra la teoría revolucionaria.

En en la etapa heroica de la insurgencia en Sierra Madre, Guevara reemplaza la subjetividad del partido por la de los guerrilleros o, incluso, por la del guerrillero individual que, como hacedor de la revolución, encarna al mismo tiempo a las masas y al partido. Díaz Infante advierte que bajo estas premisas la violencia ya no sería la partera de la historia de la que hablaba Marx, que connota el favorecimiento de un devenir histórico natural, sino la madre, su progenitora: “... la violencia viene a llenar el espacio entre la revolución como proceso históricamente determinado y la revolución como obra eminentemente humana. Pues la dura

tarea de construcción choca con el escaso desarrollo de la consciencia comunista” (97). La consideración de la violencia en Guevara, según Díaz Infante, parece alejarse por momentos del determinismo de Marx y el colectivismo de Lenin para encontrarse con la teoría del héroe histórico de Hegel, el individuo que mueve la historia con la fuerza de su determinación visionaria. Esto podría indicar que la construcción discursiva del *hombre nuevo* funciona como aliviador utópico, al presentar a un individuo libre del peso de las fuerzas de la historia, como el estado nación, los partidos y las masas. Esta libertad es la que le permitiría cortocircuitar el estado e instaurar un nuevo orden.

Una de las descripciones más canónicas sobre el papel de la guerrilla en la revolución la encontramos de la mano de Guevara en el tratado *La guerra de guerrillas* (1960). En el prólogo, que está dedicado a uno de los hombres de confianza de Castro, Camilo Cienfuegos⁸⁰, Guevara explica las dinámicas de poder de la revolución en unos términos espirituales que después heredarían los autores de testimonio:

⁸⁰ La dedicatoria muestra, además, la tendencia a encajar la muerte de los militantes modélicos a través del relato martirial, aunque en este caso se trate de un accidente de avión poco tiempo después de que triunfara la revolución:

Lo mató el enemigo, lo mató porque quería su muerte, lo mató porque no hay aviones seguros, porque los pilotos no pueden adquirir toda la experiencia necesaria, porque, sobrecargado de trabajo, quería estar en pocas horas en La Habana... y lo mató su carácter. Camilo, no medía el peligro, lo utilizaba como una diversión, jugaba con él, lo toreaba, lo atraía y lo manejaba; en su mentalidad de guerrillero no podía una nube detener o torcer una línea trazada. (39)

En la interpretación de Guevara, el enemigo, como si fuera una energía nebulosa, está detrás de la muerte, o fin de su “ser físico”. A pesar de esta falta de consistencia, Cienfuegos pasará a formar parte del martirologio del nuevo estado cubano. Su presencia se hace especialmente visible en el mural de la fachada del Ministerio de Comunicaciones en La Habana, en el que puede leerse un lema tutelar: “Vas bien, Fidel”. El ambiente político de la Cuba de ese momento permitía, como si fuera un molde, que incluso las muertes accidentales o alejadas del campo de batalla se adaptaran al discurso martirial.

Camilo practicaba la lealtad como una religión; era devoto de ella; tanto de la lealtad personal hacia Fidel, que encarna como nadie la voluntad del pueblo, como la de ese mismo pueblo; pueblo y Fidel marchan unidos y así marchaban las devociones del guerrillero invicto. (38-39)

Al guerrillero, que encarna la voluntad del pueblo en la guerrilla, le une el mismo tipo de lealtad absoluta al líder de la insurgencia que acabó derivando en la constitución de un estado revolucionario. Guevara se apoya explícitamente en conceptos de inspiración cristiana, como el de transferencia entre el espíritu y la materia, para explicar la revolución en términos místicos. La lealtad se sublima hasta convertirse en un fin en sí mismo, una especie de *lealtad a la lealtad*, que subraya la relación intuitiva entre las masas y el líder por medio de una retórica tautológica. Siguiendo a Žižek, la autoridad militante se muestra análoga a la religiosa, pues exige una obediencia necesaria externa a la subjetividad (35-42).

El contexto de escritura no es baladí, pues Guevara está hablando desde la autoridad de la victoria, al presentarse como el autor de la estrategia militar y, complementariamente, su teoría revolucionaria, que condujo a la victoria de la insurgencia: el foquismo. Debray, uno de los mayores artífices del puente de solidaridad entre Cuba y Europa, describió esta dinámica de una manera muy visual, al afirmar que este tipo de estrategia militar “en lugar de cerrarse como un puño para lanzar un golpe y arrancar un dedo al enemigo, abre y extiende sus cinco dedos, y es el enemigo el que tiene la fuerza del puño frente a cada uno de los dedos” (54). Guevara expone tres ideas con relación a esta forma de hacer la guerra. La primera es que, como ya advertía Clausewitz, las masas tienen la capacidad de ganar una guerra frente a un ejército profesional. Esto trae consigo una nueva moral de guerra, pues la técnica guerrillera de “muerte y huye”, muchas veces ejecutada con “nocturnidad” y “alevosía”, no supone ningún descrédito del valor del guerrillero, sino más

bien lo contrario, es propio de la audacia que este tipo de guerra exige (48). La segunda, tal vez en la que radica la mayor originalidad de teoría revolucionaria, es que el foco insurreccional puede crear las condiciones objetivas de la revolución. En la carta “El socialismo y el hombre en Cuba” (1965), Guevara insiste en la misma idea; el foco sería un *detonador* en aquellos lugares en los que el capitalismo no se ha desarrollado lo suficiente y, por lo tanto, no ha mostrado nítidamente las contradicciones de clase: “La acción consciente hace el resto” (9). La guerrilla se convierte entonces en el espacio igualatorio en el que los militantes “se forman políticamente más pronto y más profundamente que pasando un tiempo igual en una escuela de cuadros, aunque se trate de un pequeño burgués o un campesino” (Debray 94). Se trata de una acción colectiva enérgica y audaz que resuelve en la práctica esta imposibilidad teórica. Por último, la lucha armada debe desarrollarse fundamentalmente desde el campo hacia la ciudad. La idea de la montaña como fuente de la que emana la revolución será uno de los mitos más influyentes en las insurgencias centroamericanas, que en un primer momento tratarán de replicar el foquismo como si fuera un método infalible. Esta estrategia no puede detonarse, piensa Guevara, si no existe una condición de descontento profundo en el pueblo.

Tras la instauración del nuevo estado revolucionario, comienza un proceso colectivista no menos sacrificado, asimilable a la dictadura del proletariado, pero que, en Guevara, como defendía Luxemburg, tiene una fuerte impronta espontánea que confía en el poder autorregulador y creador de las masas. Durante esta fase, recordemos, se acometen reformas para reprimir a la burguesía para que el hombre nuevo surja, al tiempo que el estado se extingue. En “El hombre nuevo” (1965), publicado en el semanario uruguayo *Marcha* dos años antes de su muerte, Guevara habla de un proceso político intuitivo entre el líder y las masas que solo puede ser entendido desde dentro. En su visión, el individuo se supedita a las masas y a la vez estas al

partido, liderado por un hombre, Fidel Castro, que mantiene una conexión espontánea con las masas: “En las grandes concentraciones públicas se observa algo así como el diálogo de dos diapasones cuyas vibraciones provocan otras nuevas en el interlocutor” (8). Es decir, incluso en esta fase colectivista, Guevara tiende a la acumulación de funciones y simbolismos en un mismo individuo, como sucede con el guerrillero.

Frantz Fanon, en su *Les damnés de la terre* (1961), ya había descrito cómo la constitución revolucionaria de la nación, cuando toda la población se sintoniza en una empresa común, absorbe toda culpa individual por el uso de la violencia. La liberación del opresor le otorga a cada individuo un sentido que va más allá de su propia existencia, pues se funde en la construcción de la nación, “hecha de sangre y cólera” (67-70). En el famoso prólogo a dicha obra, Sartre validaba el efecto catártico del que hablaba Fanon y defendió la idea de que, para que los *condenados de la tierra* pudieran ser libres, Europa tenía que pagar su deuda recibiendo la violencia que había ejercido durante los siglos anteriores⁸¹. Fanon habla de un estado de euforia colectiva que sucede cuando el colonizado muestra su superioridad al que era antes colonizador. Lo cierto es que la imagen que proyectaba Cuba en los primeros años de la revolución cumplía con la descripción de Fanon, pues se representó como una gran fiesta (Díaz Infante 116-125). En palabras de Hobsbawm: “La revolución cubana lo tenía todo: Espíritu romántico, heroísmo en las montañas, antiguos líderes estudiantiles con la desinteresada generosidad de su juventud, ... un pueblo jubiloso en un paraíso turístico tropical que latía a

⁸¹ Arendt critica duramente esta exacerbación de la violencia, una “convicción no marxista”, que se produjo en esta sinergia entre los ideólogos revolucionarios del tercer mundo y la *New Left* del primer mundo (11). Según Arendt, para Marx la violencia precede a la fase comunista, pero no la causa (11). La hermandad de una comunidad frente a la urgencia de la muerte produce emociones tan fuertes como transitorias, pues para actualizarse necesitan que este peligro persista (67-68).

ritmo de rumba” (*Historia del siglo XX* 439). El ejemplo cubano parecía acoplar, de una manera inédita, las promesas utópicas y la realidad.

Claudia Gilman, en *Entre la pluma y el fusil* (2012), rastrea los síntomas de este cambio drástico en Cuba, que fue paralelo a un creciente antiintelectualismo. Durante los 60 la sociedad cubana se movilizó colectivamente, como si de un gran ejército se tratara. Siguiendo el modelo de Guevara, el gobierno promovió una moral performativa, exigiendo una militancia enfática exterior sin fisuras, por considerarse lo intelectual un residuo burgués antirrevolucionario.

Recordemos que, como señala Lillian Guerra, esta movilización masiva se nutrió de un discurso nacionalista que llevaba gestándose en Cuba desde el siglo XIX, apoyada por discursos de oposición a las injerencias de EE. UU.⁸². El surgimiento explosivo de esta moral colectivista, en el que cualquier desviación ideológica era considerada un estigma, produjo un sujeto con una cierta conciencia paranoica del deber, que podía ser llevado hasta el sacrificio de su propio cuerpo⁸³. Durante este proceso de ingeniería social, surge, por comparación negativa, el reverso del futurible hombre nuevo, el “hombre de transición”, que aún conserva ciertos resabios burgueses y está a caballo entre los “domesticados” que se exiliaron y los auténticamente revolucionarios, que aceptan su papel supeditado a la revolución (Gilman 150-151). La propuesta

⁸² El binarismo de Hispanoamérica frente al neocolonialismo de EE. UU. ya lo encontramos desarrollado por José Martí en el artículo “Nuestra América” (1891), que sirvió de inspiración a al Movimiento 26 de Julio, el germen de la revolución. Martí utiliza imágenes potentes de lucha y sacrificio contra el imperialismo estadounidense, un tigre que “morirá, con zarpas al aire, echando llamas por los ojos”, y defiende la idea de patria como una “causa común” nacida de los oprimidos y “abonada con sangre necesaria” (19). El hecho de que los contrarrevolucionarios cubanos también se sirvieran de la obra de Martí, da una idea de su riqueza polisémica, que se sobrepone a cualquier uso partidista (Gallardo Saborido 51)

⁸³ Así lo postula Susana Rosano en “Cuerpos de la militancia” (2014): “Desde las tramas discursivas partidarias y desde las rígidas prácticas que la militancia imponía (en donde la jerarquía y la disciplina jugaron un rol fundamental) solo había espacio para la oposición héroe-traidor, héroe-quebrado; héroe-cobarde” (149).

de Guevara pasaba por la creación de un mecanismo ideológico-cultural que arrancara “las malas hierbas” creadas por la subvención estatal y evitara la perversión que este tipo de agentes críticos crean en el pueblo (“Hombre nuevo” 20). En una entrevista de Luis Suárez en 1974, Castro se expresaba en términos similares. Cuando el entrevistador le pregunta por los intelectuales que aún “cojean”, Castro se lamenta de la influencia capitalista, que todavía se manifiesta en los intelectuales de viejo cuño, y alude a la noción de intelectual gramsciano, asociándolo con la idea a los profesionales de la educación (Suárez 48). Tanto Guevara como Castro, por tanto, persiguen transmutar el concepto burgués de intelectual individualista en un técnico al servicio de la construcción nacional, un productor de ideología con un pie en las aulas y otro en la zafra.

El guevarismo, en su voluntad de trascendencia, se constituyó como un contrapunto de la teología de la liberación. Las dos propuestas de revolución trascienden lo meramente nacional y defienden una acción insurgente que, mediante el sacrificio masivo, consiga un intercambio de dolor y poder político a nivel mundial. Si la teología de la liberación buscaba el acotamiento extremo de la violencia hacia lo estrictamente necesario y justo, la coacción legítima de la que hablaba Dussel, el guevarismo aspira a sacudir el orden mundial con una sublimación de la violencia que a ratos se desembaraza de las ataduras de la teoría y va por delante de ella. En el guevarismo la violencia se convierte, por momentos, en un fin en sí mismo, acercándose al ideal de pureza y estilización que proclamaba Sorel (Díaz Infante 107).

En este sentido, tal vez quepa incluir el guevarismo como una expresión particular dentro del contexto de la Guerra Fría, que se caracterizó por retóricas agresivas y apocalípticas. Ferlosio caracteriza el periodo como una guerra de cruzada que simplifica la ideología a su mínima expresión; el enfrentamiento del bien y del mal (“Eisenhower” 33-62). El autor ve en esta deriva un rechazo de la ilustración, que buscaba justificaciones de la guerra en la razón, el derecho e

incluso en la belleza. La guerra contemporánea, sostiene Ferlosio, ha desechado los valores caballerescos y el ornato de tiempos anteriores por considerarlos frívolos. El uniforme de un Napoleón en el campo de batalla se nos revela como un delirio extravagante cuando no inmoral. La pérdida de estos valores estéticos a favor del uniforme gris ha dado paso a lo que él llama una moral ecuménica: “Es la moral ecuménica, fundada y difundida por los monoteísmos, la que, remasticada con saliva de racionalidades laicas, ha vuelto a abrir los caminos de la guerra hacia una nueva e ilimitada barbarie” (45-46). Ferlosio ejemplificaba este signo de los tiempos con la retórica de Eisenhower (aunque la extiende a los dos bandos), que reduce la existencia del enemigo a un antagonismo que magnifica la grandeza de su misión salvífica. El mal deja de ser un valor alegórico y se materializa literalmente en el enemigo y su territorio. La moral ecuménica subordina los fines a los medios; las ideologías son los instrumentos de las armas y no al contrario.

La teoría de Ferlosio, tomada en su caso más extremo, considera que la violencia, como fuerza cinética de cambio político, llega a independizarse y se convierte en la cosa en sí, fuerza sin ideas dirigida a un destino salvífico. La violencia conectaría, como defiende Arendt, el sacrificio del individuo con la supervivencia del grupo, o la nación, que es una abstracción magnificada del grupo, y se eleva en una suerte de búsqueda de la inmortalidad (67-68). Tal vez Ferlosio no supo (o no quiso) ver el traslado de la estética de los uniformes napoleónicos hacia las bolas de cañón. El mítico desaliño de Guevara sería de ese modo una muestra de humildad del hombre hacia su obra revolucionaria, un acto de amor (Díaz Infante 59). Al menos, así parecieron entenderlo aquellos jóvenes del 68 en París, en México y otros lugares, que, enarbolando la imagen del Che, proclamaban aquello de “haz el amor y no la guerra”.

Una de las aproximaciones historiográficas más habituales al evaluar la violencia en un determinado periodo es tratar de calibrarla cuantitativamente. Este enfoque obliga a adentrarse, inevitablemente, en el terreno pantanoso de las comparaciones. Se considera que un periodo de tiempo es violento porque hay otros que no lo fueron tanto y viceversa. Si contrapusiéramos las cifras de la Guerra Fría con la primera mitad del siglo XX, que acumula dos guerras mundiales, podríamos llegar a la conclusión de que la segunda mitad del siglo no fue tan violenta, o que incluso se trata de un periodo beneficioso para la humanidad, si ampliamos el enfoque y lo comparamos con los siglos anteriores. Ese parece ser el caso de Hobsbawm, que no niega las atrocidades cometidas durante la Guerra Fría, pero las relativiza con el horror anterior y la mejora de condiciones de vida a nivel mundial (*Historia del siglo XX*). Un autor divulgativo muy leído recientemente, Yuval Noah Harari, afirma, de manera provocativa, que la persona que más ha merecido el Nobel de la Paz es Robert Oppenheimer, el creador de la bomba atómica (408). El epítome de la valorización positiva la encontramos en otro escritor de reconocido prestigio, Steven Pinker, que cuestiona que la “larga paz” sea de naturaleza nuclear, sino moral-evolutiva, estableciendo un paralelismo con las armas químicas: “El temor a ambos tipos de armas se multiplica por la perspectiva de una muerte lenta y enfermiza y la ausencia de límites entre el campo de batalla y la vida civil” (276). Sea como fuere, una paz caliente bien merece una guerra fría, es lo que parece desprenderse de este tipo de consideraciones posbélicas que utilizan indicadores objetivos como la esperanza de vida, el consumo calórico por persona, el número de muertes por conflictos armados y la mortalidad infantil.

La ponderación que estos autores hacen entre lo malo y lo no tan malo nos plantea cuestiones éticas incómodas: ¿Cuánto vale una vida? ¿Valen todas las vidas lo mismo? ¿Mil vidas valen mil veces lo que vale una vida? ¿Qué fines políticos justifican la eliminación violenta de

vidas? ¿Importa el modo en que estas vidas son eliminadas? Son preguntas que, por el hecho de ser abstractas, hacen que nuestra ética entre en conflicto, pues nos falta un asidero real. Adam Smith ironizó sobre la sinceridad de nuestras manifestaciones públicas con respecto al dolor y la muerte de los demás con el ejemplo de un lejano terremoto (136). Si cien millones de chinos murieran en un terremoto, Smith afirma que se sentiría impelido a hacer una declaración pública de horror, alabando las virtudes del pueblo chino. Esa noche, sin embargo, dormiría plácidamente. Si supiera, en cambio, que al día siguiente le iban a empujar el dedo meñique, esa noche no podría pegar ojo. Esta anécdota pretende ilustrar las tensiones entre la empatía como valor social exterior y el interés personal que, cuando es concreto y urgente, puede llegar a somatizarse.

Una descripción que ligue la dimensión retórica del testimonio y sus objetivos estratégicos extratextuales nos obliga a concederle cierta verdad a la violencia pensándola desde su interior, como defiende Étienne Balibar (4). En grados diversos, el testimonio se orienta a apoyar o justificar la acción violenta de un movimiento insurgente que está desarrollándose (o se ha establecido como estado revolucionario, si pensamos en los autores nicaragüenses después de la revolución). Los testimonios centroamericanos, para impulsar los proyectos de insurgencia revolucionaria, cargaron de simbolismo el dolor y la muerte de sus militantes, especialmente de aquellos que arriesgaban sus vidas o morían defendiéndolos en el campo de batalla. Los guerrilleros eran la encarnación de un espíritu nacionalista que se nutría del recuerdo de los mártires e inspiraba la adhesión de las masas. La importancia de los testimonios se reveló nuclear dentro de la estrategia general de propaganda de los movimientos insurgentes, pues ofrecía modelos carismáticos que infundían valores colectivos y los vertebraban en un proyecto socialmente altamente heterogéneo. Esta estrategia expansiva explica, por ejemplo, el elevado de testimonios de mujeres tanto en Centroamérica como en otros lugares de Latinoamérica.

Su razón de ser es presentar la violencia como una herramienta de transformación social que tiende a articularse como un sacrificio, individual o colectivo, hacia un fin revolucionario. El discurso de los testimonios tiende a mostrar que, en el contexto urgente de la guerra, cuando no hay lugar para el optimismo pinkeriano y las ambigüedades éticas se difuminan, el discurso se hace aseverativo, sin titubeos que podrían debilitarlo. Como propaganda política, los testimonios tienden a afirmar, como requisito de la acción insurgente, que el fin común justifica el sacrificio de la vida propia. En palabras de Debray, “vencer es aceptar, desde un principio, que la vida no es el bien supremo del revolucionario” (58). También nos revelan, como vimos, algo que nos puede provocar cierto desasosiego moral, y es que la vida de una persona con un rostro definido, el testimoniante, puede valer más que mil vidas anónimas para los lectores⁸⁴. Por ello, los autores de testimonio reflejan un conocimiento notable de los mecanismos de la empatía, que, a veces, como en el ejemplo de Smith, entran en conflicto con nuestras ideas morales más profundas.

La incorporación de la teología de la liberación ayudó a engrasar el internacionalismo marxista, como ya venían haciendo el guevarismo como signo latinoamericanista y postcolonialista, con la ventaja añadida de que el cristianismo ya era una identidad comunitaria consolidada desde hacía casi quinientos años. A esa conclusión pareció llegar el sandinismo con buen ojo estratégico, entendiendo que Latinoamérica, la entidad supranacional a la que las revoluciones de los estados-naciones apelaban, había sido formada a partir de la disgregación de

⁸⁴ Usando los términos de Emmanuel Levinas, el testimoniante, al dejar de ser el *comandante Cero* y revelar su máscara, estaría actuando como una corporeización tenue del rostro del otro, cuya alteridad radical elude cualquier atisbo de representatividad o percepción. Esta máscara sería la que posibilite que el militante y el testimoniante estén unidos por un canal discursivo que les transporta a lo abstracto: “El mundo en el discurso ya no es lo que es en la separación, en el estar en casa con uno mismo donde todo me es dado; es lo que yo doy: lo comunicable, el pensamiento, lo universal” (76). Por medio de la metonimia, ambos entregan su *yo* para adentrarse en lo universal.

un imperio evangelizador que englobó a grupos indígenas de diverso tipo⁸⁵. El discurso martirial de los testimonios centroamericanos refleja este diálogo fluido, no siempre armonioso, entre ambas tradiciones. Los proyectos insurgentes, que parten de una voluntad nacional, usaron estos discursos de carácter internacionalista o universal como vías de fuga transcendentales. El conglomerado de estas tradiciones se tradujo en una moral de sacrificio que exigía, como predisposición patriótica, la predisposición a sacrificarse por la causa revolucionaria. En este sentido, el lema castrista *patria o muerte* puede entenderse como dos caras de una misma moneda, en cuyo canto encontramos a los mártires que, a través de su sacrificio intergeneracional, actualizan incesantemente el movimiento revolucionario. Es decir, le confieren un sentido a la sangre derramada.

⁸⁵ Dicho imperio se estabilizó a partir de las Leyes Nuevas (1542), a través de las cuales la corona y la iglesia apuntalaba su poder en oposición a los encomenderos. Dicho encaje giró en torno a la forma idónea de predicación y conquista territorial, siendo el lugar del indio la cuestión jurídica y teológica más candente (Saranyana 69). *Mutatis mutandis*, las comunidades indígenas también se situaron en un centro ideológico, a menudo altamente problemático, en los proyectos nacionales promovidos por las insurgencias centroamericanas. Uno de los colectivos opositores que se encontró Daniel Ortega tras la revolución sandinista, por ejemplo, fue el de los indígenas misquitos, que llegarían a denunciar al estado sandinista por intento de genocidio. La denuncia hace referencia a la llamada Navidad Roja entre 1981 y 1982, una operación del ejército sandinista para desalojar a unos 8.500 indígenas de sus comunidades a las orillas del río Coco (frontera con Honduras) y así evitar que sirvieran de apoyo logístico de los contra. Este conflicto podría ilustrar los “ríos” que separan el marxismo y las comunidades indígenas, como los llama García Linera. Entre otras razones, la demanda del control de la tierra y el deseo de ser una comunidad aparte con cierta autonomía política fueron vistas como un signo antirrevolucionario.

3. Testimonios sobre experiencias carcelarias

Si llegas a morir, habrás pasado a formar en la legión de los héroes, al lado de los que te precedieron en esa misma conducta bolchevique indoblegable. Y si sales con vida, has ganado un escalón mayor de responsabilidades en la vanguardia que habrá de conducir al pueblo de la victoria

Ana Guadalupe Martínez,

Las cárceles clandestinas de El Salvador (1986)

En su obra pionera, *The Body in Pain* (1985), Elaine Scarry describe la incomunicabilidad del dolor como una de las condiciones más penosas que afronta una persona que ha vivido la experiencia extrema de la tortura. Según Scarry, si bien el dolor, en condiciones soportables, nos hace conscientes de nuestro propio cuerpo (no sentimos las muelas hasta que nos duelen), la experiencia de la tortura nulifica la consciencia del sujeto y lo convierte en una corporalidad pura y silenciosa en su propio espacio y tiempo, “ausente de sí mismo en el mundo” (35). En este nivel extremo, el dolor es radicalmente subjetivo y, por ello, intransferible. Tras esta fase, en la que el mundo se descompone (*unmaking*), viene otra ardua etapa social de imaginar y comunicar el dolor (*making*). Los testimonios carcelarios, como construcciones lingüísticas que pretenden propagar ideas políticas e incitar a la acción armada, reflejan esta transición problemática que convierte la experiencia de la tortura en narración.

En este capítulo me propongo desarrollar una descripción retórico-pragmática de los testimonios carcelarios del corpus seleccionado, como una producción discursiva que, aunque fue concebida en el contexto insurgente, bebe de una tradición con un recorrido histórico amplio. Recordemos que este corpus está formado por las siguientes obras: *Secuestro y capucha en un país del “mundo libre”* (1979), de Salvador Cayetano Carpio, *Y... “Las casas quedaron llenas de humo”* (1982), de Carlos José Guadamuz, *Carlos, el amanecer ya no es una tentación* (1982),

de Tomás Borge, *Nunca estuve sola* (1988), de Nidia Díaz, y *Las cárceles clandestinas de El Salvador* (1978), de Ana Guadalupe Martínez Menéndez.

Muchos críticos han leído los testimonios carcelarios desde una temporalidad dividida en dos estadios de una manera aproximada a Scarry. Refiriéndose al testimonio de Nidia Díaz, Mihaly Deanna Hutson arguye que el acto de testimoniar, al permitirle reclamar esos momentos en los que estaba a la merced de los guardias, le otorga a la testimoniante el control del sentido ideológico de su experiencia (79). En esta fase de reconstrucción, su cuerpo funciona como conductor físico de lo real, “el punto de inicio de su historia, el auténtico lugar del discurso que contiene la verdad de su experiencia” (80). En la dinámica de la guerra, el testimonio carcelario puede entenderse como una forma de contrataque tras el cautiverio. En este sentido, el recuerdo de los caídos cumple un papel primordial en la construcción de la autoridad del testimoniante en su función de portavoz. La estrategia retórica de los testimonios carcelarios se apoya en el discurso martirial, proveyendo a las insurgencias de su máspreciado combustible: la indignación. Como adelanto de esta estrategia retórica, tomemos como ejemplo tres fragmentos del prólogo de *Las cárceles clandestinas de El Salvador*, de Ana Guadalupe Martínez, un testimonio de su experiencia como encarcelada durante nueve meses:

En El Salvador, al igual que en muchos países de América Latina, el secuestro y la desaparición de los prisioneros políticos es uno de los métodos más usados para combatir el movimiento revolucionario. Por muchos años se aplicó predominantemente la política de exterminio y la mayoría de los capturados eran asesinados de manera bestial como los casos de Saúl Santiago Contreras y Oscar Gilberto Martínez, mutilados y muertos por la Guardia Nacional bajo la dirección del general Medrano, en 1968.

... Los interrogatorios, los diferentes métodos que utilizaron durante todo este tiempo para lograr obtener información, la desmoralización en la que se puede caer si no hay una firme contextura ideológica, la situación del resto de compañeros que, al igual que yo, estaban secuestrados y sometidos al mismo “tratamiento”, cómo transcurría la vida entre los prisioneros, si es que a eso se le puede considerar vida, la solidaridad manifiesta en cada actitud nuestra, el espíritu con que enfrentábamos la situación, apoyándonos en que fuera de las cárceles había miles de hombres y mujeres que continuaban luchando.

... Este libro es el resultado de un esfuerzo colectivo y militante y no tiene pretensiones intelectuales ni literarias; es un aporte al desarrollo ideológico para la formación de cuadros, partiendo de una experiencia concreta, que debe ser discutida y analizada por quienes están consecuentemente sumergidos en el quehacer revolucionario. (24-25)

De forma esquemática, podemos señalar una estrategia en tres pasos interrelacionados, uno por cada párrafo. El primero tiene que ver con la proclamación de afinidad ideológica y hermanamiento nacional y supranacional (Latinoamérica) con aquellos mártires que cayeron por la revolución. La testimoniante denuncia métodos de exterminio de disidentes políticos que, por ser selectivos y secretos, no ven la luz pública. A lo largo de la obra, este grupo creciente de caídos funcionará como un sustrato emocional sobre el que se levanta el discurso de la testimoniante, que armoniza un sentimiento colectivo de deuda histórica, una suerte de herida sin cerrar, y la acción del partido como sanador, ante el cual la testimoniante muestra adhesión incondicional. La mención, con nombres y apellidos, de guerrilleros caídos (más adelante, sin salir del prólogo, se mencionan más) concretiza la causa en militantes destacados que han sido torturados y asesinados. Este proceso de revelación de la máscara detrás del pañuelo es fundamental para provocar la empatía de los lectores y su involucramiento en la vía armada.

En el segundo fragmento, la testimoniante sitúa el dolor como una materia objetiva de la lucha de clases, lo que presupone que de alguna forma el lenguaje pueda vehicularlo y provocar emociones fuertes en los lectores⁸⁶. La fase comunicativa del dolor, que Scarry describe como un duro proceso de lucha individual, se ve notablemente favorecida en contextos en los que una gran parte de la población tiene cercanía con la experiencia de la tortura, por experiencia propia o por la de algún ser querido. La insurgencia se constituye gracias a esta base experiencial real, imaginada o real por imaginada, que se va acumulando como una memoria intersubjetiva. La misma prologuista sugiere que la vida en la cárcel deja de ser vida, por lo que el sujeto es capaz de deshacerse de lo superfluo y ambiguo de lo cotidiano para sumergirse en un terreno esencial y desnudo. El dolor común que une a las masas, encarnado en los encarcelados y los guerrilleros, funciona como el pegamento que mantiene unida esta identidad en la lucha contra el gobierno presentado como ilegítimo y sus colaboradores. Dentro de estos últimos habría que situar a los traidores, algo en lo que la testimoniante hace énfasis a lo largo del testimonio, pues su detención se debió a una filtración dentro de la insurgencia.

La tercera estrategia consiste en presentar el texto como un registro transparente de una experiencia individual y colectiva que debe ser examinada por la vanguardia del partido. El testimonio, que ya se constituye como una subjetividad que ha sido validada por métodos como la autocrítica y que contiene, en sí mismo, un conglomerado de transtextos que apoyan su valor factual, se ofrece como una materia prima válida para una ulterior objetivación del partido, la que le concede el estatus de verdad⁸⁷. Tenemos, por tanto, un proceso de decantación en varios

⁸⁶ Recordemos la cita de Marx, referida por Dussel, que describía el dolor como “una objetividad no separada de la *persona* ... que coincide con su inmediata *corporalidad*” (“Introducción de la transformación” 82).

⁸⁷ Se trata de un método de conocimiento en el cual hay ciertos ecos de la escritura de vidas confesionales durante la época colonial. En su libro *Neither Saints nor Sinners* (2003), Kathleen Myers explica que, como

niveles que separa lo subjetivo de lo que es estrictamente cierto, como diría Guevara. Al final del libro, la testimoniante insiste en la misma idea: los testimonios no mistifican la experiencia, sino que la enfocan críticamente con un sentido estratégico y práctico (452). Como es habitual en el género, se renuncia ostentosamente a la *retórica* literaria o académica, entendida como una ornamentación hueca o superflua, con el fin de ocultar el aparato retórico del testimonio, en el cual el prólogo cumple una función esencial.

El objetivo de este capítulo, dividido en dos partes, es desmenuzar retóricamente el testimonio carcelario. En la primera parte, haré una aproximación teórica de la tipología testimonial carcelaria, con el fin de tratar dos cuestiones preliminares. Primero, exploraré la posibilidad de encuadrar el testimonio en un *topos* histórico circunscrito a lo hispánico, con vistas a poder entablar ciertas constantes que el testimonio centroamericano retoma y reinventa. El propósito de esta parte no es analizar esta tradición con exhaustividad, sino trazar un panorama amplio con algunos ejemplos influyentes. El segundo propósito, en sintonía con el proceso epistemológico del dolor extremo descrito por Scarry, trata de evaluar los dilemas

signo de obediencia, los religiosos y, de manera destacada, las religiosas, pusieron sus escritos autobiográficos a la disposición de las autoridades eclesiásticas, que determinaban el grado de ejemplaridad de dichas *vidas* (6). La división entre leales y traidores que los testimonios reflejan también parece mostrar cierta correspondencia con el binarismo moral, entre santas y pecadoras, a los que estos juicios eclesiásticos tendían a ramificarse (6). Aunque el carácter afectivo de las vidas de místicos y visionarios tuvieron una alta capacidad proselitista, el individualismo de sus experiencias supusieron una amenaza para la autoridad de la iglesia (14). Jean Franco, al hablar de la lucha por el poder interpretativo en “la prédica y la confesión”, compara explícitamente los autores testimoniales con las religiosas, que, al renunciar a ser autoras, consiguen que la palabra se independice de sus voluntades y de esa forma librarse de toda culpa (113-115). Las ambivalencias estratégicas tratadas por Myers y Franco tienen ciertas resonancias con los relatos de los testimoniante, pues, al mismo tiempo que señalan la subordinación al partido, se fundan desde la autoridad que lo experiencial tiene frente a lo especulativo en el materialismo histórico.

expresivos e interpretativos que los testimonios carcelarios contienen y las consecuencias políticas que de ellos se extraen. En la segunda parte, dividiré el análisis entre las diferentes partes constitutivas del género, como, por ejemplo, las digresiones políticas. Mi análisis se centrará en las interrelaciones entre las formas y contenidos de estas partes y la dirección pragmática buscada en la recepción. Si hablamos de digresiones políticas, omnipresentes en este tipo de testimonio, podríamos considerar que las exclamaciones retóricas (forma) sobre las injusticias del pasado (contenido) buscan provocar la indignación de los lectores (recepción) necesaria para su colaboración en la insurgencia (objetivo político). El conjunto de estas partes recurrentes conforma el *topos* carcelario, como una estructura que las imbrica de manera única en cada obra. Por ello, el propósito del análisis no es la descripción minuciosa de las obras, sino trazar un panorama a partir de las interrelaciones entre las partes recurrentes que conforman el subgénero testimonial carcelario.

Una aproximación al *topos* carcelario

Cautiverios felices

No resulta extraño comprobar que, debido a las dialécticas fronterizas entre los reinos de la península ibérica durante la Edad Media, los relatos de cautiverio existan prácticamente desde el origen de la tradición literaria romance (Camamis 31-60). El *topos* de la prisión fue idóneo para la exaltación de valores cristianos y caballerescos en modelos aleccionadores, como *Vida de Santo Domingo de Silos* (siglo XIII), de Gonzalo de Berceo, o en construcciones alegóricas como *Cárcel de amor* (1492), de Diego de San Pedro. Los cautiverios también aparecen en los llamados romances de frontera, que derivarían, a partir del siglo XVI, en romances nuevos y narraciones moriscas, como *El Abencerraje* (1561). Si las producciones tempranas reflejan la

tensión dialéctica entre las dos cosmovisiones del cristianismo y el islam, en las narraciones moriscas tardías los valores caballerescos se sitúan por encima de las diferencias religiosas de los protagonistas, que a menudo “rivalizaban en generosidad de sentimientos” (Mora Valcárcel 195).

La producción literaria sobre cautiverios experimentó un gran impulso en el nuevo contexto geopolítico del Mediterráneo, en el que España y el Imperio otomano se disputaron la hegemonía. Muchos autores actualizaron la tradición literaria grecolatina e italiana del cautiverio, con *Etiópicas* (entre los siglos II y IV d. C.), de Heliodoro, como modelo canónico, al tiempo que incorporaban referencias norafricanas que sus lectores tenían muy presentes (Camamis 18-30). El cautiverio, ya fuera en teatro, como *El príncipe constante* (1636), de Calderón, en forma de *novella*, como “El cautivo”, que se inserta en la primera parte del Quijote (1605), en romance, como “El forzado de Dragut” (1583), de Góngora, o como episodio de una narración bizantina más extensa, como en *Selva de aventuras* (1565), de Jerónimo de Contreras, siguió teniendo una gran fecundidad aleccionadora. Cervantes, en sus recurrentes acercamientos al *topos*, destaca por incorporar ciertos elementos autobiográficos de su experiencia como cautivo en Argel, el mayor puerto de esclavos cristianos del Mediterráneo (Camamis 50-60). Paralelamente a esta producción de carácter más literario, encontramos las llamadas *turquerías*, narraciones de experiencias reales de cautivos, como *Descripción general de África* (1573), de Luis del Mármol Carvajal, *Topografía e historia general de Argel* (1612), de Fray Diego de Haedo, o la anónima *Viaje de Turquía* (1557). A pesar de presentarse como experiencias verdaderas, las fronteras entre lo ficcional y lo experiencial en este tipo de obras no eran estables. Sin embargo, como indican los títulos, la descripción de los lugares y las sociedades eran un aspecto fundamental que, además de ser una prueba de autenticidad, hacían *viajar* al lector a mundos desconocidos.

Marie-Sol Ortolá afirma que lo autobiográfico y lo histórico en *Viaje de Turquía* son recursos retóricos resaltados por una red de elementos ficcionales que ayuda a crear un efecto de verdad en la recepción⁸⁸ (32-37). La dedicatoria que abre la obra, en la que el autor se presenta como un testigo de vista de los cautiverios cristianos en Turquía, funciona como una suerte de pacto de lectura que establece que su contenido es verdadero (38-47). La anonimidad de la obra, según Ortolá, además de proteger al autor por la fuerte crítica política que el libro contiene, sería una prueba de su desinterés cristiano en cualquier tipo de reconocimiento social. Esta ocultación premeditada permite al autor construir un diálogo con dos personajes principales, uno que sufrió la experiencia del cautiverio en carne propia y otro que conoce la existencia de estos cautiverios solo de oídas (147-154). El didactismo que la obra parece desprender a través de su estructura laberíntica depende del relato autobiográfico de Pedro, quien cuenta la epifanía cristiana que experimentó durante su cautiverio, y las reacciones de Juan, un clérigo pecador que reconduce sus faltas morales gracias a su ejemplo (147-154).

El *topos* castellano del cautiverio, que ya contaba con una larga trayectoria, se trasladó al contexto fronterizo del Nuevo Mundo, en pleno proceso de expansión territorial y absorción de grupos humanos heterogéneos. En cierto modo, tras la progresiva implantación del imperio, las tensiones de frontera terrestre que se habían vivido en la península se trasladaron al continente americano. Por un lado, debido a la alta mortalidad de los indios por guerras, trabajos forzados y enfermedades, los españoles emprendían habitualmente misiones de captura más allá de las fronteras para conseguir mano de obra para ranchos, plantaciones y minas (Operé 37). La presión política de las ciudades fronterizas a la corona fue constante, y ello explica que esta permitiera el

⁸⁸ La autora lo llega a comparar con las técnicas del realismo decimonónico: “Tenemos aquí, hasta cierto punto, un esbozo primitivo de *Los episodios nacionales*, de Pérez Galdós” (34).

esclavismo como parte del botín de guerra a partir de 1608 (O. Rodríguez 206). Por otro lado, las tribus fronterizas adoptaron estrategias de resistencia y desgaste con ataques sorpresivos (llamados *malones*), escaramuzas y raptos, sobre todo de niños y mujeres, para aumentar sus poblaciones y poder realizar trueques con los españoles y otras tribus (Barraza Toledo 27-32; Operé 17, O. Rodríguez 206-208). Como resultado, el mestizaje se produjo a ambos lados de las fronteras.

El cautiverio femenino en la tradición hispánica, que contiene resonancias míticas de la *Biblia* y la cultura grecolatina, también están presentes en los romances de frontera y en las narraciones milagrosas. Vania Barraza Toledo habla de una estructura recurrente en las tradiciones populares de moros y cristianos, en la cual los fieles tienen que rescatar una imagen de la Virgen o una santa católica que ha sido tomada por los enemigos musulmanes (29). Estos argumentos fueron proyectados a las circunstancias sociales de las Indias, en las que el raptor mantenía ciertas connotaciones, como las religiosas y sexuales. En este punto, debemos advertir las dificultades que entrañan el discernimiento entre lo mítico y lo histórico, entre el peso de la tradición discursiva y la singularidad de un relato experiencial. En el Cono Sur, por ejemplo, hay un desarrollo literario muy destacado del tema durante el siglo XIX, con obras como *La cautiva* (1837), de Esteban Echeverría, o *Lucía Miranda* (1860), de Eduarda Mansilla (a partir de una leyenda ya popular en el siglo XVII), en la que se trasluce una realidad social que se había reavivado durante las expansiones territoriales a través del desierto⁸⁹ (Barraza Toledo 30-32). La preponderancia por las mujeres, explica Barraza Toledo, se debió a su mayor docilidad para ser esclavas domésticas, su

⁸⁹ Como caso excepcional en el siglo XX, Fernando Operé analiza la autobiografía *Yo soy Napëyoma. Relato de una mujer raptada* (1984), de Helena Valero, que fue raptada por un grupo yanomamo en la frontera sur de Venezuela en 1932 y estuvo cautiva durante más de veinte años (203-225).

capacidad reproductiva y las menores probabilidades de fuga por el apego a los hijos concebidos en el cautiverio, debido a la estigmatización que esto tendría en la sociedad criolla (30-32).

En lo referente a cautiverios de soldados, la obra más estudiada es *Naufragios* (1542), título por el que se conoce el relato de la convivencia que Alvar Núñez Cabeza de Vaca mantuvo con diferentes tribus indias en La Florida, un territorio trufado de cacicazgos en disputa (Rodning et al. 2020). Las razones de la atención crítica que esta obra sigue suscitando suelen girar en torno al proceso de transculturación y reconocimiento del otro que el narrador experimenta en su cautiverio. En este caso, como en *Viaje de Turquía*, también tenemos una obra que refleja una notable hibridez entre lo ficcional y lo experiencial. Su acentuado pragmatismo, inherentemente unido a la clara identificación entre narrador y autor y a la consideración de su potencial público, busca divertir, informar y englobar en un identidad cristiana e imperial conjunta (Maura 39-41). El poder persuasivo de la obra, necesario para la consecución de los favores reales que el autor pretende conseguir, depende, en buena medida, de su capacidad para despertar la conmiseración de sus lectores. En palabras de Juan Francisco Maura, Cabeza de Vaca “utilizará su ‘desnudez’ y su ‘martirio’ tan magistralmente que será ‘vestido’ con los títulos de Adelantado, Gobernador, y Capitán General” (53). Por esta fuerte motivación pragmática, la descripción de las penurias que el protagonista tuvo que soportar durante seis años de cautiverio se canaliza hacia una petición de beneficios materiales, en pago de su sacrificio personal por la lealtad al monarca.

Con relación a este proceso retórico-pragmático, podemos señalar una de las diferencias más destacables entre la crónica del soldado y la del cautivo. Mientras que los méritos del primero se prueban con victorias militares y conquistas, los del segundo se mueven en la ambigüedad del fracaso, menos atractivas para el proyecto imperial (Operé 25). Dentro de un marco pragmático

compartido que, para probar fidelidad a la corona, reflejan un sacrificio, el cautivo intenta rentabilizar el valor de su fidelidad mediante el relato de una experiencia extrema intransferible, una suerte de reverso de la gloria del conquistador. Esta posición personal desfavorecida, en la que el sujeto sufre todo tipo de penurias, le otorga una suerte de clarividencia que se traslada al discurso deliberativo, que suele versar sobre temas morales, religiosos y políticos. El acto de reflexión sobre el mismo proyecto imperial, que puede tener en ocasiones vetas críticas, explica su menor producción en contraste con la abundante proliferación de vidas de soldados. Esta tonalidad de fracaso, que convierten al cautiverio de experiencias reales en un tema político sensible, fue muy polifacética, en cambio, en las producciones literarias ya aludidas como trasfondo de enredos amorosos y refuerzo de un mensaje evangélico o patriótico⁹⁰.

Al margen de *Naufragios*, la otra gran obra hispánica de esta tipología es *Cautiverio feliz* (1673), relato de la experiencia de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán entre comunidades indias más allá de las fronteras del Virreinato del Perú. Estas dos obras son los mayores exponentes en cada una de las dos grandes fronteras del imperio en el continente americano, al norte y al sur, que se mantuvieron vivas como estructuras mutables (Operé 16). El paradójico título de la obra responde a la voluntad de convertir un fracaso militar en una historia aleccionadora y verdadera, en tanto que el narrador es una especie de exégeta de su propia experiencia de cautiverio, gracias a su erudición teológica y humanística (Barraza 10-17). En realidad, esta exégesis paradójica, que convierte lo doloroso en una atalaya de clarividencia, está en la naturaleza pragmática de los relatos de cautiverio, que construyen un mensaje pedagógico para las clases dirigentes (participando así en la tradición de *espejos de príncipes*), al tiempo que los autores reivindican sus

⁹⁰ Véase “‘Cautivo quedo en tus ojos’” (2011), de Mata Induráin, para profundizar en las producciones teatrales en la metrópoli sobre cautiverios en el Arauco.

valores individuales y colectivos (Mora Valcárcel 236). Carmen de Mora Valcárcel defiende que *Cautiverio feliz* se sitúa en un tipo de género híbrido entre la *novella*, por sus semejanzas a la ficción en prosa, y el *exemplum*, por su dependencia a la deliberación política (188-210). Uno de los recursos retóricos más destacados de la obra de Pineda y Bascuñán es la representación del cautiverio como un espacio dialógico entre el narrador y los diferentes interlocutores de la tribu que despliegan su visión del mundo, desde el cacique a los niños (Barraza 23-24). A través del filtro del narrador, el indio expone las razones morales de su comportamiento y el protagonista reacciona emitiendo juicios desde su *locus* de enunciación. Eduardo Barraza habla de un pacto de lectura del cautiverio: “Este [el lector] debe convenir en que la serie de digresiones (morales y literarias) fueron formuladas a la par del cautiverio y no extemporáneamente” (24). Esta tendencia a la polifonía, como en los casos anteriores, responde a una motivación política en torno al proyecto imperial y las tensiones fronterizas con el indio⁹¹.

Los relatos de cautivos tienden a mostrar, en su propósito de despertar conmiseración en el lector, una red de recursos formales altamente variada. Esta complejidad proviene, en buena medida, del dilema estético acerca de cómo representar textualmente la realidad para tener un impacto político mayor. Se trata de un dilema irresoluble, pues toda tradición discursiva, por el hecho de ser discurso, es histórica y, por ello, cambiante. Lo mismo se podría decir sobre la concepción de la realidad que tiene una determinada sociedad. A pesar de las numerosas diferencias que existen entre los relatos mencionados y los testimonios centroamericanos sobre experiencias carcelarias, hay algunos rasgos que parecen ser más constantes, como el énfasis en

⁹¹ La visión que la obra proyecta sobre estos asuntos es notablemente reformista, según Mora Valcárcel, al aliarse con aquellos autores de la Escuela de Salamanca que se oponían a la idea de la esclavitud natural aristotélica (225). Pineda y Bascuñán estaría participando del tópico del *admirabile genus*, la defensa de una causa a contracorriente de los valores morales y jurídicos de la época (245).

la veracidad de la experiencia, la descripción de detalles, que hacen posible la traslación imaginativa del lector, y la expresión efusiva del dolor y la proximidad de la muerte.

Como paso intermedio de esta tentativa de adscripción genérica, expondré brevemente los rasgos compartidos de dos obras cubanas del siglo XIX. La primera de ellas sería *Autobiografía de un esclavo* (1835), del cubano Juan Francisco Manzano, que nació siendo esclavo, escapó de sus amos y, finalmente, los mismos círculos abolicionistas que le habían pedido la escritura de su vida pagaron su libertad. En otro trabajo, reflexioné sobre la problemática estética aludida en el contexto de la novela abolicionista cubana (Solano Escolano, “Umbral del horror”). La interpretación que expongo en dicho trabajo es que el manuscrito original de la obra provocó, por contraste con las otras producciones abolicionistas (incluyendo su propia obra tras un proceso intenso de edición), la cristalización de una serie de dicotomías en torno al tema de la esclavitud: realidad frente a ficción, terror (ocultación) frente a horror (mostración) y literatura (polisemia) frente a propaganda (mensaje inequívoco). La comparación de ambas tendencias me condujo a conclusiones paradójicas. El manuscrito de Manzano, basado en una experiencia real, exploraba vías de representación literariamente fecundas, pero contraproducentes en lo político. Por ello, los editores de Manzano, además de corregir gramatical y estilísticamente el manuscrito, modificaron su contenido para que encajara en los parámetros abolicionistas que buscaban. En la obra de Manzano tenemos, además del interés por la experiencia de un sujeto marginal, ciertas señales que anuncian las tensiones entre el sujeto experiencial (o testimoniante) y el control editorial de los letrados cubanos que, cumpliendo con un encargo del diplomático británico Richard Robert Madden, actualizaron ideológicamente el material original. Además, la autobiografía de Manzano es una muestra más del alto grado de literariedad que puede tener este tipo de texto y sus distintas funciones políticas.

Unas décadas más tarde, en el contexto de la Guerra de los diez años o Guerra Grande (1868-1878), tenemos otro ejemplo de experiencia carcelaria con *El presidio político en Cuba* (1871), de José Martí. En este caso, la orientación política es prioritaria y sirve como reafirmación ideológica en el contexto de la guerra, pues se trata de una denuncia hacia la metrópoli como apoyo al movimiento separatista en Cuba. Este contexto bélico explica que Martí, al contrario que Cabeza de Vaca, Pineda y Bascuñán o el propio Manzano, rechace los grises ideológicos para construir una cosmovisión bélica maniquea. Como la obra de Manzano, *El presidio político en Cuba* también contiene algunas de las características que veremos posteriormente en el testimonio, como la importancia de lo experimentado en carne propia, la mención de represaliados marginales (como un anciano, un niño o un hombre con discapacidades) y la teleología política en un contexto bélico. El carácter emocional del relato, que contiene un sentimentalismo hiperbólico de raigambre romántica, “[d]olor infinito debía ser el único nombre de estas páginas” (sec. 1), se contrapone con insistencia el carácter experiencial y verdadero del relato: “[l]a pluma escribe con sangre al escribir lo que yo vi; pero la verdad sangrienta es también verdad” (sec. 6). Por último, es destacable la proclamación de una verdad a partir del dolor hacia terrenos trascendentales: “El orgullo con que agito estas cadenas, valdrá más que todas mis glorias futuras; que el que sufre por su patria y vive para Dios, en este u otros mundos tiene verdadera gloria” (sec. 6). Al agitar sus cadenas para dar testimonio de una verdad que pervivirá más allá de su propia muerte, Martí, que posteriormente estaría llamado a ser el autor fetiche del castrismo, parece preconfigurar la simbiosis martirial entre lo secular y lo sagrado que exige el sufrimiento salvífico por la patria.

Por último, voy a referir el ejemplo de un caso prematuro nicaragüense que anuncia ciertos rasgos de los testimonios posteriores, “Diario de un preso” (1962), del opositor

antisomocista Pedro Joaquín Chamorro. Pocos años después, su asesinato favoreció la alianza de los sandinistas y los socialdemócratas, que se agrupaban en torno a la Unión Democrática de Liberación (UDEL). Delgado Aburto lo incluye en la categoría de “prototestimonios” (“Proceso cultural” 103), categoría que ya Beverley y Zimmerman habían configurado para aquellos textos con una alta consciencia creativa normalmente concebidos en las órbitas burguesas (183). En este punto, debemos advertir las ambigüedades que toda consideración genérica prescriptiva impone, pues las reticencias para considerar este texto simplemente como un testimonio prematuro se relacionan, además de con su estilo en ocasiones afectado, con su visión nacional divergente de la marxista: “... los márgenes sociales son integrados en un proyecto paternalista de fuertes connotaciones cristianas” (Delgado Aburto 107).

En un nivel discursivo, la orientación pragmática del texto es prioritaria, pues su propósito es servir como apoyo propagandístico a la intentona insurreccional que preparaban ciertas familias burguesas y oligárquicas opositoras. Otros rasgos como el énfasis en la autenticidad, la inclusión de documentos e imágenes y el vaivén entre el locus de enunciación y la narración de hechos pasados también recuerdan inevitablemente al género testimonial. El texto de Chamorro también se apoya en la autoridad de la proximidad ideológica a los mártires y la asociación cristiana de su proyecto político: “Son héroes del amor al prójimo, porque amaron más la vida y la libertad de su prójimo que la vida y la libertad de ellos mismos. Ni el rico Epulón, ni Herodes, murieron en el monte llamados forajidos, pero hubo un Dios que murió en un monte condenado como forajido, por amor a los hombres” (86). De manera análoga a “Diario de un preso”, los testimonios posteriores de experiencias carcelarias insuflarán esta energía trascendental propia de la religión en sus proyectos de insurgencia revolucionaria por medio de un discurso martirial. La experiencia relatada se convierte en un *cautiverio feliz* en tanto que las

torturas físicas y psicológicas funcionan como una prueba de reafirmación ideológica en la defensa de la causa revolucionaria.

Into the Dark Chamber

El *topos* histórico carcelario, centrado en experiencias de torturas o simplemente en el sufrimiento psicológico que provoca el mero encierro, se orienta a la objetivación de una experiencia que la mayoría de los lectores, cabe prever, desconoce. Se trata de una experiencia que, además, elude la racionalización por aquellos que la han sufrido. El testificante atraviesa un proceso creador que, aunque no refleje necesariamente una reflexión metalingüística o filosófica explícita, conceptualmente dista mucho de ser sencillo, pues reconcilia el quiasmo que establece “el dolor como el estado intencional de la imaginación” y “la imaginación como el objeto intencional del dolor” (Scarry 164). Debido a la naturaleza imaginativa de este proceso, se suele recurrir frecuentemente, para apoyar esta objetivación, a medios físicos como la celda, los objetos de tortura y las marcas que estos dejan en el cuerpo. En el siguiente fragmento de *Secuestro y capucha*, de Cayetano Carpio, el lector inevitablemente reconstruye el acto de la tortura a partir de los cuerpos castigados de los presos, que han sido heridos por diferentes objetos:

Algunos compañeros tienen las plantas de los pies convertidos en una sola ampolla de color morado oscuro, como una enorme berenjena, horriblemente inflamadas, molidas por los golpes dados con el canto de gruesas reglas de madera o piqueteadas con la punta de un compás de acero. Otros tienen la espalda y el pecho desfigurados por el látigo, los puntapiés y los taconazos. Hay compañeros con el rostro quemado con cigarrillos encendidos; otros muestran hendiduras que dejaron en la carne los cordeles con que fueron colgados de los pies o de las manos. (97-98)

Gracias a este tipo de descripciones detalladas de los estragos físicos de los prisioneros, el lector se apoya en estos signos exteriores para imaginar la escena de tortura anterior. Este proceso empático conlleva un cierto riesgo de fetichización, advierte Sara Ahmed, pues se concede entidad propia a las cicatrices y, de ese modo, se alejan de la experiencia (32). En contra de lo que podría parecer, la marca de un latigazo nos habla más del látigo y su capacidad destructora en la piel que de la propia experiencia dolorosa del latigazo y sus efectos psicológicos antes, durante y después de los golpes⁹². Sin menoscabo de estas consideraciones, la referencia discursiva de estos elementos materiales, como las heridas del torturado y ciertos objetos característicos como las cadenas o los barrotes de la celda, funcionan como sinécdotes que ayudan a conectar imaginativamente con la experiencia del confinamiento y las torturas (Scarry 15-16). Es decir, son referencias que, al margen de que puedan ser verídicas, están irremediablemente cargadas de un simbolismo ya consolidado.

Los autores centroamericanos de testimonio, como Martí en *El presidio político en Cuba* y, si quisiéramos irnos aún más lejos en el tiempo, como Pablo de Tarso en algunas de sus cartas⁹³, proclaman su adhesión a un determinado movimiento agitando sus cadenas, sin quedar del todo claro si se trata de cadenas reales o metafóricas (tal vez porque posiblemente tampoco

⁹² La precariedad de estos métodos se revela hoy palmaria, pues las torturas más refinadas, como las que se basan en la simulación de ahogamiento o las posiciones de estrés prolongadas, no dejan huellas físicas. Irónicamente, han sido algunas democracias liberales las que han desarrollado, como parte de un aparato de ingeniería legal amplio, este tipo de tortura invisible (pensemos en lugares diseñados *ad hoc*, como la cárcel de Guantánamo) (Richardson 55-56).

⁹³ Véase este fragmento, en el que Pablo relaciona un objeto material como las cadenas con la fidelidad y verdad que anima a sus seguidores, como casi un paradigma de este proceso discursivo: “En efecto, ... en todas partes, se ha hecho evidente que es por Cristo que llevo las cadenas, y la mayor parte de los hermanos, a quienes mis cadenas han devuelto el coraje en el Señor, se han animado a proclamar sin temor la Palabra de Dios” (Filipenses 1. 13-14).

sea necesario para su propósito). Esta larga tradición, que ha ido forjando un imaginario colectivo milenario, ejerce un peso ineludible en los testimoniantes, ya quieran continuar con esta tradición o romper con ella. La antigüedad y efectividad de tales recursos nos indican que son orientadores retóricos recurrentes que expresan el sufrimiento en relación indisoluble con una intencionalidad proselitista en la recepción. La presión de las cadenas ayuda a Pablo y a Martí a acercarse de manera análoga a una verdad trascendental que se materializa en la creación de instituciones disruptivas, ya sea una iglesia o un nuevo estado-nación. La pervivencia de la gracia divina en Martí nos señala una cierta herencia entre lo trascendental teológico y lo secular.

La simbología de lo físico se integra, por tanto, en una vía de objetivación, la narración de la experiencia, que constituye el núcleo del valor jurídico-político de todo testimonio, a pesar de sostenerse en una base frágil: la confianza imaginada de los interlocutores. El testimonio como discurso revela la importancia del proceso cognitivo empático, a través del cual el torturado y sus interlocutores superan las insuficiencias del lenguaje y sus experiencias propias y recrean imaginativamente la experiencia. Al no tener un asidero objetivo, pues la tortura, por encima de todo, es experiencial, el torturado depende del reconocimiento de las personas y las instituciones sociales que, en cierto modo, cooperan en la composición de su experiencia, al validar y dar visibilidad a su relato. Las leyes internacionales que protegen a las víctimas de tortura, a pesar de estar adaptadas a este tipo de pruebas, reflejan la ambigüedad inherente a esta experiencia tan particular⁹⁴.

⁹⁴ El *Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional* (1998) define la tortura como la “provocación intencional de dolor severo o sufrimiento, ya sea físico o mental, de una persona en custodia o bajo control como acusado” (art. 7). El documento establece la intencionalidad de la tortura como rasgo esencial, pero la clave parece estribar, y aquí radica su mayor ambigüedad, en determinar qué es un dolor severo, lo que nos situaría, de nuevo, frente a la encrucijada del lenguaje y la experiencia. La fragilidad

El caso extremo por antonomasia, con una gran producción teórica que sigue ampliándose en la actualidad, fue el llamado Holocausto judío o *Shoah*, un exterminio sistemático que fue diseñado para no dejar ni testigos ni pruebas materiales con un grado de refinamiento tecnológico sin precedentes. Siguiendo las famosas reflexiones de Primo Levi sobre su experiencia en Auschwitz en *Se questo è un uomo* (1947), la mera supervivencia convierte a la víctima en alguien sospechoso y cómplice del horror que denuncia, frente a los fallecidos, que son víctimas puras (109-111). El testimonio se convierte en una justificación de dicha supervivencia sospechosa. En *Quel che resta di Auschwitz* (1998), Agamben describe el testimonio del holocausto como la frontera de la *langue*, la fina línea que separa lo decible y lo indecible de todo acontecimiento⁹⁵ (15-16). Según Agamben, en dicha línea se basa la paradoja de Levi, ya que el testimoniante “integral”, aquel que experimentó el horror en persona (pensemos en una cámara de gas), murió durante la experiencia y no puede contarla (140-141). Levi llega a mencionar un tipo de superviviente superior, especialmente pertinente para este trabajo, que mantiene su moralidad sin mácula: “La supervivencia sin haber renunciado al

del procedimiento tiene consecuencias trágicas para el torturado, que, pese a su condición de víctima, o precisamente por ser una víctima, planea sobre él la sospecha, pues no tiene medios para probar la “sinrazón” que reclama haber atestiguado o sufrido (Lyotard).

⁹⁵ Aunque el contexto difiera en muchos sentidos, el testigo testimonial cumple con las tres funciones que Agamben atribuye a los supervivientes de Auschwitz, el epítome de lo testimonial en tanto que narración que da acceso a una experiencia íntima con el horror. El testigo actúa como *superviviente* que porta la voz de los muertos, como parte involucrada en unos acontecimientos sobre los que hay un cierto litigio y como *autoridad* que, desde su versión de los hechos, construye una narración coherente (*Resta di Auschwitz* 138-140). Esposito caracteriza el nazismo como la afirmación política del *bíos* en términos absolutos, pues “la vida es *inmediatamente* trasladable a la política o la política puede asumir una caracterización *intrínsecamente* política” (9). En la lógica de la tanatopolítica manejada por los nazis, la muerte masiva de los elementos contagiosos deriva en el fortalecimiento de la vida del organismo en su conjunto (9).

mundo moral propio, salvo poderosas y directas intervenciones de la fortuna, no se le es concedida sino a unos pocos individuos superiores, de la raigambre de los santos y los mártires” (116). De nuevo, queda la duda de si debemos analizar las palabras de Levi como una actualización del mito del torturado insobornable y de la integridad inherente al ser humano, que el autor relaciona con una dimensión religiosa, o como un atestiguamiento de uno de los comportamientos humanos posibles que pudo ver en su experiencia en el campo de concentración. En cualquier caso, para acercarse a este tipo de experiencias persiste la necesidad del discurso que, como tradición histórica que genera *topoi*, arrastra una serie de recursos retóricos propios.

Una de las consecuencias inherentes de narrar la experiencia del presidio es que adquiere la lógica del argumento, una cierta selección y ordenación de sucesos cuya tropología, así como muchos de sus efectos perseguidos, no son muy distintos de los de la literatura (White 34). El mismo Levi utiliza recursos narrativos para contar su experiencia en Auschwitz que, según cuenta en el prólogo, no sigue un orden lógico, sino de urgencia (7-8). El peso de la tropología en la representación de la experiencia carcelaria nos conduce a considerar las funciones que la forma narrativa tiene en la presentación del contenido en el discurso, si es que ambos son separables. Debido a la gran cantidad de regímenes totalitarios que ha habido durante el siglo XX, la proliferación de relatos de escritores en cárceles o campos de concentración ha sido altamente prolífica. Algunos ejemplos célebres son, además de la obra de Levi, *Archipiélago Gulag* (1973), de Aleksandr Solzhenitsyn, y *Antes de que anochezca* (1992), de Reinaldo Arenas, que sacaron a la luz pública mecanismos de represión que entonces tenían poca difusión

a nivel mediático⁹⁶. Son textos, además, sobre los que hay cierto consenso en torno a su valor estético, lo que problematiza el dilema de la representación, pues el cuidado formal hacer perdurar la relevancia política de la obra, pero a costa de una fertilidad polisémica que se aleja de su contexto inmediato. *Antes de que anochezca* es una obra profundamente anticastrista, pero es indudablemente mucho más que eso, y es gracias a sus recursos literarios que su mensaje puede extrapolarse, en un sentido alegórico amplio, al del individuo que es oprimido por un estado de cualquier signo que controla coercitivamente a sus poblaciones bajo una ideología oficial.

Tal vez quepa atribuir a esta complejidad estilística la prolífica producción literaria que este tipo de experiencia ha tenido en el último siglo. En un artículo titulado "Into the Dark Chamber: The Writer and the South African State" (1986), J. M. Coetzee reflexiona sobre la fascinación que la tortura ejerce sobre los escritores, y concretamente sobre los escritores sudafricanos, que frecuentemente la utilizan como mito fundacional para explicar su estado. Coetzee habla de dos razones principales. La primera es que el cuarto de tortura es una metáfora

⁹⁶ Una obra menos conocida mundialmente, pero muy destacada en el contexto lusófono, es *Memórias do cárcere* (1953), de Graciliano Ramos, que pasó un año en prisión acusado de estar involucrado en la Intentona comunista de 1935, poco antes de la implantación del Estado Novo de la mano de Getúlio Vargas. Sus reflexiones preliminares son particularmente reveladoras en lo que la comunicabilidad de la experiencia carcelaria se refiere (7-11). Ramos, que escribió su obra casi veinte años después del presidio, afirma no tener notas escritas *in situ*, pues los carceleros las confiscaron y las destruyeron. Sin embargo, lejos de lamentarse, considera que estas condiciones de lectura conducen a resultados más fiables porque libera al escritor de la dependencia a los detalles, pues las cosas verdaderas no tienen por qué ser verosímiles. Escribir una experiencia desde el yo, ese "pronomezinho irritante", que engloba experiencias de otras personas reales, vivas o muertas, es una decisión ética complicada, afirma Ramos, pues arrojar luz sobre los recuerdos oscuros conlleva una cierta novelización de la experiencia, por olvido o por invención (11). A pesar de todos estos obstáculos, Ramos rechaza el mito de la libertad creativa total, pues considera que al fin y al cabo ningún intelectual escribe en condiciones ideales. La escritura, como tal, está constreñida desde el principio por las leyes de la sociedad y la gramática.

brutal y desnuda, “en la luz crepuscular de la ilegalidad legal”, de una de las relaciones sociales más primitivas: la del estado autoritario y sus víctimas. La segunda razón tiene que ver con la capacidad polisémica del lenguaje, lo que plantea ciertos dilemas éticos y expresivos. Según Coetzee, el cuarto de tortura es un espacio de experiencia extrema y exclusiva, pues es solo accesible para sus participantes, el torturador y el torturado. Los escritores tienen fundamentalmente dos opciones estéticas, intentar recrear el horror de la tortura, es decir, tratar de nombrar lo innombrable, o correr un velo sobre la escena, como renuncia a su representación, y dejar que los lectores imaginen el horror tras la cortina. En cualquier caso, su decisión está condicionada por el estado, que atrae a los escritores con la obscenidad del misterio y establece las condiciones de su conocimiento.

El interrogante se mantiene, por tanto, abierto: ¿puede la narración del torturado beneficiarse de ciertos recursos lingüísticos normalmente atribuidos a la literatura para dar cabida a esta experiencia inherentemente subjetiva? Scarry menciona que el dolor tiende a expresar mediante analogías, circunloquios, sinestesias y metáforas, lo que indicaría cierto hermanamiento con la expresión literaria (15-16). Michael Richardson sugiere que el lenguaje literario, al ser capaz de expandir los límites de la representación, puede ser el idóneo para este tipo de representación, incluso si es ficticia: “Si la ficción sirve para atestiguar, debe hablar más allá de las palabras, algo entre el trauma y suceso, entre el lenguaje y la experiencia” (164-165). Dicha certeza parece descansar en que la idea de que la ficcionalidad en los escritos autobiográficos depende de la recepción y no tanto en una supuesta cualidad interior de la narrativa (Spadaccini y Talens 33). Si lleváramos este planteamiento hasta sus últimas consecuencias, ¿podría una experiencia ficcional provocar en el receptor emociones más intensas que la narración de una experiencia real?

Nuevamente, Coetzee nos da la posibilidad, esta vez con su novela *Waiting for the Barbarians* (1980), de ver un ejemplo práctico de una posibilidad hipotética que, por sus características, sería un testimonio alegórico (y, por ello, una suerte de antitestimonio). El argumento de la obra no tiene ningún contexto específico. Es una obra sin nombres propios, pues todos los significantes son vagos: "Imperio", "capital", "bárbaros", etc. Los nombres de los personajes indican más bien su función dentro del sistema: El Magistrado, la voz del narrador, es el designado político que administra una población del imperio en mitad del desierto; el Coronel es el agente represor que captura bárbaros y los tortura para prevenir ataques, y una "mujer bárbara" sin nombre, que ha sido lesionada de por vida tras las torturas, es la subalterna colonizada. El objetivo de la obra persigue una aparente imposibilidad, pues concentra los elementos del testimonio en símbolos sin reducir por ello su capacidad de activar la empatía de los lectores, mostrando, además, los escollos epistemológicos para acceder al dolor del otro (y sus efectos contraproducentes).

En "Against the Allegory" (2004), Derek Attridge se opone a la tendencia a conectar indefectiblemente cualquier texto literario escrito por Coetzee (u otros escritores sudafricanos de su generación) con el *apartheid*. En su lugar, el autor propone una lectura literal de la singularidad que *Waiting for the Barbarians* contiene, una "alegoría visceral" que excluye los significados dirigidos por la realidad exterior. Según Attridge, no leemos textos literarios para aprender sobre las atrocidades del colonialismo, sino para experimentar estéticamente simulacros de sucesos o "la experiencia de la otredad" (40). En esta lectura, la interpretación evade excesivas racionalizaciones y aprende, por experimentación, la "materialidad resistente" que el lenguaje no puede captar (40). La obra de Coetzee nos transmite que, en nuestro intento de llegar a la mujer bárbara, la

colonizamos⁹⁷. Shadi Neimneh crítica la postura de Attridge, arguyendo que la lectura literal, la alegoría visceral, también es una alegoría (703). Según Neimneh, Coetzee le da la vuelta a la alegoría tradicional, pues la narración en sí misma es tan importante (o incluso más) que las referencias exteriores. Sin embargo, sin tener las referencias históricas la narración flotaría en su propia irrelevancia, aislada como suceso. El lector necesita saber previamente qué es un imperio colonial si quiere comprender el texto. La ficción nos propone dilemas equivalentes desplegando una narración de una vida singular que inevitablemente leemos a través de un conflicto contextual y un patrón conceptual. La novela de Coetzee nos recuerda, gracias su estatus de alegoría, la dificultad de aprehender la materialidad resistente que queda fuera del lenguaje, pero que, sin embargo, sería inaccesible para nosotros sin mediación discursiva (696).

Un planteamiento igualmente alegórico lo encontramos en la obra de teatro *Pedro y el Capitán* (1979), de Mario Benedetti, en la que el Capitán, el torturador, y Pedro, el torturado, mantienen un tenso enfrentamiento dialéctico que los acaba destruyendo a ambos. El Capitán es, en realidad, el torturador *bueno*, el que desgasta con la conversación tras los golpes del *malo*. En la introducción, Benedetti se muestra partidario por la ocultación de la tortura en el teatro, pues la mostración no involucra políticamente al espectador⁹⁸: "... cuando la tortura es una presencia infamante, pero indirecta, el espectador mantiene una mayor objetividad, esencial para juzgar

⁹⁷ Esta lectura recuerda a la que Robert Carr hace en "Re-presentando el testimonio" (1992), que analiza el ejemplo de Rigoberta Menchú para afirmar que la subjetividad testimonial está mediada por lo colonial, tanto en su escritura como en la lectura occidental que la orientaliza. De una forma prescriptiva, Carr afirma que los lectores del primer mundo necesitan acercarse a los testimonios con humildad epistemológica, es decir, sin llenar los espacios vacíos con inversiones ideológicas y culturales (95).

⁹⁸ Aplicándolo al teatro romántico en el contexto de la Revolución francesa, Steven Bruhm afirma que, mientras la mostración horrificada de la tortura tiende a paralizar al espectador, pues se siente indefenso e impotente, el terror, o la sugerencia del horror por ocultación, incita a la acción política (99-100).

cualquier proceso de degradación del ser humano” (10). El teatro, por su dramatismo inherente al mostrar enfrentamientos dialécticos, su tendencia a los soliloquios y el efecto catártico en el público, que logra sintonizar a grupos amplios en un mismo estado emocional, se revela como un medio idóneo para mover a la acción política. La obra consta de cuatro actos que se sitúan en los descansos de las torturas. Mediante estas características, el medio teatral muestra la transformación moral que el acto de la tortura provoca en los sujetos; el de un “buen muchacho” que se convierte en verdugo y el de un hombre común que pasa a ser un “mártir consciente” (11). Esta referencia al martirio es particularmente relevante en el “ensanchamiento del *uno* en el *todos*” del militante torturado (Lucero Sánchez 4).

La fragmentación del mártir nos retrotrae a la reflexión de la máscara tras el pañuelo. Al principio de cada acto, el Capitán le quita la capucha a Rómulo (nombre en clave) para hablar con Pedro, el hombre que se esconde tras el guerrillero. Sin embargo, no es el Pedro anterior a la militante, sino, como él se declara, “Pedro Nada”:

Capitán: Estás vivo. Y podés estar más vivo aún.

Pedro: Se equivoca, capitán. Estoy muerto. Estamos como quien dice en mi velorio.

Capitán: No te hagas el delirante. Conmigo no va ese teatro.

Pedro: No es teatro, capitán. Estoy muerto. No sabe qué tranquilidad me vino cuando supe que estaba muerto. Por eso ahora no me importa que me apliquen la electricidad, o me sumerjan en la mierda, o me tengan de plantón, o me revienten los huevos. No me importa porque estoy muerto y eso da una gran serenidad, y hasta una gran alegría. ¿No ve que estoy contento? (53)

El Capitán rechaza los juegos conceptuales de Pedro, y lo describe, de una forma irónica para el espectador, como teatro. La anfibología de la palabra *teatro* permite dos interpretaciones

al menos, la que hace el Capitán, teatro como algo engañoso o fingido, y la que es accesible para los espectadores (y tal vez para Pedro), teatro como actuación, una actualización performativa por medio de una máscara. Por delirio o por fingimiento voluntario (“[e]s importante que se mantenga la ambigüedad”, señala una de las didascalias que acompaña a los diálogos), Pedro ya no es tal sino Pedro Nada, un muerto en vida o un vivo que se declara muerto (51). Este estado permite que el discurso se aleje del sufrimiento en tanto que se acerca a la verdad revolucionaria, lo que le permite hablar con la objetividad deseada por el autor. En términos semiológicos, el testimonio, y de una manera más destacada el carcelario, sitúa al lector, como el teatro hace con el espectador, frente a una persona real (actor) que construye una personalidad de mártir (actante) mediante palabras y acciones, en contraposición a otra persona (actor) que actúa como adversario (actante) desde una situación de poder. El escenario esencialista y altamente metafórico de la celda favorece estos contrastes. El mártir es aquel que con su ejemplo le revela la verdad a un intérprete exterior (espectador o lector). Este es precisamente el objetivo declarado de Benedetti en el prólogo, que nos sitúa frente a la dicotomía entre la mostración y la ocultación de la tortura y los efectos políticos que cada una de estas elecciones conlleva.

De manera similar a lo que Susan Sontag determinó con las fotografías de guerra, las descripciones visuales, por sí mismas, no incitan a la politización sino más bien a la compasión, o la mera indiferencia, por la saturación de imágenes a las que no vemos sometidos todos los días. En ambos casos, si no disponemos del contexto histórico y las circunstancias de los acontecimientos, los dos textos están aislados de la historia (ni siquiera sabemos si son ficticios). Sin embargo, ni las fotografías (pensemos en los periódicos) ni las torturas (en los testimonios) aparecen aisladas, sino integradas en una red textual amplia que las reconduce. Esto es aún más patente en el caso de los testimonios, por su compleja estructura transtextual y su mayor

involucración emocional. Esta necesidad estructural explica que en el testimonio la descripción gráfica de torturas siempre dependa de la orientación ideológica que todo el conjunto de la obra, incluyendo paratextos e intertextos, le otorga.

La voz redentora del torturado: Análisis del testimonio carcelario

Como hemos visto, los testimonios carcelarios parecen insertarse en una tradición discursiva de larga tradición, aunque nos circunscribamos solo a los límites de lo hispánico. Dicha tradición se caracteriza por conjugar dos funciones, la jurídica, que se enfoca a la narración probatoria de unos hechos con una intención demandante, y la política, que tiene como objetivo primordial provocar la adhesión ideológica de su público. Se podría argüir que una tercera función es la literaria, la que se separa de los aspectos con una aplicabilidad inmediata y, tras el paso de los años, sigue siendo relevante en sentidos simbólicos. Esta tradición trata de dar cabida a las particularidades de su objeto experiencial: el sufrimiento extremo que produce la reclusión y la tortura, que exagera el subjetivismo de toda experiencia. La complejidad de este proceso, que tiene que sopesar los efectos en la lectura, contiene ciertos dilemas estilísticos relacionados con la representación de la tortura.

En el caso de los testimonios centroamericanos, teniendo en cuenta su tendencia enfática en estrategias multidireccionales (la voz espontánea respaldada por evidencias), podemos prever fluctuaciones entre estas dicotomías o términos medios. En esta parte analizaré, mediante el análisis del corpus seleccionado, las distintas partes que constituyen los testimonios carcelarios. El criterio de separación que seguiré se basa en la semejanza de las funciones retóricas que van iterando y de las que cabe esperar cierta recurrencia formal. Debido al desarrollo de los testimonios durante estas décadas, estas partes desarrollaron reglas propias con cierta autonomía

con respecto a las otras, aunque esta autonomía nunca llegue a ser total, pues el éxito del testimonio depende del equilibrio y las transiciones entre todas⁹⁹.

Prólogo

Sea cual sea el género, el prólogo se suele definir por tener sus propias características al margen del texto principal (Mortara Garavelli 73-74). Discursivamente, se presenta como un espacio de libertad autoral antes de lo genérico, que por definición está más restringido. En realidad, esta supuesta libertad forma parte de una tradición discursiva, es decir, es una libertad paradójica en tanto que viene impuesta por su tipología. En los textos autobiográficos, es frecuente que se produzca una suerte de ritual de firma del pacto con el lector, en el “que el autor se exculpa y alivia de sus propias dudas ante la probabilidad de estar engañándose y mintiendo conforme asume la tarea de ser sincero y verídico contando su propio pasado” (Puertas Moya 143). Otro rasgo general del prólogo es que cumple una función de presentación al lector del texto como mundo lingüístico, no solo en el contenido, también para determinar un tono determinado y restringir la interpretación, como se vio en los fragmentos de *Las cárceles clandestinas*.

El papel de los prólogos en el género testimonial, y la subcategoría carcelaria no supone una excepción a esta norma, es primordial. Los testimonios se distinguen por el énfasis en crear una experiencia lingüística a través de transtextos que, por ser real, forma parte del mundo del

⁹⁹ Existe una cierta relación analógica entre el equilibrio que buscan los testimonios, necesario para lo que Françoise Perus considera el “efecto catártico” testimonial, y las emociones que Aristóteles describe en su *Retórica*, el temor y la compasión como dos polos opuestos (134). El temor, que es capaz de paralizar el sujeto, es “un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso” (Aristóteles II.1382a). La compasión, “la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo pareciera uno mismo o alguno de nuestros allegados”, permite al observador cierta expansión intelectual (II. 1385b).

lector. Si, como regla general, los pequeños detalles cumplen una función importante en el testimonio, en el prólogo, por su tendencia a la brevedad y su posición preliminar, esta característica se intensifica. Debido a la importancia del espacio y la materialidad en la subcategoría carcelaria, el prólogo sirve como transición que suaviza el paso del mundo textual al extratextual. La firma y fecha del testimoniante o editor, por ejemplo, tienen un efecto actualizador que sitúa el texto en el mundo para, posteriormente, ligarlo con un programa político más abstracto¹⁰⁰. Veamos, como ejemplo, ese este proceso bidireccional en los primeros párrafos de *Secuestro y capucha* (1978), de Salvador Cayetano Carpio:

Este es un relato de experiencias vividas en las cárceles del despotismo militar, durante el gobierno del coronel Oscar Osorio. Los nombres de personas y de los lugares en que ocurrieron los hechos se presentan sin modificaciones, para conservar íntegramente la autenticidad del relato

El valor que podrán tener estas letras es mostrar con realismo tales procedimientos antidemocráticos, a fin de estimular la lucha de los sectores progresistas por su total abolición y por la puesta en práctica de los derechos democráticos y humanos.

De estas experiencias individuales y colectivas me parece que es posible extraer conclusiones generales ... (9)

Este comienzo sitúa al lector de manera explícita con el tipo de texto que va a encontrar, un relato sobre experiencias vividas por presos reales en las cárceles de El Salvador durante la década de los 50. Son hechos que, aunque ya ocurridos, son lo suficientemente recientes como

¹⁰⁰ Véase “Signature, Event, Context” (1988), en el que Jacques Derrida habla de la firma como ese fino hilo comunicativo que une la escritura y la lectura por medio de un acto performativo en el mundo; el de plasmar el nombre propio en el documento. Paradójicamente, la firma, que señala la ausencia del autor, funciona como una marca de su presencia física e, implícitamente, la del lector.

para poder crear un hilo de opresión con el momento presente. En el conjunto de los testimonios salvadoreños, *Secuestro y capucha* supone un eslabón más hacia la matanza de 1932, el punto de arranque del discurso de la memoria insurgente (Lindo-Fuentes et al.). El segundo párrafo alude al paso de la experiencia a la narración, con todas las problemáticas que ello conlleva. Este proceso consiste en la objetivación del dolor con un propósito pragmático extratextual. En este caso, la insistencia de este y otros testimonios salvadoreños en los métodos antidemocráticos o contra los derechos humanos se orienta a denunciar la política exterior de EE. UU. y su pretendida autoridad democrática. Curiosamente, esta transición del suceso al hecho (a la narración, si seguimos a White), se describe con un término normalmente asociado a la literatura, el realismo, en relación directa con el sentido político del mensaje (apoyar el movimiento insurgente) y sus propuestas específicas. Finalmente, el tercer párrafo proclama la finalidad de todo testimonio, la posibilidad de superar el aislacionismo de la perspectiva carcelaria para extraer verdades que, alejadas de su contexto más inmediato, puedan ser útiles para una teoría revolucionaria más general (Harlow, “Cárceles clandestinas” 124).

En ocasiones la parte preliminar se compone de varios prólogos que aportan diferentes perspectivas y tonos. Tal es el caso de *Nunca estuve sola* de Nidia Díaz, que presenta un tríptico que, junto a varias fotografías de la testimoniante en la guerrilla y un mapa de la ubicación de su captura, componen un gran conglomerado. El primer texto, que destaca por su brevedad, viene firmado por la protagonista. Transcribo dos de las tres partes que lo componen:

Estas palabras han surgido inspiradas por los hombres que luchan día a día por la libertad, ellos son los que hacen el mejor legado de la humanidad, y me han llevado de la mano.

Yo solo he tratado de tejer con mis vivencias la vestidura de la historia, y con las ideas y sensaciones que me fueron dictando sus testimonios escribí la experiencia cotidiana que nace del vivo amor y común dolor que compartimos. (7)

En las primeras líneas, la testimoniante se presenta como un puente entre las masas anónimas y el proyecto revolucionario. Si bien este planteamiento no es muy distinto al de otros testimonios, llama la atención su marcado tono mesiánico, que cobra fuerza por su brevedad. La causa revolucionaria se presenta como un proyecto redentor que, como si fuera un mensaje evangelizador, se propaga por el amor y dolor compartido de sus miembros. Los testimonios de los militantes anónimos funcionan como una inspiración que *dicta* el relato de la protagonista, brotando de manera natural desde esta inefable unión que la une con ellos. El testimonio se convierte así en un proceso místico que acaba plasmado en un texto cuya exégesis revela verdades teórico-prácticas.

Tras esta suerte de salmo, viene el texto de Roberto Roca, miembro de la comandancia general del FMLN, que se declara testigo de la trayectoria de la testimoniante (11-15). Este segundo prologuista habla de la importancia de este libro en la moral de la tropa, que pasó de mano en mano, y de las diferentes reacciones que provocó, pues algunos guerrilleros se emocionaban por su sensibilidad humana y otros hacían reflexiones a partir de la “conducta recta” que muestra la testimoniante en la cárcel (11). Roca habla incluso de círculos de lectura alrededor del libro, en los que surgen problemas teóricos como los métodos para distinguir al traidor. Destaca el prologuista la inmediatez de su contenido (“hablaba de nuestra guerra, de nuestra lucha”) y de su aportación en las victorias militares, pues la lucha del encarcelado es paralela a la del guerrillero (11-12). Este segundo prólogo termina con la mención de un objetivo político muy concreto en este contexto avanzado de la guerra civil; la firma de un tratado de paz

entre la guerrilla y el gobierno que permita que El Salvador adquiriera plena soberanía nacional sin la supervisión de EE. UU. Roca destaca el valor probatorio del testimonio de Díaz como torturada en cárceles clandestinas, pues demuestra que el gobierno salvadoreño, en coordinación con EE. UU., viola flagrantemente los derechos humanos que proclaman.

En el tercer y último prólogo tenemos, de la mano del escritor Luis Suárez, una suerte de visión hagiográfica de su protagonista y el testimonio, de los cuales se establece una transparencia en términos expresionistas (17-20). El lenguaje de esta parte tiende a la descripción alambicada, formando paradojas conceptuales: “El presente testimonio —fresco, doloroso y optimista— nos libera de nuestras propias prisiones en la libertad” (17). En la cárcel, cuenta el prologuista, el militante escapa de sus fetichismos cotidianos para adentrarse en lo más esencial de la causa revolucionaria y predisponer a sacrificarse por la vida de las masas, siguiendo el ejemplo de la muerte de los mártires¹⁰¹ (18). Suárez usa tópicos discursivos asociados a lo femenino para describir a la testimoniante, como la comparación con un pájaro que canta, por tener una sensibilidad natural que plasma en dibujos y poemas, o como una figura alegórica femenina que encarna la revolución: “porque es mujer es comandante entera en la revolución” (19). Dentro de los términos de este acercamiento literario, Suárez describe la máscara detrás del pañuelo como una fusión misteriosa que se produce en el monte, espacio del guerrillero, y la cárcel, el del torturado: “En el curso de la vida de la autora, María Marta Valladares es una persona y luego Nidia Díaz es su uniforme, pero el monte y la cárcel, en una misma interrumpida

¹⁰¹ Cabe señalar las semejanzas simbólicas con el martirio cristiano y la experiencia militante en la cárcel, que, según la descripción del teólogo protestante Jürgen Moltmann, es el lugar místico o martirial por excelencia. En la celda el creyente encuentra descubre la “conformidad de la cruz” y experimenta, de la manera más profunda, la liberación que otorga la presencia de Dios (72-73).

lucha, funde ambas ambiciones” (17). Ambos espacios son experiencias que otorgan la clarividencia a través del sufrimiento.

Los ejemplos analizados señalan que, al enfatizar la autenticidad de lo narrado, aunque a menudo sea negando la necesidad de hacerlo¹⁰², el prólogo cumplió una función de portal entre el contexto de la guerrilla y el testimonio del protagonista. Esta transición incide en la transparencia entre ambos mundos con un estilo que, aunque se presenta como realista o *antiretórico*, no rechaza la expresión lírica. Esta pretendida transparencia oculta una suerte de lente ideológica con la que el lector debe enfocar el texto y sus potenciales interpretaciones.

Locus de enunciación

La experiencia carcelaria revela de una manera nítida, como si tratara de una alegoría, los objetivos retórico-pragmáticos de los testimonios, pues la subjetividad del preso está literalmente constreñida por las condiciones objetivas de su realidad inmediata. La celda se presenta como un espacio cargado de simbolismo para el testimoniante, en el cual la resistencia al dolor físico es un correlato de su resistencia ideológica y del grupo con el que guarda una relación metonímica. Es decir, su corporalidad, duramente golpeada, pero resistente, es una metáfora del movimiento insurgente. En el minimalismo de dicha asociación también se encuentra el origen de su fuerza expresiva; a través de la prisión, el militante encuentra la razón de ser de la causa revolucionaria. En el *topos* carcelario, los presupuestos discursivos del género testimonial y las características

¹⁰² Un movimiento que recuerda al comentario que Primo Levi pone, tal vez irónicamente, al final del prólogo de *Se questo è un uomo*: “Me parece superfluo añadir que ninguno de los datos es inventado” (8).

inherentes a la experiencia de la prisión y la tortura inducen a una mayor inflamación de un recurso retórico indisolublemente unido a lo testimonial: El *locus* de enunciación¹⁰³.

De una manera simplificada, podemos entender que en el testimonio este recurso depende de una insistente confluencia en el discurso del espacio, la experiencia y el lenguaje, que tiene

como propósito crear una ligazón

intuitiva entre el texto y lo extratextual.

Con este fin, los testimonios carcelarios, aunque muestren cierta variación formal, tienden a utilizar apoyos visuales como mapas, planos o ilustraciones (figura 9).

Este tipo de recurso crea un trampantojo que difumina los límites referenciales y hace posible que la experiencia de la prisión llegue al lector de una manera vívida. Otro recurso muy frecuente para

crear este efecto en la lectura es la acumulación de descripciones pormenorizadas sobre las condiciones del encierro, que reflejan la lucha diaria del testimoniante contra la opresión de la cárcel y el desgaste físico y psicológico que esto produce¹⁰⁴. La insistencia en la pérdida de peso,

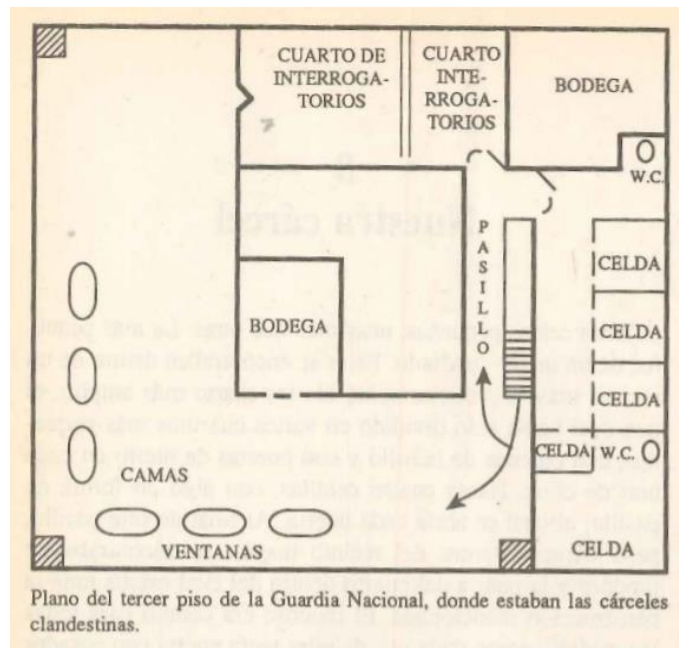


Figura 9. Plano de la cárcel donde estuvo arrestada Ana Guadalupe Martínez, protagonista de *Las cárceles clandestinas de El Salvador* (94)

¹⁰³ La concepción de Walter Mignolo acentúa, desde la perspectiva del sujeto, más que lo dicho (mundo referencial), el acto performativo de *decir* dirigido a un público, “que preserva y transforma la imagen de lo real que ha sido previamente construida por otros actos de enunciación” (22).

¹⁰⁴ El narrador se ocupa de recordarle al lector esta atmósfera opresiva, a veces de manera muy explícita y metatextual, como vemos en este ejemplo de *Las cárceles clandestinas*: “A medida que se van comprendiendo, por la lectura de los capítulos precedentes, las condiciones de nuestro secuestro, puede también imaginarse el grado de destrucción física que poco a poco se iba produciendo en nosotros” (195).

la debilidad producida por la fiebre y la diarrea, el dolor de las lesiones y las heridas, el desarrollo paulatino de enfermedades y, en fin, los efectos psicológicos que esta experiencia extrema produce en la mente del testimoniante, tiene como objetivo unir la subjetividad con unos condicionamientos fisiológicos extremos que se filtran en el discurso.

Una consecuencia de este énfasis en el *locus* es la atención notable que recibe la materialidad en el relato. En este sentido, los testimonios cumplen con el precepto que Lukács le pedía al realismo, pues las cosas (la fisicidad de la celda, la ropa, una carta, un objeto de un familiar, unas gafas, etc.) se cargan de simbolismo en relación con “su función en acontecimientos humanos concretos” (“¿Narrar o describir?” 54). Veámoslo en un ejemplo de *Secuestro y capucha*, de Guadamuz. Los presos, que viven hacinados en un calabozo en condiciones de salubridad inhumanas, reciben por sorpresa un inesperado paquete del centinela que los vigila:

Quedamos realmente asombrados; nos ha llevado en abundancia sopa caliente de frijoles con chicharrones, una gran sarta de longanizas fritas (mucho tiempo tenía de querer comer longanizas de Cojute que son las más sabrosas del país, pero naturalmente que no me imaginé que tales deseos se cumplirían en estas condiciones), arroz frito, camaroncillos, fritada de cerdo y un gran rimero de tortillas de maíz calentitas.

Calculamos que ha gastado unos cuatro colones, o sea lo equivalente a un día de salario de un policía de línea. (124-125)

En el contexto de la narración, tras meses de encierro, la acumulación de platos de comida, con la que los lectores salvadoreños están familiarizados, es descrita con el deleite que produce el hambre extrema. Cabe suponer que aquellos lectores que leen el testimonio en condiciones similares, o que las han vivido en el pasado, entienden bien lo que supone esta

emoción. Asimismo, la comida se mide en relación con la fuerza de trabajo del guarda, que ha invertido un día de su salario para que los presos puedan comer. En un nivel más alegórico, estos platos de comida simbolizan la fuerza de la unión de los trabajadores en El Salvador, que da nuevos bríos a la insurgencia. Aquí vemos uno de los motivos más repetidos en los testimonios, la inclusión de los carceleros, como otras víctimas del sistema, en quintacolumnistas de la insurgencia o potenciales aliados tras una concienciación proletaria. Es decir, a través de la comida, como símbolo de fraternidad entre los salvadoreños, el testificante está creando una narrativa paralela para ilustrar el avance de la insurgencia.

En ocasiones el *locus* condiciona tanto la estructura de la narración como el estilo. Tales son los casos de *Carlos, el amanecer ya no es una tentación*, de Tomás Borge, y *Y... “Las casas quedaron llenas de humo”*, de Carlos José Guadamuz, que merecen atención por su propuesta. Su originalidad estriba en que, si bien son testimonios guerrilleros en cuanto al contenido de su relato, sus características formales se concentran en recrear el *locus* de enunciación carcelario desde el cual la narración se filtra. Dicho de una manera sencilla: se presentan como un testimonio guerrillero contado desde la cárcel. A estas semejanzas habría que añadir que los dos testimonios, que funcionan como hagiografías de un mártir con el que los testificantes tuvieron una relación estrecha, Carlos Fonseca y Julio Buitrago respectivamente, fueron escritos por guerrilleros que ocupaban cargos importantes en la Nicaragua sandinista en el momento de su publicación. Cabe suponer que ambos autores buscaban consolidar su prestigio mostrando el sufrimiento de su experiencia carcelaria y su estrecha relación con mártires de gran renombre. El resultado en la lectura es ciertamente novedoso en el testimonio de Guadamuz, pues el protagonismo del *locus* acaba suplantando al contenido. A continuación, voy a resumir la estructura del libro, centrándome en cómo se confecciona este efecto. Añadiré, para mayor

claridad, información contextual que está fundamentalmente contenida en la contraportada del libro, de la que el *locus* de enunciación, como recurso retórico, depende en un alto grado.

Si atendemos a cómo la información contextual se presenta al lector, la obra marca la distancia que separa los hechos de la escritura, la Cárcel Modelo de Tipitapa en el año 1969, y el contexto de la publicación, el año 1982. Podemos situar de una manera aproximada el tiempo de la escritura porque el prólogo, firmado por Daniel Ortega, está fechado en enero de 1970, y en el testimonio se narra el asalto, retransmitido a todo el país, que la Guardia Nacional llevó a cabo a uno de los principales refugios del FSLN el 15 de julio de 1969, donde se encontraba el protagonista y fue capturado. Por lo tanto, si asumimos que Ortega escribió el prólogo tras leer la obra terminada, la experiencia de la cárcel y la escritura del testimonio se supone que se realiza entre estas fechas. La diferencia entre este contexto y el de la publicación es notable si pensamos en la situación personal del autor. Mientras que en el primero Guadamuz es un prisionero junto a sus compañeros de guerrilla, en el segundo, tras el triunfo de la revolución, ostenta el importante puesto de director de *La Voz de Nicaragua*, la emisora del gobierno sandinista.

El título alude a un poema del que fue uno de los poetas oficiales del sandinismo, Leonel Rugama, que, como el testimonio de Guadamuz, hace referencia a la vida del “padre de la resistencia urbana sandinista, comandante Julio Buitrago Urroz” (contraportada). El testimonio de Guadamuz supone un paso más en el concepto de obra colaborativa, pues el prólogo es de Daniel Ortega y la edición de la obra fue preparada por su hermano Camilo Ortega, “apóstol de la unidad, asesinado en Masaya en febrero de 1978” (contraportada). Por lo tanto, se trata de un testimonio en el que uno de sus autores es un verdadero mártir, lo que le da mayor aura de autoridad. Después del testimonio propiamente dicho, la obra contiene diez poemas de

Guadamuz¹⁰⁵, con la experiencia carcelaria como motivo principal, y otra decena de ilustraciones, como dibujos satíricos de Somoza o retratos de otros prisioneros (figura 10), dibujados por el también recluso Lenin Cerna. Todo el proceso de creación del testimonio, o así es reiteradamente señalado (en las fechas de los poemas, por ejemplo), fue llevado a cabo desde la cárcel. El pacto de lectura, que conduce a un acercamiento desde este prisma, es reforzado con un particular estilo fragmentario en la estructura y la narración en el que abundan las elipsis y las acciones *in medias res*. La brevedad de la obra (el texto principal son unas 50 páginas) favorece el efecto de este *locus* en la recepción. En este sentido, *Y... “Las casas quedaron llenas*

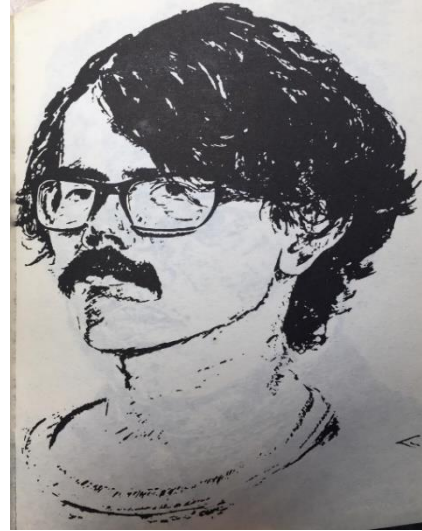


Figura 10. Retrato de Daniel Ortega, por Lenin Cerna (81).

de humo”, así como *Carlos, el amanecer ya no es una tentación*, que comparte muchas de estas características, van a contracorriente del estilo predominante del testimonio, que tiende a las explicaciones pormenorizadas.

En el prólogo de Daniel Ortega, fechado en 1970 en una cárcel en la que coincidió con Guadamuz (“celda No 10”), se observa una tendencia a un estilo entrecortado por medio de párrafos un tanto deshilvanados, como escritos a golpes (20). Visualmente, lo primero que llama la atención es un recurso tipográfico, pues todas las páginas aparecen cortadas por la mitad, quedando el espacio superior en blanco. Podría tratarse de una mera disposición ornamental del

¹⁰⁵ Algunos de los poemas, como “Cinco años de cárcel”, ayudan en el entendimiento de la experiencia carcelaria en clave revolucionaria, como una acumulación de indignación que explota, cuando se libera, en la ofensiva insurgente: “Cinco años teniendo como universo una celda / Cinco años con la mochila al hombro / —siempre lista— / cinco años de saber esperar” (105).

prólogo, pero teniendo en cuenta esta fuerte impronta de lo fragmentario asociado a la experiencia carcelaria, podemos conjeturar que se trata de un efecto buscado. Otros elementos en los que resuena un cierto espíritu de vanguardia son la presencia de algunas palabras en mayúscula o el uso de imágenes poéticas que refuerzan la impresión de que los párrafos son como estrofas: “Podría ser un diario, pueden ser relatos, notas o pasajes: es un torrencial aguacero que ahuyenta a la sequía” (15). Todos estos elementos parecen buscar el efecto de que el texto fue escrito de manera intermitente en momentos de inspiración en la celda. Por lo demás, el prólogo de Ortega cumple con los objetivos que son habituales en el género; informa sobre el contexto de la escritura, proclama valores revolucionarios apoyándose en la relación con los mártires y arenga a los militantes a seguir su ejemplo.

El cuerpo central del testimonio, dividido en cinco capítulos, también persigue un efecto de fragmentarismo asociado al *locus* de enunciación carcelario. En este caso la estructura recurrente consiste en mezclar tres tipos de discurso como si fuera una trenza. Uno de ellos, que funciona como contrapunto objetivista, presenta una lista de acontecimientos mundiales por cada año de la década de los 60, aunque más centrados en el mundo postcolonial-comunista que en el capitalista. Como los acontecimientos de la narración suceden durante esta década, se conecta la experiencia individual de los testimoniantes con la revolución mundial en marcha que el testimonio apoya. Los otros dos discursos son narraciones en primera persona, aunque su carácter fragmentario, con arranques *in medias res*, los aleja del estilo realista habitual. La relación entre ellos es en un principio ambigua y le corresponde al lector averiguar de qué trata cada uno, lo que presupone un papel activo en el lector¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Esta novedad plantea la posibilidad de una influencia de la poética de algunos autores del Boom que, como Julio Cortázar, reflexionaron sobre este aspecto. La incipiente desviación del estilo realista fue

En el primer discurso, el narrador, identificado con Guadamuz, relata algunas experiencias de guerrilla en Nicaragua con su tutor, el comandante Julio Buitrago. El hecho de que el asalto fuera retransmitido a todo el país por la propaganda somocista le da a pie a dilatar la descripción de su muerte de una forma hiperbólica, como si fuera una película de acción: “Solo en las películas yanquis se había visto eso. El chavalo se enfrentaba con trescientos y a todos los derrotaba. Ahora lo estaban viendo con sus propios ojos” (68). La épica muerte de su mentor es esencial para convertir la derrota militar o el aprisionamiento del testificante en victoria moral. El segundo tipo de discurso, marcado en letra cursiva, es el discurso directo del mismo Julio Buitrago, que cuenta su estancia en la Cuba revolucionaria junto con otros militantes célebres como Carlos Fonseca y Humberto Ortega. Juntos reciben entrenamiento militar, asisten a reuniones de estrategia política o escuchan con admiración discursos de Castro.

En suma, nos encontramos ante uno de los textos testimoniales que mejor trasluce una voluntad de mostrar una polifonía de voces (y manos, que escriben y editan) desde el espacio concreto de la celda. Este juego de perspectivas, unido a las características ya referidas, como la mayor brevedad, refuerzan la plasmación del *locus* de enunciación que intenta plasmar las condiciones físicas y psicológicas de la experiencia carcelaria. Asimismo, el *locus* potencia la unión de discurso y experiencia en voces espontáneas, descuidadas e intermitentes que se cruzan

llevada a su máxima expresión por Tomás Borge en su testimonio posterior, *La paciente impaciencia*, por lo que tal vez quepa hablar de una línea estilísticamente innovadora del testimonio sandinista, más permeable con la experimentación formal. Esta evolución en los escritores pertenecientes a las élites sandinistas refleja un cierto distanciamiento con respecto al elevado número de testimonios, de carácter mucho más precario, que se estaban produciendo entre las masas con el patrocinio del gobierno. Leonel Delgado Aburto arguye que lo literario fue usado en la Nicaragua sandinista como un “bien simbólico y de autoridad o encarnación de prestigio” (“Testimonio documental sandinista” 451). Este distanciamiento refleja el tipo de contradicción ideológica que acabó lastrando al sandinismo.

entre sí. La acumulación de estos recursos pretende crear una fuerte impresión de escritura colectiva en la cárcel.

La experiencia de la tortura

El sistema de contrapunteos que refleja la forma de los testimonios es más delicado si cabe en los carcelarios, pues el texto debe encontrar un cierto equilibrio entre la identificación emocional del lector y una observación racional que permita extraer mensajes políticos útiles, como nos recuerda Benedetti en el prólogo de *Pedro y el Capitán*. Esta problemática nos retrotrae al dilema del que habló Lukács en torno al realismo, que narra acontecimientos de manera esencial para el sentido de la obra, y al naturalismo, que describe detalles de una manera aparentemente accesoria (“¿Narrar o describir?”). Esta diferenciación en el modo de representación de la realidad se traslada a los lectores, según Lukács, a través de la psicología de los personajes (39). Mientras que, en el realismo, los lectores *viven*, junto a los personajes, los acontecimientos de su mundo, en el naturalismo ambos son observadores (39). A dicho dilema, cambiando lo que haya que cambiar, se enfrenta el testimonio carcelario para trasladar al texto un conocimiento solo accesible a través de la experiencia de la tortura, pero que requiere cierto distanciamiento racional. Debido a la multiplicidad de elementos que configuran esta parte, el núcleo del testimonio, lo dividiré en dos apartados para mayor claridad, centrados en la relación entre el torturador y el torturado y la digresión política. Aunque tengan cierta autonomía, son elementos que cobran sentido en la dialéctica que forman entre ambos y, a la vez, con el resto de los elementos que configuran la estructura general.

El torturador y el torturado

Si seguimos a Coetzee, los dos actores implicados en la tortura están unidos por una de las relaciones humanas más intensas. Los autores de testimonio, seguramente siendo conscientes de los efectos emocionales ambiguos que este tipo de relaciones puede manifestar y de los riesgos de su mostración al público, optan por un acercamiento multidireccional fuertemente mediado por el contenido ideológico. Es frecuente, por ejemplo, la representación de diálogos, entre militantes que comparten la celda o entre carceleros y militantes, que plantean problemas concretos que provienen de experiencia reales. ¿Qué hacer cuando el enemigo te ofrece un trato especial, ofreciéndote comida o ropa limpia? ¿Qué estrategias tomar cuando uno de tus compañeros te delata? ¿Cómo organizarse entre los miembros de las distintas facciones, a veces enfrentadas, que conviven en la cárcel? Los testimonios son *espejos* de militantes que ofrecen, con un contenido altamente aleccionador, soluciones reales para este tipo de situaciones hipotéticas.

Natalia Ruiz afirma que la recreación de los diálogos en la prisión entre los militantes de distintas facciones alegoriza la negociación nacional de los inminentes tratados de paz. En el siguiente ejemplo de *Las cárceles clandestinas*, la testimoniante dirime las diferencias con una compañera acerca de las tensiones que hay entre sus dos grupos, el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y la Resistencia Nacional (RN): “Lo nuestro ha sido un problema político y no un pleito entre pequeños burgueses, aunque fue difícil entenderlo en el momento de nuestra separación. *El que esté afuera y este luchando, no importa de qué organización sea, es un compañero más y no un enemigo*” (286). La primera oración se refiere al asunto en concreto, las tensiones provocadas por las sospechas que estos grupos tienen sobre el otro. La testimoniante distingue entre problemas políticos y desavenencias pequeñoburguesas en las que priman los intereses personales. La segunda oración, marcada en cursiva, vehiculiza una lección estable al

margen del contexto específico de la testimoniante. Según Ruiz, las itálicas en *Las cárceles clandestinas* parecen señalar un registro visceral de la subjetividad de la testimoniante, que mezcla el dolor que está sufriendo con “un discurso ideológico que no debería ser considerado como dogmático sino como arma de defensa”. Esta diferenciación en la fuente señala un alto grado de consciencia compartido por la autora y sus lectores acerca de los patrones discursivos que operan en el testimonio, así como de su utilidad pragmática. Harlow interpreta que la testimoniante y sus compañeras adoptan un acercamiento racional a su propia experiencia y se convierten en “semiólogas” de la cárcel, dando la impresión que son ellas las que vigilan, y no los carceleros (“Cárceles clandestinas” 129). Nuevamente, tenemos un ejemplo de cómo la cárcel, en la que todos los presos están en una posición desfavorecida, otorga una especial clarividencia para separar lo esencial del movimiento de lo accesorio y perjudicial.

El sentido práctico del testimonio carcelario, que responde a la realidad más inmediata de la insurgencia, explica en gran parte la presencia notable de voces femeninas, en correspondencia con la alta participación de mujeres en la guerrilla. En este sentido, estos testimonios carcelarios llegan más lejos en sus propósitos, pues, al mostrar cómo los centinelas abusan sexualmente de las presas y las dejan embarazadas en condiciones inhumanas, provocan una indignación en el público inmediata¹⁰⁷. Ileana Rodríguez considera que los testimonios femeninos, al presentar mujeres con un nivel de compromiso igual o superior al de los varones, por el precio más alto

¹⁰⁷ Este tipo de empatía instintiva contiene un reverso tácito en el caso que nos ocupa. Si el testimonio carcelario acerca al lector a una verdad militante desvelada fruto de una experiencia extrema de sufrimiento, siendo el abuso sexual de los carceleros a las mujeres presas el caso más flagrante de sometimiento, este tipo de narraciones pueden provocar lo que Breithaupt llama “empatía sádica” (*Dark Sides of Empathy* 161-200). El observador/lector, en su deseo de mantener este papel de defensor, convierte, de una manera intensa, la empatía en un fin en sí mismo (162). Tal vez por esta razón ninguno de los testimonios analizados es excesivamente detallista o gráfico en este tipo de escenas de abuso sexual.

que han de pagar, dan contraejemplos de su tradicional debilidad atribuida y presentan un tipo de modelo militante con otros valores¹⁰⁸ (176). Por ello, Rodríguez considera que su sobrerrepresentación en términos cuantitativos, es decir, el hecho de que el número de testimonios de mujeres exceda la proporción real que hubo entre guerrilleros hombres y mujeres, muestra una mayor capacidad de la mujer para representar las masas de los marginados¹⁰⁹ (181-182). Así lo vemos en el testimonio de Guadalupe Martínez, que, tras ser violada múltiples veces, se mantiene fiel al proyecto insurgente:

... tenía que recuperar mi moral, mi convicción de lucha para lograr resguardar los secretos del partido. Mi deber era callar y mi pensamiento debía estar dirigido hacia todos aquellos que ya habían caído, que ya habían muerto en el afán de construir una nueva patria. Ante cada tortura, debía pensar en todos los sufrimientos del pueblo que, sumados, son infinitamente más dolorosos que los que sentía ... (117)

Tenemos aquí tres claves para entender esta función de la testimoniante que, si seguimos a Rodríguez (o a Suárez anteriormente), por ser mujer tienen un poder simbólico de

¹⁰⁸ Nelly Richard también escribe sobre esta mayor ductilidad de lo femenino para vehiculizar proyectos colectivos revolucionarios y lo extiende también a los reaccionarios. En tiempos de emergencia nacional, la mujer (asociada a la privacidad del hogar) es llamada a ocupar la calle y “elaborar políticas corporales - y familiares- de defensa y protección de la legalidad social supuestamente amenazada de tumulto y sedición” (212). Cabe plantearse, empero, hasta qué punto estos supuestos nuevos valores político-discursivos de las mujeres testimoniantes, que emanan de una realidad comprobable, la alta presencia de mujeres en la guerrilla en comparación con los ejércitos tradicionales, no están sino retomando construcciones anteriores de tradición occidental (grecorromana, judeocristiana, burguesa...).

¹⁰⁹ Margaret Randall habla de un 30% de mujeres en las filas sandinistas en el momento de la última ofensiva en 1979, llegando a incluso a superar a los hombres en las edades comprendidas entre 30 y 35, aunque también advierte que la participación de las mujeres en la guerrilla en Nicaragua fue extraordinariamente alta (*Todas estamos despiertas* iv-viii).

representación más acentuada. La testimoniante se carga sobre sus espaldas el peso de la insurgencia por tener la custodia de los secretos del partido, que contienen las claves de su éxito (y de su fracaso, si se desvelaran), y ser la portadora de la memoria de los muertos. Esta función hiperbólica la lleva a minusvalorar su dolor personal al compararlo con el de su pueblo. Según Ruiz, el yo revolucionario femenino choca con la visión de los carceleros, “quienes ven en la mujer encarcelada un individuo sexual que ha transgredido los espacios asignados”. En los dos testimonios, se observa una lucha entre la imagen de anormalidad femenina que los carceleros castigan y la construcción subjetiva de una nueva feminidad, que conjugan sus vínculos sociales (como el matrimonio y la maternidad) con su compromiso revolucionario (Ruiz).

En *Nunca estuve sola*, el testimonio de Nidia Díaz, encontramos un uso particular de las imágenes en conexión con una deliberada ocultación o minusvaloración del dolor propio. La autora, que fue una dirigente destacada del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional en El Salvador, narra cómo fue secuestrada por agentes de la CIA y de la policía salvadoreña, retenida y torturada durante seis meses en una celda clandestina. *Nunca estuve sola* combina la introspección psicológica, en la que la narradora analiza las debilidades físicas e ideológicas que afronta como prisionera, con la objetivación artística del dolor sufrido por medio de poemas y dibujos que fueron producidos, según ella cuenta, en la misma celda (figura 11). Estos dibujos trazan una línea

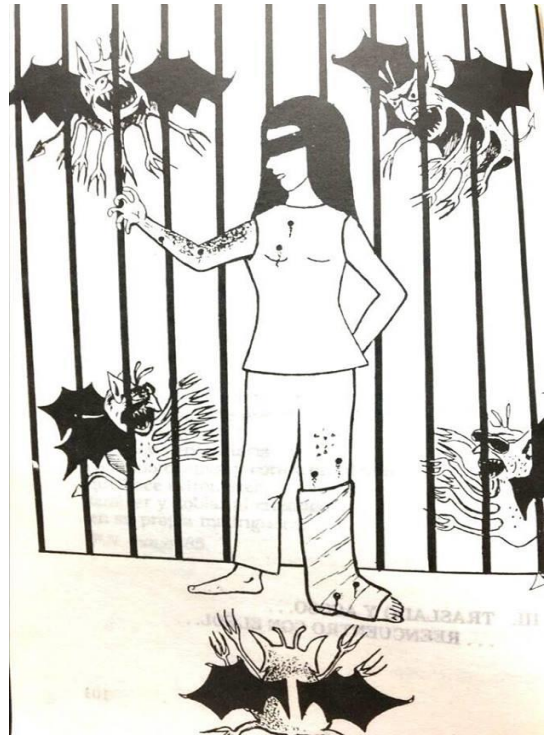


Figura 11. Dibujo incluido en el testimonio *Nunca estuve sola* (1988), de Nidia Díaz

discontinua entre los sentimientos de la protagonista y la experiencia dolorosa de la prisión, que está indisolublemente unida al momento y lugar de la acción. Deanna Hutson afirma que Díaz opta por recrear su vivencia en la cárcel, pero sin revivirla, llegando a ocultarla en los momentos de tortura (87). En este sentido, tanto los poemas como las ilustraciones sería una vía de transfiguración del dolor por vías artísticas. En la figura 11, vemos una representación cercana a la iconografía religiosa, pues la imagen de resistencia al dolor infringido por diablillos se relaciona con el proceso de acercamiento a la conciencia revolucionaria que la narradora relata. La narradora ofrece una representación de indefensión que alegoriza la situación del país, “consumido por estas bestias” (Ruiz). La mujer aparece como el recipiente de la esperanza de los desposeídos, una esponja que absorbe el dolor con una fortaleza sobrehumana.

El acercamiento epistemológico al acto de la tortura de los testimonios, a pesar de estar circunscrita a una voz en primera persona, muestra una estrategia amplia y variada con el fin de que los lectores tengan una visión global de la experiencia. Este propósito multidireccional se ve favorecido por el apoyo visual de imágenes como fotografías o dibujos hechos en la celda, que pueden ser de carácter más imaginativo, como los diablillos de *Nunca estuve sola*, o más técnicos, mostrando diferentes aparatos de tortura (figura 12). Es común, por ejemplo, el discurso introspectivo entre tortura y tortura, en el que el testificante reflexiona sobre el desgaste físico y psicológico de la experiencia. La descripción de las heridas propias y de otros compañeros, que



Figura 12. Ilustración incluida en *Las cárceles clandestinas de El Salvador* (163)

deja espacio al lector para que imagine la tortura que las ha causado, también entraría en este espacio de los descansos. En realidad, este tipo de interludio sirve para recordar a los lectores que este proceso psicológico de espera y temor, en condiciones de insalubridad extrema, no deja de ser una parte integral de la tortura.

Otro recurso destacado que los testimonios despliegan es el cambio de perspectiva. En *Las cárceles clandestinas*, por ejemplo, la testimoniante describe el proceso psicológico de las torturas desde la posición de observadora a través de un recurso muy teatral, el agujero de una cerradura (164). Nuevamente, por tratarse de una escena poco probable, tenemos un uso discursivo ambiguo del espacio entre lo real y lo metafórico. Otra forma de experimentar la tortura, a veces de una manera mucho más intensa, es mediante el discurso de otra persona, como por ejemplo un preso que habla de su experiencia en otras cárceles. En *Secuestro y capucha*, un carcelero que se presenta como “humanitario” habla jocosamente de las crueles torturas de su compañero: “A Urías, en cambio, le gusta divertirse con los que va a matar. Ya dentro del cafetal los ata a un árbol y se burla de los reos. Les mete el cuchillo en las mejillas, les corta los labios, los desfigura, les pincha los ojos. Hasta que se aburre, los mata” (213). La filtración de la violencia a través del discurso despreocupado de este carcelero se acerca al temor aristotélico, pues la amenaza de un suceso destructivo planea sobre el testimoniante¹¹⁰. En otro momento, el testimoniante describe, poniendo la oreja en la pared, cómo los guardias abusan sexualmente de su esposa en la habitación contigua: “Casi siento cómo clava sus miradas en mi cuerpo, en el dorso, en la cintura, en las piernas... Casi oigo los latidos del corazón de mi amada compañera” (52). De una manera vicaria, el testimoniante siente una identificación somática con su mujer,

¹¹⁰ Lo que nos recuerda al carácter temporal de la definición de Aristóteles. Ahmed también destaca esta dimensión inminente del miedo, pues tememos al objeto que se acerca, no al objeto en sí mismo (64-65).

que está siendo abusada al otro lado de la pared, y el lector siente empatía por él desde la distancia objetiva que da la lectura.

Por último, tenemos la descripción de la tortura en un tempo que aparenta ser sincrónico, es decir, la tortura se desarrolla a la par que leemos, lo que tiene ciertas semejanzas con la alegoría visceral de la que hablaba Attridge. Es un efecto muy recurrente en *Secuestro y capucha*, que reproduce torturas con un grado alto de detalles durante páginas enteras. A continuación, transcribo aproximadamente el primer tercio de una de ellas, que finaliza con una transición a una arenga política:

De repente el jinete que tengo sobre las espaldas descarga todo el peso de su cuerpo. Al mismo tiempo ha metido el brazo bajo mi barbilla. Me está levantando la cabeza con fuerza, atrayéndola hacia su pecho. Me están empujando las piernas hacia atrás, más, más: cruje la columna vertebral. Mi cuerpo forma un arco, tenso, vibrante. Qué difícil es respirar. Están aplastados los pulmones. Uno, otro y otro puntapié, con fuerza, con maestría, con precisión, sobre las costillas, en los puntos que dejan libres las piernas del jinete. Ahora ya no caen al azar. Ahora tienen un objeto: vaciar de aire los pulmones. Pujidos cortos y agudos echan hacia afuera la ínfima reserva de aire que guardaban. Quedan vacíos como una bolsa de papel desfondado. Un círculo de acero va ciñendo mi garganta. Una mano implacable, formando un torniquete con los bordes de la capucha, va apretando... apretando... hundiendo... hundiendo los bordes como un cuchillo alrededor del cuello. (27-29)

Estamos ante un ejemplo que se aleja de la teoría en dos estadios de Scarry, pues el preso describe, en tiempo presente y con gran objetividad, las diferentes acciones de la tortura y las reacciones que tienen en su cuerpo. Dicho recurso cuestiona el supuesto carácter transparente de

los testimonios (o realista, asumiendo los riesgos que supone usar este adjetivo) y muestra, una vez más, que la verosimilitud de los testimonios tienen un alto grado de concomitancia las autobiografías, al mezclar la percepción sincrónica con otra objetiva que dirige el sentido ideológico. El desdoblamiento de la conciencia, que permite describir detalladamente una patada en las costillas mientras se recibe, ilustra el pretendido punto medio entre la observación y la experiencia propia al que muchos testimonios aspiran a llegar. Las frases cortas y la ausencia de conectores ayudan a crear la sensación de que se trata de un discurso oral que se produce con dificultades, casi con el ritmo de las respiraciones del testimoniante. Esta forma de narrar la tortura tal vez sea el ejemplo más palmario de cómo los testimonios problematizan la dicotomía entre la ocultación, que estimula la imaginación, y la mostración, que provoca un choque emocional inmediato¹¹¹. ¿Es este fragmento efectivo por mostrar la tortura tal cual es o por desvelarla paso a paso y provocar así el desasosiego en el lector? Si anteriormente hemos visto como los testimonios se inclinan hacia una u otra opción, la narración sincrónica presenta una cierta ambigüedad en la recepción, pues *traslada* al lector a la sala de tortura, pero tiene un efecto dilatado en la lectura, al crear un efecto de *tempo real*. Frente a esta escena gráfica, el

¹¹¹ Estos planteamientos estéticos coinciden notablemente con la distinción que la escritora de novela gótica Ann Radcliffe había hecho entre terror y el horror en el ensayo corto “On the Supernatural in Poetry” (1826). La autora basa estos conceptos, respectivamente, en las ideas sobre la belleza y lo sublime, que autores como Burke y Kant habían previamente desarrollado teóricamente, y las ilustra con diferentes obras de Shakespeare. Según Radcliffe, mientras que el terror sería una forma que, gracias a su indeterminación y oscuridad, estimula la imaginación hasta alcanzar lo sublime, el horror se caracteriza por los contornos definidos de lo bello, que se contempla sin necesidad de aportes imaginativos. Estas formas provocan diferentes recepciones estéticas en el lector o espectador. Mientras el terror “expande el alma, y despierta sus facultades hasta la máxima expresión vital”, el horror “las contrae, las congela y prácticamente las aniquila” (148).

lector es una suerte de observador sincrónico que, sin embargo, inconscientemente se anticipa a lo que va a suceder con la imaginación.

Digresiones

Utilizando la observación de Luisa Campuzano sobre los criterios de inclusión en el premio Casa de las Américas, el espacio de la digresión política puede constituir la línea fina que separa el mero panfleto del testimonio (Peris Blanes 204). Por ello, se trata de una las partes más delicadas, pues un uso excesivo puede tener consecuencias negativas en el mensaje político que se pretende transmitir. Como contrapartida, la ausencia de digresión puede inclinar la recepción a una alegoría visceral que, aunque potencialmente pueda tener efectividad estética en tanto que representación lingüística de la tortura o el sufrimiento, se aleja de las circunstancias de la enunciación (de la “materialidad de la experiencia”, usando el léxico de Neimneh).

En un sentido general, la digresión es una “desviación ocasional o salida provisional con el fin de tratar temas secundarios pero pertinentes para la cuestión principal” (Mortara Garavelli 81). La digresión se utiliza para provocar determinados efectos que la información provoca en el auditorio. Para el testimonio, y particularmente para el testimonio de experiencias carcelarias, la digresión no es una desviación opcional, sino una herramienta necesaria, además de para provocar efectos en el lector, para situar temporalmente el relato y su motivación política. La digresión da una determinada visión de la historia, contextualiza el relato, arenga a los militantes y proyecta la insurgencia a la constitución de un futurible estado revolucionario. Para ilustrar esta descripción general, veamos un ejemplo concreto tras un episodio de tortura en *Secuestro y capucha*, de Cayetano Carpio:

Parecen ignorar los verdugos que cada golpe que descarguen sobre un obrero, un campesino, un estudiante, sobre un luchador demócrata, por mucho que se aíslen para que nadie los vea, por mucho que se amparen en las sombras de la noche, no podrá quedar impune. El pueblo, por momentos puede parecer dormido, indiferente, tardo; pero tiene millones de ojos, millones de oídos, millones y millones de manos que trabajan, que construyen, que crean; pero que también envuelven, aprisionan, rodean en una red inescapable a los verdugos, a los cerebros que están tras los verdugos y que no les dejarán escapar de su justicia, cuando la justicia sea la expresión de los intereses populares. (73-74)

Dividiré el párrafo en las dos oraciones largas que lo componen; cada una aporta un argumento político diferente para crear un alegato a favor de la insurgencia. En primer lugar, tenemos una transición entre el espacio concreto de la tortura, los golpes que reciben los reos, y un vaticinio de justicia que llegará en un tiempo indeterminado. Esta transición es necesaria pues la reflexión política emana de la subjetividad individual del dolor que, sin embargo, se objetiva por ser compartido por una gran cantidad de personas que forman un colectivo amplio y heterogéneo, incluyendo la mención de “demócratas”. En el contexto del libro parece significar una apertura al espectro político liberal social o socialdemócrata, emulando la “radicalidad moderada” sandinista (Delgado Aburto, “Testimonio documental sandinista” 448). Por ello, lo que se busca es un frente de izquierdas con un espectro amplio. Además, este uso se integra en una estrategia más amplia que busca crear un contradiscurso del bloque capitalista, que “reta las premisas mismas de la ostentosa retórica de democracia” (Harlow, “Cárceles clandestinas” 135). El propio título lo indica irónicamente con comillas: *Secuestro y capucha en un país del “mundo libre”*. Las torturas ocultas salen a la luz por esta acción política colectiva que mantiene unidos a través del dolor a grupos sociales que, en lo ideológico, lo social y lo cultural, pueden diferir

notablemente. O, dicho de una manera contraria, el torturador, que representa al gobierno opresor en alianza con EE. UU. y despierta la indignación del grupo, es su enemigo común.

La segunda oración describe la dinámica de la insurgencia en dos estadios. Aunque no se mencione, cabe asumir que estas dos fases están separadas por la llamada concienciación, el descubrimiento personal a través de la cual los individuos, al desvelárseles los mecanismos de opresión del capital, se convencen de que pertenecen a la misma clase social. Los obreros alienados, por el contrario, serían aquellos que viven bajo su yugo, por tener fetichizados estos mecanismos. El texto enfatiza el hecho de que las masas, que aparentan estar dormidas, superen en número a sus opresores de una forma contundente. En esta segunda fase, se describe la insurgencia, de manera similar a Clausewitz o Debray, como una red amplia que atenaza al poder en un enfrentamiento de intensidad baja y constante. Finalmente, se anuncia un nuevo régimen que traerá una justicia que emane directamente de la voluntad de la masa.

La digresión política también puede tener una función de denuncia encendida, con dosis variables de sentimentalismo, que bien podría considerarse, por su recurrencia, una subcategoría propia. El tono sentimentalista, cargado de exclamaciones retóricas y metáforas sobre el estado anímico del sujeto, se caracteriza por la exteriorización ostentosa del sufrimiento del cuerpo y el alma, creando un espectáculo con repercusiones políticas y morales (Bruhm 99-100). Su carácter dramático permite que podamos imaginar al narrador como si fuera un actor recitando un soliloquio¹¹². En los testimonios, debido a su carácter fuertemente programático, este tipo de

¹¹² El origen de esta subcategoría podría relacionarse con la tradición grecolatina del llanto fúnebre, que se caracterizaba por ser un discurso encendido con grandes dosis de gestualidad (golpes en el pecho, rasgadura de ropa, tirones de pelo, etc.) y capacidad profética. Su sentido político inherente lo vemos reflejado en el que es uno de los más célebres en la tradición hispánica, el llanto de Pleberio tras la muerte de su hija Melibea, en *La Celestina* (ca. 1500). Antes de profetizar un cambio de era, Pleberio sintoniza a

exclamaciones suele servir como molde en el que se introduce otro tipo de contenido más contextual. Veamos un nuevo fragmento de *Secuestro y capucha*, que incluyo casi en su totalidad para reflejar su movimiento argumental:

¡Detened la aurora, insensatos! ¡Ponedle rejas! ¡Detened la vida, maniáticos! ¡Ponedle esposas, sepultadla! ¡Detened el progreso, detened el futuro, pobres ilusos! Tenéis poder, ahora, para ordenar a vuestros verdugos que con espumarajos de furia en la boca sigan machacando los pechos de las obreras y atormentado el cuerpo de personas demócratas; pero no podréis detener el sol que se levanta en el oriente. Antes de que termine vuestra generación, veréis desplomarse vuestras cárceles feudales, despedazarse vuestros grillos y cadenas coloniales (made in USA), ascender el Sol hasta el cenit glorioso. De las 30.000 tumbas donde el simiesco criminal Martínez pretendió aprisionar la vida, detener la Reforma Agraria, brotarán las flores esplendorosas de un futuro maravilloso: la ancianidad tendrá reposo, felicidad y respeto; los adultos tendrán salud, trabajo creador, fecundo y alegría; la juventud tendrá pan, instrucción y porvenir asegurados, y para la niñez será todo lo más bueno, lo más blando, lo más dulce... Vuestros despotismos serán en la historia solo un mal recuerdo emergiendo entre las pútridas emanaciones de un pantano cada vez más lejano (o emergiendo de ese estercolero fétido, que desde el rincón de esta celda, es el símbolo de vuestra corrupción y caducidad). (116)

El fragmento ejemplifica el dinamismo argumental del testimonio, que tiende a moverse entre lo abstracto de la ideología y lo concreto del contexto de insurgencia. Comienza con una serie de exclamaciones retóricas dirigidas al enemigo que utiliza metáforas de la cárcel y la naturaleza.

su público en un mismo nivel emocional: “¡Oh gentes que venís a mi dolor, oh amigos y señores, ayudadme a sentir mi pena!” (Rojas, acto xxi).

La idea que transmite es tan sencilla como efectiva en el maniqueísmo de la guerra; el gobierno salvadoreño, junto a la ideología que lo sostiene, lucha contra una fuerza imparable que presenta el curso natural de las cosas (el sol o el tiempo). Continúa la digresión con más imágenes de la cárcel, en este caso más concretas, la del abuso sexual de las obreras por los verdugos, que aparecen representados con rasgos bestiales, y la tortura a los “demócratas”. La imagen del amanecer asociada a la revolución, con todas las connotaciones que suele arrastrar (bello, luminoso, natural, incipiente, inevitable...), continúa en esta oración y en el siguiente, en la que el sol va ascendiendo. Esta imagen parece representar el paso del tiempo hacia un futuro no muy lejano en el que el narrador vaticina el desplome del actual régimen. La cárcel y sus derivados (grillos y cadenas) se asocian con la subyugación propia del feudalismo, el colonialismo, refiriéndose tal vez de una forma velada al Imperio español, y el intervencionismo de EE. UU.

El fragmento continúa mezclando diferentes niveles conceptuales, cada vez más complejos. Por un lado, se hace referencia a deudas históricas que la población tiene muy presente, la Matanza de 1932 y la reforma agraria; por otro lado, mediante una nueva metáfora del mundo natural, el surgimiento “maravilloso” de unas flores, se construye una sociedad utópica en la que cada grupo, siguiendo el lema marxista, aporta según su capacidad y recibe según su necesidad. Termina el párrafo, siguiendo con este hilo metafórico que lo recorre, con una caracterización del sistema opresor como algo podrido y pestilente que está condenado a desaparecer. Por último, hay un detalle que puede pasar desapercibido, pero que constituye uno de los rasgos más notables del testimonio carcelario: la inclusión del locus de enunciación en un *aquí y ahora*. La efectividad del mensaje insurgente depende de la propia referencialidad del discurso, ese “desde el rincón de esta celda” que conecta la digresión con la experiencia real del torturado.

Final

El final de los testimonios, como el de toda obra narrativa, tiene el poder de proyectar sobre el resto de la obra una determinada visión ideológica que lo engloba. Una vez más, es necesario señalar que el conocimiento del contexto extratextual es esencial. En este sentido, tres testimonios que terminan con la experiencia de la cárcel inconclusa, es decir, terminan con los testimoniados aún encerrados, tienen funciones muy diferentes por su contexto de publicación. En *Y... "Las casas quedaron llenas de humo"* y *Carlos, el amanecer ya no es una tentación* tenemos dos testimonios de altos cargos sandinistas que homenajean a mártires cercanos a los testimoniados. El *final feliz* de la experiencia no aparece en el testimonio porque existe en la realidad extratextual: la revolución ha triunfado. Los dos protagonistas, que son considerados héroes en Nicaragua, enfatizan el sufrimiento de la experiencia carcelaria desde el poder. El caso de *Secuestro y capucha* es diferente porque la experiencia es muy anterior a la publicación. Cayetano Carpio relata una experiencia pasada que le proporcione prestigio en la guerrilla salvadoreña. El final poético del testimonio, con el protagonista mirando a la luna a través de los barrotes, a la que emparenta con su mujer, y profetizando una revolución, debe entenderse como parte de la construcción de la máscara tras el pañuelo en la guerrilla, es decir, la caracterización de su imagen pública cuando la insurgencia salvadoreña parecía estar a las puertas de la victoria.

Los dos testimonios que acaban con liberación, *Las cárceles clandestinas* y *Nunca estuve sola*, difieren notablemente en lo que podríamos considerar su *pathos*, el peso emocional que dejan tras la lectura. Ambos son fieles al estilo general de la obra en su conjunto. Mientras que el primero acaba con una larga serie de conclusiones teórico-prácticas de la experiencia carcelaria y de medidas programáticas para la insurgencia, el segundo narra, con grandes dosis de lirismo, el episodio desde que la testimoniada es liberada hasta que es recibida en Cuba por una multitud con

todos los honores. Este final da sentido al título del testimonio y le inyecta nuevos bríos a la insurgencia: Cuba aparece como un apoyo seguro en la revolución. Como Juan Nada, el personaje de *Pedro y el Capitán*, la protagonista vuelve de entre los muertos para dar un mensaje revolucionario desde su atalaya de clarividencia: “Es volver a nacer” (260). Este final feliz funciona como alegoría del reconocimiento en Cuba, el modelo revolucionario latinoamericano por antonomasia, al buen militante que aguanta las torturas y no decae. La imagen final, que muestra un amanecer en un paisaje idílico, apoya esta idea de regeneración y esperanza (figura 13).



Figura 13. Ilustración con la que termina *Nunca estuve sola* (262)

El desarrollo del subgénero o *topos* testimonial enfocado a las experiencias carcelarias, aunque menor en número con respecto a los testimonios de guerrilla, apunta a una necesidad ideológica exigida por la propia existencia de las insurgencias, que se justifican como luchas en defensa propia. La mostración de torturas en cárceles clandestinas tiene como objeto mostrar las cloacas de los estados centroamericanos que se autodenominan como democracias y, por consiguiente, erosionar su legitimidad política. Aunque la relación de estos testimonios con la gran batalla ideológica de la Guerra Fría pueda variar, la denuncia siempre se hace extensiva a EE. UU., por mantener una relación neocolonial con el istmo. En una dimensión más apegada al contexto concreto de cada testimonio, otra función que no debe ser minusvalorada es el uso del testimonio como promoción social del testimoniante, que pide, las más de las veces de manera

indirecta, una serie de compensaciones o reconocimientos por su sacrificio personal. Como ya advertimos, convierten su fracaso militar en una victoria moral.

La extrema desigualdad de poder entre el torturador y el torturado, en la que el primero tiene un poder absoluto sobre la vida del segundo, favorece no solo la activación de la más rudimentaria empatía en los lectores, sino también su indignación, que funciona como combustible en la estrategia de la insurgencia. Dentro de este esquematismo tan aparentemente sencillo, los testimonios tienden a diversificar, desde la narración en primera persona, distintas epistemologías del dolor, como la rememoración de la tortura, la descripción simultánea de los efectos del dolor, el atestiguamiento de la tortura de otra persona o la narración de otros torturados y torturadores. Los testimonios apuestan por la diversificación de escenarios, ya sea mostrando gráficamente la tortura u ocultándola para que el lector se la imagine. De esa forma, para asegurarse la efectividad de sus relatos, buscan una recepción equilibrada entre los momentos que provocan parálisis y los que provocan estimulación a la acción. Esta variedad de acercamientos se traduce una práctica que corrompe cualquier atisbo de pureza genérica tradicional, en pro de la utilidad en la recepción. El testimonio salta, con transiciones más o menos fluidas, del diálogo dramático a la arenga política, de la descripción de la tortura a un poema, de la introspección psicológica al informe de partido, etc.

En un orden simbólico, la temática de los testimonios carcelarios, por enfocarse casi en su totalidad en una suerte de *descenso a los infiernos*, se ajusta a la definición de aquellos críticos que definen lo testimonial como la justificación del testigo superviviente que, con su relato, “calma a los muertos sacrificados en aras del bienestar colectivo” (García, *Literatura testimonial* 25). Se trata de la base discursiva sobre la que se levanta el edificio testimonial, que está indisolublemente unida a la autoridad del testimoniante en su función de portavoz de la memoria de los mártires y,

puesto que proclama enfáticamente su predisposición a morir, de aspirante a mártir. La capacidad metonímica del testimoniante, como modelo militante, llega a tener funciones alegóricas altamente útiles para la insurgencia, pues la resistencia del preso se convierte en la resistencia del movimiento. Las potenciales contradicciones que puedan surgir de la construcción de un discurso a través de una derrota militar se resuelven, en buena medida, cuando consideramos las dinámicas políticas de la insurgencia, que se basan en el desgaste de baja intensidad.

Esta vuelta necesaria al contexto concreto de la producción y la recepción, en la cual el testimonio cobra sentido, nos vuelve a recordar su naturaleza fuertemente enraizada en la realidad. Puesto que las funciones martiriales del discurso se activan en un determinado sustrato emocional, compartido por un grupo amplio de personas y bajo unas condiciones sociales muy concretas, el testimonio muestra una notable fluidez pragmática con su contexto que afectan decisivamente a su forma y contenido. En el contexto de la insurgencia y la guerra, la acción política de las insurgencias centroamericanas desarrolló un discurso de glorificación de los caídos, exhibición del dolor como prueba de militancia, tanto individual como grupal, y proclamación, mediante palabras y acciones, de una predisposición a morir por la causa. En suma, los testimonios carcelarios reflejan discursivamente una suerte de *ambiente martirial* que existía, como condición de su existencia, en las insurgencias.

4. Testimonios sobre experiencias en la guerrilla

Estas páginas están inconclusas. Reflejan un momento de la progresiva reflexión de un hombre y una etapa en la investigación de hechos que quedaron en la oscuridad porque sus protagonistas perecieron

Héctor Béjar, *Perú 1965:*

Apuntes sobre una experiencia guerrillera (1969)

Debido a la dependencia ideológica que une los testimonios carcelarios con los guerrilleros, a partir del análisis de los primeros podemos aventurar ciertas diferencias en su acercamiento al dolor, en gran medida derivadas de las estructuras argumentales que genera la guerrilla frente a la prisión. El narrador prisionero es una *esponja* de dolor que solo absorbe violencia, no la ejerce, lo que suscita la indignación empática más visceral del lector. En un nivel más abstracto, esta relación de desigualdad absoluta entre el torturador y el torturado, además de recrear una experiencia real, pretende escenificar una alegoría de la crueldad del estado y sus métodos coercitivos, siguiendo a Coetzee. Desde su posición exterior, el lector se encuentra ante una escena de toma de partido empática propia de lo martirial, en la que el sujeto, en su papel de representante de un colectivo perseguido y portador de la memoria de los caídos, es castigado en defensa de sus convicciones. La indignación provocada por este tipo de escenario alimenta la lucha que el guerrillero mantiene en el exterior, que, al contrario que el prisionero, debe mostrarse proactivo en el ejercicio de la violencia.

El objetivo de este capítulo es dilucidar este proceso retórico en el corpus de testimonios guerrilleros, como un *topos* que actualiza, teniendo la guerrilla como mayor novedad, una tradición de narraciones bélicas que cuenta con una rica genealogía en el mundo hispánico. Recordemos que dicho corpus se compone las siguientes obras: *Miguel Mármol: Los sucesos de 1932 en El Salvador* (1972), de Roque Dalton, “*Somos millones...*” *La vida de Doris María, combatiente*

nicaragüense (1977), de Margaret Randall, *Los días de la selva* (1980) y *El trueno en la ciudad: Episodios de la lucha armada urbana de 1981 en Guatemala* (1987), de Mario Payeras, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* (1982) y *Canción de amor para los hombres* (1988), de Omar Cabezas, *No me agarran viva: La mujer salvadoreña en lucha* (1983), de Claribel Alegría y D. J. Flakoll, *Me llamo Rigoberta Menchú y así nació mi conciencia* (1983), de Elisabeth Burgos, *La marca del Zorro: Hazañas del comandante Francisco Rivera Quintero* (1989), de Sergio Ramírez, y *La paciente impaciencia* (1989), de Tomás Borge.

En la justificación de la violencia como respuesta necesaria a la crueldad del estado, la cadena de mártires y testigos juega un papel esencial para diluir la responsabilidad individual en las masas que afirman representar como avanzadilla de la revolución. Así lo vemos en *Miguel Mármol*, por ejemplo, cuando el protagonista habla de la relación causal que existe entre la predisposición a usar medios violentos por parte del guerrillero y su capacidad persuasiva con las masas. En su decisión de participar en la lucha armada, el testimoniante se apoya en aquellos camaradas que murieron a su lado, entre los que destaca Farabundo Martí, ejecutado tras la insurrección campesina de 1932. Mármol menciona que, al contrario que Sandino, Martí tenía una visión de la lucha dentro de la lucha de clases desde los presupuestos marxista-leninistas. No obstante, lo que más destaca Mármol no es su preparación teórica, sino su capacidad persuasiva a través de la acción violenta: “Tenía el prestigio del combatiente a tiros que, quiérase o no es el prestigio que más acepta la masa porque sabe que se gana arriesgando el esqueleto y el pellejo. En un hombre que está dispuesto a sufrir, morir y matar por sus ideas, dice la gente, se puede confiar. Y tiene razón” (184). Este fragmento podría ilustrar el contraste entre el mártir cristiano, que sufre y muere por sus ideas en defensa de su fe, y el revolucionario, que, lejos de aconsejar poner la otra

mejilla, prescribe la acción violenta en dicha defensa, aun a costa de matar¹¹³. Tal vez por ello Ferlosio sostiene que la importancia del sacrificio en las ideologías revolucionarias “excede en mucho” al propugnado por el cristianismo (*Mientras no cambien* 34).

Con su ejemplo, el mártir insurgente desatasca el ambivalente potencial revolucionario del pueblo, que, tanto en la teoría marxista como en la obra de Dalton, es proclive al adoctrinamiento de las oligarquías e iglesias (Alvarenga Venutolo 187). El éxito de esta justificación depende en buena medida de la contraposición, usando los términos de Étienne Balibar, de la violencia necesaria para derrocar el gobierno (*Gewalt*) con la crueldad con la que los gobiernos reprimen a la población para mantenerse en el poder, entendiendo crueldad como el residuo de la violencia que se convierte en fetiche (7). Por ser la violencia un medio extremo que, como advierte Jordán, puede ser contraproducente en el favor popular que sostiene la insurgencia, cabe prever que el argumento guerrillero tendrá un desarrollo político y psicológico más complejo que el prisionero en su propósito de legitimar el fin justo (“Nuevas insurgencias”).

Para abordar la cuestión de las funciones del valor político del martirio en los testimonios, parto de dos hipótesis interrelacionadas a partir de las conclusiones extraídas en el análisis en los testimonios carcelarios. La primera es que, por tener una relación de contigüidad con la muerte, el dolor se sitúa en el umbral de la trascendencia, aquella dimensión desconocida que escapa de los límites naturales y se sumerge en lo sagrado. La relación fluida que hubo en Centroamérica alrededor de esta creencia común entre la teología de la liberación y los

¹¹³ Esta digresión sobre la violencia está en sintonía con la valoración que Dalton da sobre el protagonista, del que afirma que “extrae sus experiencias y sus ideas casi exclusivamente del contacto directo con la realidad en la que *actúa*, es casi un revolucionario práctico” (17). Sobre la base de este modelo de militante de acción, Dalton propone una superación dialéctica a partir de la imbricación del materialismo histórico y la cultura nacional salvadoreña.

movimientos insurgentes parece apoyar este argumento. La segunda es que lo sagrado, que se suele asociar como algo propio de las cosmovisiones religiosas, se presenta en la visión secular moderna bajo diversas formas transfiguradas. En esta línea iría la defensa nacionalista del sacrificio personal como forma de pervivencia de la patria, que se nutre de la sangre de sus mártires. Estas dos deducciones se podrían resumir en que la cosmovisión que los testimonios reflejan, ya sea por medio de visiones sagradas o seculares, tendieron a concederle una dimensión simbólica al dolor y la muerte que va más allá de lo meramente sensorial o físico.

La fusión de los movimientos revolucionarios y las iglesias cristianas, que “confundiría y molestaría a la vieja tradición de la izquierda, básicamente secular y anticlerical” (Hobsbawm, *Historia del siglo XX* 449-450), apoyaría la famosa tesis de Carl Schmitt sobre *teología política*, que puso de relieve la analogía estructural que guardan la teología y los sistemas políticos de motivación secular¹¹⁴. Schmitt advertía, además, un efecto retroactivo pertinente para el discurso martirial en la insurgencia centroamericana, al señalar la tendencia a proyectar relaciones de causalidad que tienen “la explicación espiritualista de los procesos materiales y la explicación materialista de fenómenos espirituales” (43). El testimonio, que muestra este vaivén a través de lo martirial, armoniza esta transfiguración de lo sagrado en lo secular y de lo secular en lo

¹¹⁴ Un antecedente en el contexto hispánico lo encontramos en Donoso Cortés, citado por el mismo Schmitt, que defendía una concepción del catolicismo como un sistema de civilización completo basado en la obediencia. El autor presenta la teología como “la luz de la Historia”, la ciencia capaz de abarcar todo lo demás (cap. 1). Cortés pensaba que el liberalismo, por su escepticismo, estaba condenado a desembocar en el socialismo, una *teología secular*, pues ignora o quiere ignorar sus fundamentos cristianos (cap. 6). Más recientemente, Nelson Maldonado-Torres describía el secularismo de los estados europeos modernos como una evolución orgánica del imperialismo evangélico, que de esa forma satisfacía nuevas necesidades logísticas sin necesidad de justificarlas ante ningún dios. Las corrientes secularistas “se opusieron a la religión no porque no fuera imperial, sino porque no era lo suficientemente imperial” (367).

sagrado y problematiza la visión del marxismo europeo, que, como advierte Benedict Anderson, tiende a responder a estas resonancias sagradas con un “impaciente silencio” (10).

Desde posiciones racionalistas modernas, se podría intentar rebatir este punto de partida arguyendo que hay individuos que no sienten ningún tipo de actitud reverencial ante la muerte, ya sea la propia o la de los demás, pero lo cierto es que el ritual del entierro, así como la obligada expresión pública de duelo por la muerte de los demás, se ha mantenido como costumbre social generalizada bajo diversas formas¹¹⁵. Dichos imperativos sociales, además, exigen la manifestación pública del duelo ante el difunto, no una consternación interior sincera ante la inconmensurabilidad de la muerte. La máxima expresión de esta naturaleza exterior la encontramos en las viejas figuras de las plañideras, mujeres que acompañan al difunto (es decir, a los asistentes del entierro) con su llanto. Este carácter exterior nos permite, tal es la certeza que guía este trabajo, analizar los rasgos retóricos del dolor y la muerte en su dimensión discursiva pragmática. En otras palabras, no nos interesa medir el nivel de sinceridad o verdad de una manifestación de dolor, sino cómo la construcción retórica de esta manifestación cumple una determinada función en su realidad. Para lo cual, esta tiene que parecer sincera o verdadera.

¹¹⁵ A este respecto, podemos recordar el caso de Meursault, de la novela *L'Étranger* (1942), de Albert Camus, uno de los personajes literarios que mejor representa el individualismo moderno más extremo. A pesar de que Meursault siente indiferencia ante la muerte de su madre (y posteriormente de la del hombre al que mata sin razón aparente o de la suya propia cuando es condenado a la guillotina), participa del ritual de su entierro por inercia social. La reseña que un joven Vargas Llosa hizo de la novela habla de la fascinación postmoderna que produce el nihilista social, aquel que rechaza los códigos morales de su sociedad por su artificiosidad:

La tragedia que Meursault simboliza es la del individuo cuya libertad ha sido mutilada para que la vida colectiva sea posible. Eso, su individualismo feroz, irreprimible, hace que el personaje de Camus nos conmueva y despierte nuestra oscura solidaridad: en el fondo de todos nosotros hay un esclavo nostálgico, un prisionero que quisiera ser tan espontáneo, franco y antisocial como es él.

Como sostiene Mortara Garavelli, en la preceptiva de la retórica “lo que *parece verdad* cuenta mucho más que lo *es verdad*; de ahí la búsqueda sistemática de las pruebas y el estudio de las técnicas adecuadas para demostrar la verosimilitud” (18). En ese *parecer* se cifra la verosimilitud autobiográfica, la verdad interna de la narrativa, que está fijada por convenciones históricas y culturales que, como tales, cambian con el tiempo y forman tradiciones discursivas (Spadaccini y Talens 28). En el pacto autobiográfico, no se trata tanto en que alguien diga la verdad, sino en “que diga que dice la verdad” (Lejeune 36) o que tenga “una actitud de compromiso con la verdad” (Pozuelo Yvancos 44). La sinceridad testimonial también parece conectar con la idea de la oratoria grecolatina de una “forma de decir” sin simulación (Puertas Moya 39). Este aparato retórico en torno a la sinceridad tiene, recordemos, objetivos concretos en la realidad.

En este sentido, la mezcla de lo sagrado con el sufrimiento y la muerte en los testimonios guerrilleros responde a unos determinados valores morales de sacrificio que se pretenden fomentar para que la insurgencia sea viable y pueda tener éxito. Veámoslo en este fragmento de *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, de Omar Cabezas, en el que el narrador experimenta una suerte de epifanía revolucionaria en la montaña:

El hombre nuevo empieza a nacer con hongos, con los pies engusanados, el hombre nuevo empieza a nacer con soledad, el hombre nuevo empieza a nacer picado de zancudos, el hombre empieza a nacer hediondo. Esa es la parte de afuera, porque por dentro, a fuerza de golpes violentos todos los días, viene naciendo el hombre con la frescura de la montaña, un hombre, pareciera mentira, un tanto cándida, sin egoísmos, un hombre que ya no es mezquino, un hombre tierno, que se sacrifica por los demás, un hombre que da todo por los demás, un hombre que sufre cuando sufren los demás, un hombre además que ríe cuando ríen los demás. (74)

Este pasaje resume uno de los hitos de muchos testimonios guerrilleros: el proceso de purificación moral que el militante, frecuentemente de extracción pequeñoburguesa y urbana, experimenta en la montaña. Las connotaciones místicas de la montaña, dejando a un lado la referencia explícita al hombre nuevo guevariano, contienen ecos tanto del indigenismo, que defiende una comunicación ancestral directa del hombre con la naturaleza, como del cristianismo, en cuya visión es un lugar de clarividencia y profetismo¹¹⁶. En el contexto centroamericano, extensible a muchos lugares de Hispanoamérica, la montaña y el mundo rural son los lugares de las esencias primitivas de la patria en los que “la fluida palabra hablada” mantiene su vigencia, en contraposición a la *ciudad letrada*¹¹⁷ (Rama 41).

El narrador establece un contraste, unidos en relación de causalidad, entre su corporalidad exterior, castigada por los rigores de la clandestinidad en la montaña (insectos, hambre, enfermedad, soledad, condiciones climáticas adversas, etc.), y la purificación moral que está sucediendo en su interior. En la última fase de esta transformación, que en este caso queda como una proyección hacia el futuro, el nuevo hombre se fusiona indisolublemente con las masas a través del sacrificio de su vida. En términos estilísticos, el fragmento, que desmiente (una vez más) la supuesta falta de *retórica* o ambición artística en los testimonios, destaca por la repetición de “un hombre”. Este sintagma funciona como forma impersonal de referirse al conjunto de los guerrilleros y expresar la identidad del *comandante Cero*, es decir, el líder

¹¹⁶ Véase la analogía velada con el Sermón de la Montaña, en la que Jesús, según el apostolado, auguraba justicia para los oprimidos: “Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia: porque ellos serán saciados” (Mateo 5. 10). Desde posiciones ideológicas diametralmente opuestas, este pasaje cumple una función nuclear en la filiación que Cardenal y Escotado pretenden establecer entre el cristianismo y el comunismo.

¹¹⁷ Es interesante notar que Menchú destaca por hacer el camino inverso, pues son sus experiencias en el mundo de la ciudad le revelan, entre otras cosas, que también hay ladinos pobres. Gracias a la ciudad, Menchú entra en contacto con las dinámicas de la globalización y la diversidad de Guatemala como estado-nación.

guerrillero que aún no se ha quitado el pañuelo y vive en una forma intermedia entre su fisicidad individual y el espíritu que une a todos los guerrilleros. Este *renacimiento* ideológico del guerrillero como espíritu de las masas responde a las necesidades logísticas de la insurgencia, que requieren, según la visión de sus ideólogos, una predisposición de sacrificio colectivo.

La provisional confirmación que ofrece este pasaje de las dos hipótesis antes aludidas, el dolor como espacio sagrado que se vehiculiza en mensajes no estrictamente religiosos, me permiten aventurar una tercera deducción, o corolario con respecto a las otras dos, acerca de la relación de correspondencia entre la violencia, el discurso y lo sagrado, que se daría con mayor preminencia en los testimonios guerrilleros. Por un lado, la violencia, como fuerza humana con la que se ejerce control sobre la vida y la muerte (la partera de la historia, como la llamó Marx), es capaz tanto de mantener la estabilidad de sistemas sociales muy complejos como los imperios o, por el contrario, cambiarlos radicalmente (pensemos en la transición violenta entre la Rusia de los zares y la Unión Soviética). Por otro lado, dicha herramienta, que se utiliza para alcanzar los medios logísticos de cualquier proceso revolucionario, se encauza, necesariamente, a través de tradiciones discursivas. Dicho de otro modo, la propaganda y la ideología, frecuentemente vertidas en obras de elaboración artística que evocan en el lector “emociones e impulsos que muevan a la acción o provoquen oposición”, le otorgan a la violencia su razón de ser, sin la cual sería una acción destructiva inviable en sus objetivos políticos (Hauser 85). En este sentido, lo sagrado cumple un papel destacado en la construcción de la nación, al “dotar a ideas, objetos y sucesos con valor infinito ... que une a grupos en una entidad unitaria” (Haidt 166).

La estructura del capítulo, de manera análoga a la del anterior, se divide en dos partes hilvanadas por un tema recurrente; el espacio ambiguo entre la fugacidad de la experiencia guerrillera y las tradiciones discursivas que se solidifican creando *topoi*. En la primera, de carácter

teórico, trazaré una genealogía del testimonio guerrillero circunscrita a lo hispánico para seguidamente abordar los condicionamientos expresivos que este tipo de experiencia impone cuando se objetiva en la narración. Al contrario de lo que sucede con el testimonio carcelario, algunas de las líneas maestras de este mapa genealógico fueron esbozadas tempranamente por la crítica, con un papel destacado de Beverley, que desde finales de los 80 se propuso relacionar el testimonio con la novela picaresca y las crónicas de Indias. El segundo propósito es analizar las características propias de esta escritura y recepción en el contexto de la guerrilla foquista, la estrategia militar cubana que las insurgencias centroamericanas intentaron emular, siguiendo la conminación de Castro en la “Segunda declaración de La Habana” (1962).

De manera similar al capítulo anterior, la segunda parte estará enfocada al análisis textual, describiendo las funciones de las partes que constituyen el subgénero o *topos* guerrillero. Nuevamente, me interesa, más que describir íntegramente las obras, mostrar las interrelaciones entre sus partes recurrentes y los objetivos pragmáticos en la recepción. Por ello, aunque en esta ocasión el corpus es más numeroso, el método sigue aspirando hacer una descripción panorámica del testimonio guerrillero a partir de analogías, es decir, teniendo en cuenta, además de los elementos compartidos entre las obras, las variaciones y particularidades que constituyen aportaciones relevantes al *topos*. A pesar de su aparente heterogeneidad, los testimonios guerrilleros tienden a articularse como *viajes* de aprendizaje ideológico que iteran formando etapas análogas.

Una aproximación al *topos* guerrillero

Historias verdaderas

La guerra y el relato han mantenido una relación de mutua necesidad *in illo tempore*, pues, siguiendo a Hayden White, el suceso se convierte en hecho a través de la narración (18).

Por ello, no solo han funcionado como la forja de grandes infraestructuras estatales, sino también de sus sedimentos míticos. Dentro de esta tradición eminentemente oral, la escritura fue penetrando gradualmente, a la manera del *supplément* derridiano, como un remplazo que trajo sus propias adiciones¹¹⁸. Muchas obras fundacionales para un determinado colectivo, como el *Antiguo Testamento*, la *Ilíada*, o el *Cantar del mio Cid*, son plasmaciones textuales de fuentes originalmente orales que tienen la guerra como uno de sus motivos principales. Uno de los rasgos inherentes a la escritura tiene que ver con la autoridad de su carácter perdurable, frente a la evanescencia y mutabilidad de la oralidad. La mayor fijeza de la escritura tal vez explique un mayor cuidado y autoconsciencia de la forma, pues de ella depende el potencial impacto político del texto y su influencia en las interpretaciones historiográficas venideras.

Estas particularidades ya son visibles en la tradición grecorromana, como en *Comentarios sobre la guerra de las Galias* (ca. 50 a. C), en los cuales Julio César relata las campañas que mantuvo contra las tribus galas durante nueve años. Con este *commentarius*, César construye un autorretrato de valores superlativos con vistas a su futura carrera política en Roma, al mismo

¹¹⁸ Pese a las advertencias de Sócrates en el “Fedro”, la “no-presencia” física de Platón en la palabra escrita, refuerza su “presencia” perdurable de su voluntad hasta nuestros días, aunque su sentido último no esté libre de ambigüedades precisamente por su desvinculación de la experiencia (Derrida, “Farmacia de Platón” 256). En diálogo con Derrida, Pozuelo Yvancos sostiene que las autobiografías pugnan por restringir las fisuras interpretativas inherentes a la escritura (86). El carácter inestable de la escritura contrasta con la separación tajante moderna entre el autor, como un sujeto pensante libre, y su obra escrita, como un producto acabado e inamovible. José Carlos Rodríguez, recogiendo la línea de pensadores como Foucault y Barthes, defiende un origen burgués y capitalista del concepto, unido a lo que modernamente conocemos como literatura: “No es la literatura, propiamente hablando, la que necesita legitimarse, sino el espíritu humano, el sujeto libre y autónomo, y eso es lo que le ofrece la práctica real de los discursos” (*Teoría e historia* 25). El discurso de la literatura, “la verdad ... de una mentira”, vehiculiza un deseo ideológico que tiene repercusión en la realidad material en la sociedad de la que emerge (25).

tiempo que da testimonio de sus acciones conforme a la legalidad del senado romano. Estos objetivos pragmáticos se materializan textualmente manteniendo un equilibrio entre la subjetividad del autor, que ofrece su verdad experiencial de los hechos, y la pretendida objetividad del narrador que otorga la forma en tercera persona del singular¹¹⁹. Como sucede en los testimonios, resulta difícil discernir en qué medida la autoridad de César emana de su narración histórica (*historiam rerum gestarum*) o los acontecimientos (*res gestas*) en los que fue protagonista, a los que irremediamente accedemos a través de sus comentarios. La propia ambigüedad genérica de los *commentarii* favorece este carácter bifronte, pues son *comentarios* sobre los sucesos vividos *in situ* y lo serán, al constituirse como la única referencia de primera mano, sobre el conocimiento libresco que sobre estos sucesos se irá acumulando (Gilliver 1).

Debido a la existencia de esta vieja alianza entre la escritura y la conquista, muchos críticos de testimonio han intentado rastrear filiaciones discursivas en la ingente producción en la época imperial de un tipo de escritura experiencial que, como los comentarios cesarianos, fue consustancial a la absorción de grupos humanos y *creación de espacios*¹²⁰. En “Anatomía del

¹¹⁹ En esta línea, un caso paradigmático es *Guerra judaica* (ca. 79 d. C), la crónica de Flavio Josefo que, en calidad de testigo ocular, escribió sobre la primera guerra judeo-romana (66-73 d. C). Las circunstancias de su autor en el momento de la escritura ponen en entredicho su fiabilidad. Josefo, que había sido uno de los líderes judíos rebeldes, se pasó al bando romano tras ser capturado y escribió su obra en Roma por encargo del emperador Vespasiano. El hecho de que este documento sea prácticamente la única fuente que se conserva del conflicto da idea de lo complicado que es dirimir lo fáctico de la deformación en favor de los ganadores (Jordán, “Analysis of the Jewish-Roman War”).

¹²⁰ En un reciente trabajo colaborativo, *The Global Spanish Empire: Five Hundred Years of Place Making and Pluralism* (2020), los editores Christine Beaulieu y John G Douglass definen el Imperio español como un territorio global y plural en el que, debido a migraciones masivas y diversas prácticas matrimoniales, se dieron múltiples manifestaciones de creación de espacios (*place making*) y etnogénesis (4-6). Por el primer término se entiende la creación deliberada de espacios físicos y sus prácticas rituales, como por ejemplo una misión, y, complementariamente, la evolución constante de tradiciones materiales que

testimonio” (1987), Beverley explica la “proliferación repentina” del género como una suerte de confluencia de varios factores culturales (10). La primera causa que cita es la existencia en la “tradición latinoamericana” de una serie de géneros documentales como, por ejemplo, las crónicas coloniales (*Naufragios*), el libro de viaje (*Concolorcorvo*, Humboldt), el ensayo histórico (*Facundo, Os Sertões*), las memorias de campaña (Bolívar, Martí, Guevara), la novela indigenista documental, el corrido y la poesía popular narrativa¹²¹. La segunda razón es la popularidad de las historias etnográficas a partir de los años 50 (*Los hijos de Sánchez, Juan Pérez Jolote*). En tercer lugar, Beverley menciona la recepción de la obra guevariana, así como otros testimonios los guerrilleros del Movimiento 26 de Julio, las campañas contrarrevolucionarias en el Escambray y los héroes de Playa Girón. Este tipo de narrativa también se desarrolló en contextos postcoloniales con una alta actividad bélica (Angola, Vietnam, Palestina, etc.). Por último, Beverley aduce una miscelánea que podemos englobar en la corriente de la contracultura: testimonios orales como forma de catarsis, teorías de Fanon, grupos de encuentro terapéuticos, la pedagogía de Paulo Freire, las comunidades cristianas (*Evangelio en Solentiname*), los *consciousness-raising sessions* feministas, el ritual de la denuncia personal en la Revolución cultural y las consignas de la *New Left* (*the personal is the political*).

Al margen de esta amplia variedad de tendencias que apuntan hacia múltiples direcciones, Beverley se detiene en las conexiones con la novela picaresca (11-12). Según el

afectan las estrategias de ascenso social y persistencia cultural. La etnogénesis, por su parte, tiene que ver precisamente con estas mutaciones culturales que persiguen la perpetuación de un grupo.

¹²¹ En *Literature and Politics in the Central American Revolutions* (1990), Beverley y Zimmerman sostienen que en el contexto centroamericano existe una tendencia testimonial de carácter antiimperialista, como *Sangre en el trópico* (1930), de Hernán Robleto, *Mamita Yunai* (1940), de Carlos Luis Fallas, y *El señor presidente* (1946), de Miguel Ángel Asturias (179).

crítico, este género y los testimonios tienen una dimensión moralizadora (“iconoclasta” en el testimonio, apunta el autor) y son narraciones “de urgencia” (no queda claro si la urgencia la tienen los autores de novela picaresca o sus personajes dentro del mundo ficcional que habitan) (11). Sin embargo, advierte Beverley, las diferencias también son notables, pues los protagonistas de los testimonios son personas reales que presentan una determinada verdad sobre unos hechos. El testimoniante experimenta situaciones de urgencia junto “con otros”, el pícaro, por el contrario, es un personaje “individual(ista)” (11). Siguiendo a Lukács, Beverley afirma que, mientras que la picaresca anuncia la novela moderna al reflejar la alienación del individuo moderno, el testimonio es una especie de *revival* de la épica, en la que el héroe representa metonímicamente a un grupo, pero “sin asumir sus características jerárquicas y patriarcales” (11). A pesar de estas diferencias, Beverley ve en ambos géneros una afirmación del “hablante-narrador” como sujeto que llama constantemente la atención sobre su voz y se impone “a una institución del poder como es la literatura desde una posición excluida o marginal” (12).

Tras Beverley, el autor más destacado en el propósito de rastrear genealogías testimoniales que van más allá del siglo XX es Gustavo V. García, quien, en su obra *La literatura testimonial latinoamericana: (Re)presentación y (auto)construcción del sujeto subalterno* (2003), ofrece una tentativa de adscripción extensa a la escritura colonial a la luz de la teoría subalterna. García divide el libro en tres partes. En la primera, de carácter teórico, el autor plantea su hipótesis, que relaciona el testimonio con la denuncia de la vulneración de los Derechos Humanos y, por lo tanto, con su promoción. García señala “la muerte y sus variantes (desaparición y exilio) como uno de los ‘motivos’ que genera la escritura testimonial” (47). El testimonio, según García, es un fenómeno que imbrica la cultura oral, que subsume al individuo en una colectividad y, “debido a su expresión formulaica, encubre la labor analítica”, y la escrita,

que se separa de la comunidad en la que se engendra y aun de su propio autor (65). El testimonio vehiculiza una expresión híbrida que “conserva la memoria”, ya que “la escritura no es ejercitada con un sentido crítico, puesto que se le confina a simple medio de representar la oralidad del testigo” (68).

En la segunda parte, García se fija en cuatro obras canónicas para extraer de ellas rasgos que anuncian lo testimonial moderno: las cartas de Cristóbal Colón, *La brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), de Bartolomé de las Casas, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1576), de Bernal Díaz del Castillo, y *Comentarios reales de los incas* (1609), del Inca Garcilaso. Comienza García refiriéndose a las definiciones de *testigo* y *testimonio* en el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), de Sebastián de Covarrubias, como “el hombre o la mujer que hace fe y da testimonio de alguna cosa” y “la deposición de los testigos o la fe auténtica del escrivano o notario”, para demostrar que la existencia del letrado es consustancial a la acción de *dar testimonio* (73). García habla de una época de descubrimiento en la que los soldados, por mandato del rey, tenían que describir sus acciones en los territorios conquistados, en ocasiones con ayuda de secretarios, pues muchos eran analfabetos (75-76). Las contradicciones entre el *archivo* oficial y las observaciones de los testigos se resolvían a favor de los segundos, cuya autoridad experiencial se sobreponía sobre lo asumido por la cultura libresca (75-76). El sistema de ascensión social de la soldadesca se nutrió de esta práctica de contar la experiencia bélica, pues el acto de testificar por escrito se asociaba con “decir la verdad” en un sentido jurídico, cuya autoridad se levantaba por el peso de lo escrito, la calidad de testigo ocular del autor y de su emisor y destinatario¹²² (76). Por ello, los textos dirigidos al rey ambicionaban el desvelamiento de una

¹²² Pozuelo Yvancos menciona el “tú autobiográfico”, junto a la falta de destalles íntimos o vida interior, para resaltar el carácter pragmático de las vidas de los soldados (62). Esta fluidez con lo extratextual hace

verdad hasta entonces ignorada, por desconocimiento o falta de conveniencia política. Estos autores también albergaban el deseo de una recompensa del monarca en correspondencia a sus méritos, pues sus narraciones “podían acabar en manos de oficiales desatendidos, y después en anaqueles polvorientos, como ellos mismos sabían” (Calvo 33).

En el caso de los escritos de Colón, García pone de relieve el peso la cultura letrada y los intereses materiales y políticos tanto de los Reyes Católicos como los suyos propios, a través de los cuales el autor filtra su experiencia como testigo, incluyendo sus encuentros con el otro (87). De las tensiones de estos intereses a menudo contrapuestos, la misión evangelizadora y la necesidad de esclavos y materias primas, surgirá la dicotomía indio-bueno/indio-malo que tanta influencia tendrá hasta el presente (más adelante el autor lo relacionará con Menchú) (87). García destaca nuestra incapacidad para llegar al texto original escrito por Colón, por la manipulación editorial de un “cura ‘indigenista’”, De las Casas, que transcribió el único manuscrito que se conserva de la primera carta (87). El texto fundacional hispanoamericano “esconde ... un laberinto de escrituras” en el que, como los testimonios, es difícil separar las capas del palimpsesto (87).

De las Casas editorializó los escritos de Colón para construir una “alteridad indígena”, apelando, como hacían Antonio de Montesinos y Francisco de Vitoria, al derecho natural de los indios en base a su racionalidad y el mandamiento de “no matarás” (87). El obispo de Chiapas entendió que la predicación debía hacerse en la metrópoli, desde su autoridad de testigo ocular y

que se asemejen al *curriculum vitae*, lo que desmiente el supuesto carácter autónomo e incluso ficcional de este género (65). Este sentido profesional lo vemos reflejado en muchos testimonios. En *Falsas, maliciosas y escandalosas reflexiones de un ñángara* (1985), el venezolano Alí Gómez García, que dio su vida como voluntario en las filas sandinistas, lo describe como una hoja de servicios: “Cuando me pidan un currículum les entrego el libro, para que así se enteren de lo que he hecho en la vida” (29).

portador de otros testimonios orales, para atribuirse la representación de los sin voz (87). El estilo de la *Brevísima relación* combina “el maniqueísmo del propagandista y el espíritu crítico del intelectual” para presentar “una memoria del mal” y concienciar a sus destinatarios, entre ellos el futuro rey Felipe II, al que le recuerda que es el máximo responsable de todo lo que ocurra en el imperio (100-101). De las Casas construye un relato de grandes resonancias morales para reclamar a la corona su deuda con los supervivientes en su calidad de vasallos y cristianos (108).

En *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* tenemos la visión de antiguo soldado que, a punto de que las encomiendas sean prohibidas, reclama la solidaridad de sus lectores por su lealtad y los “méritos de acciones realizadas y/o sufridas” que tuvo que afrontar como soldado a las órdenes de Hernán Cortés: “... y digo otra vez que yo, yo y yo, dígoelo tantas veces, que yo soy el más antiguo y lo he servido como muy buen soldado a Su Majestad” (citado por García 111). En *Historia verdadera*, como encontramos en otras vidas de soldados, el yo aparece como un “punto de anclaje” sublimado que es capaz de superar todo tipo de obstáculos sin desmoronarse ante la adversidad (Calvo 26). Como si fuera una metáfora de lo autobiográfico, estos textos reflejan un prurito de conquista interior, en tanto que sujeto, y exterior, pues relatan episodios de dominación territorial (Puertas Moya 53). Díaz del Castillo enfrenta su experiencia en el terreno a los cronistas de oídas, como Francisco López de Gómara, para ofrecer su *historia verdadera* (García 113). A la manera de los testimonios, Díaz del Castillo “‘saca’ de sus tumbas” a sus compañeros de armas para reescribir una “memoria selectiva sobrepuesta a la documentación imparcial de lo sucedido”, rescatando del olvido su sacrificio (114-120). El estilo de Díaz del Castillo huye de la retórica grandilocuente para ofrecer un relato

en tono coloquial que¹²³, aunque es en líneas generales verosímil, no prescinde ni de la hipérbole ni de la *maravilla* para describir el nuevo mundo como algo híbrido entre el sueño, la ficción de las novelas de caballerías y la realidad (120).

Por último, García se centra en la singularidad del Inca Garcilaso, que se presenta como un puente entre la cultura oral de los incas y la autoridad occidental de la escritura (120-121). Garcilaso escribe unos comentarios que *corrigen* a los cronistas peninsulares, que dejan de ser el sujeto privilegiado al no poseer la memoria de la cultura inca (120). De una forma ambigua, Garcilaso reivindica su pertenencia a la cultura india desde su cristiandad hispánica y viceversa (128). El discurso autoral del Inca Garcilaso presupone una voz subalterna al presentarse como un traductor que extrae una verdad personal de este intercambio en el que, como en toda traducción, hay pérdidas y ganancias. Garcilaso incorpora de este modo el sentido de paráfrasis renacentista, que se basa en la actualización de una idea antigua por medio de una repetición alterada, lo que nos recuerda al proceso de transmisión de información de los testimonios mediados (138-139).

En la tercera parte, García analiza tres de los testimonios mediados más canónicos: *Huillca: Habla un campesino peruano* (1975), de Hugo Neira Samanez, “*Si me permiten hablar...*” *Testimonios de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia* (1977), de Moema Viezzer, y el testimonio de Menchú, al que le dedicaré un comentario aparte por su pertinencia en este trabajo.

¹²³ A este respecto, parece pertinente hacer referencia a la famosa fórmula que Juan de Valdés en *Diálogo de la lengua* (1535): “escribo como hablo” (233). Valdés se separa de los criterios normativos de Nebrija para defender un uso selectivo y depurado de la lengua hablada “entre iguales”, entendiendo que sus potenciales lectores pertenecen a una clase comercial y cosmopolita de la que se presupone “juizio” (Barbolani 81-82). El rechazo ostentoso de la retórica que encontramos en los testimonios tal vez podría relacionarse con esta pretendida relación horizontal entre testimoniante y lectores.

García crítica la interpretación crítica que considera a Menchú como una marioneta, o bien de las guerrillas guatemaltecas o de las élites noratlánticas, para interpretar su testimonio, de manera análoga a los textos coloniales, como una continuación de la acción política de la interesada. El testimonio de Menchú, que se compone de “varias voces y una mano”, es una plasmación de las negociaciones, intereses y manipulaciones de ambas partes (243). García lo ejemplifica con la escena en el prólogo en la que Menchú, a pesar de estar en casa ajena, toma la iniciativa y cocina para Elisabeth Burgos. Menchú es consciente del imaginario e ideas que tiene la antropóloga sobre ella y lo explota a su favor: “La urgencia del mensaje político del testimonio de Rigoberta presupone la coherencia, hasta cierto punto estereotipada, de un sujeto ingenuo, subordinado, explotado y marginado, perseguido y masacrado por el delito, precisamente, de ser ‘así’” (219). Por ello, sería contraproducente para el mensaje del testimonio que fuera Burgos la que cocinara para su invitada. García defiende que las exageraciones o incluso invenciones que leemos en el testimonio de Menchú cobran sentido si las interpretamos a la luz de la escritura colonial, lo que nos recuerda al artículo de Sommer sobre las *mentiras* de De las Casas (“Las Casas’s Lies”). Como las crónicas de clérigos y soldados, los testimonios contienen una estrategia multimodal que conjuga la afirmación ideológica de un determinado grupo, el conocimiento del valor de la palabra escrita, la visión subjetiva que un testigo da sobre su propia experiencia y la creación de mitos personales que el testimoniante pretende explotar en beneficio propio.

Las aportaciones de Beverley y García señalan la posible existencia de un cordón umbilical en el mundo hispánico entre la heterogénea escritura de la modernidad temprana, en la que las vidas de soldados tuvieron un papel destacado, y la testimonial contemporánea. En esta línea, Harlow afirma que las formas autobiográficas de resistencia que surgieron en estas décadas, entre las que incluye los testimonios, tienden a “analizar el pasado, incluyendo la herencia simbólica,

para abrir oportunidades en el futuro” (*Resistance Literature* 82). El testimonio sería como vino nuevo en odres viejos, una forma de expresividad novedosa que se aprovecha de los géneros tradicionales con propósitos subversivos. Esto casaría bien con la consideración extendida en la crítica de que los protagonistas son seres marginados y que los testimonios combaten la historia oficial, lo que se revelaría más claramente en el caso de los testimonios femeninos, según Harlow (180-194). La extensa red de influencias en el siglo XX que Beverley ofrece, aunque señala vías de exploración fecundas como la hibridez de géneros y las formas de narración en primera persona, también evidencia una cierta vaguedad debida a la dispersión entre tradiciones. Queda entre estos dos estadios, además, un espacio crítico aún no explorado en profundidad que iría desde las independencias hispanoamericanas a la irrupción, tras la Revolución cubana, de obras “excesivamente *testimoniales*”, en palabras de Jorge Fornet (Peris Blanes 193). Dicha corriente obligó a crear la categoría de Testimonio en el premio Casa de las Américas, pues “[l]a ficción pasaba en ellas a un segundo plano (demasiado como para ser consideradas novelas), y la reflexión se subordinaba a una narrativa fuerte (demasiado como para ser consideradas ensayos)” (193).

Una de las claves para abordar esta cuestión podría estribar en la relación de interdependencia entre la escritura no ficcional y la literatura, como expresión simbólica que crea modelos políticos de comportamiento y estructuras de estado. De manera temprana, Perus describía lo testimonial como una revitalización del *Bildungsroman* europeo, recuperando el “reencuentro con lo colectivo y épico” (136). En este sentido, muchos críticos como Dilthey, Bajtín, Lukács y, más modernamente, Franco Moretti han apuntado a la estrecha relación simbólica entre el choque, como una “revolución permanente”, entre el individuo y el sistema que refleja el *Bildungsroman* y el devenir de la modernidad capitalista y la burguesía (Moretti 13). En un sentido muy amplio, este esquema dialéctico es atribuible a obras hispanoamericanas

como *El Periquillo Sarniento* (1816-1830), *Martín Rivas* (1862), *Don Segundo Sombra* (1926) y *Los ríos profundos* (1958), que reflejan diferentes procesos de asimilación individual no siempre exitosos¹²⁴. Dicha vía de exploración englobaría, además, las intuiciones de Berverley con respecto a la novela picaresca, como precursora del *Bildungsroman*, y la correlación entre la escritura testimonial y los Derechos Humanos de la que habla García, pues, si seguimos la tesis de Joseph R. Slaughter en *Human Rights, Inc.* (2007), el *Bildungsroman* sirvió como base alegórica en las discusiones jurídicas previas a la aprobación de los Derechos Humanos.

Slaughter habla del desarrollo de un *Bildungsroman* “afirmativo” en los países postcoloniales que replica el “idealista”, que nació en el siglo XVIII como una vía reformista alemana frente a la revolucionaria francesa¹²⁵. Si el *Bildungsroman* europeo, siendo el *Wilhelm Meisters* (1796) de Goethe el modelo, presenta el camino tortuoso del sujeto que se reconcilia con el sistema y se convierte en ciudadano; el postcolonial, bajo la apariencia de una forma canónica europea, persigue la constitución de un nuevo estado y su legitimación westfaliana en las Naciones Unidas a través de diversas formas de acción armada (133). El *Bildungsroman* afirmativo, por tanto, ansía la reafirmación geopolítica de un grupo y, por extensión, de una nación; una especie de validación de soberanía no supeditada de sujetos libres. Esta descripción, que podría contener

¹²⁴ Edna Aizenberg habla del “*Bildungsroman* fracasado” refiriéndose a *Ifigenia* (1924), de Teresa de la Parra, como un género muy fecundo en Hispanoamérica, especialmente con personajes femeninos.

¹²⁵ A pesar de basarse en la formación social de un ciudadano ejemplar, Slaughter afirma que el *Bildungsroman* “idealista” está más preocupado por la preservación de la legitimidad de las instituciones sociales, de las que dependen el ideal de individualismo que se promociona (116). El *Bildungsroman* se convierte así en una institución del mundo objetivo con una función social muy determinada; la reconciliación del impulso de expresión libre del sujeto y la necesidad de aceptar el orden social del ciudadano (117). De esa forma, la educación o *Bildung*, así como las manifestaciones sociales de la nación y la conciencia nacional, se presentan como un proceso natural (118).

ciertos ecos de la “infame” teoría de Jameson, se debe, según Slaughter, a que el canon tercermundista que ofreció Jameson se basaba fundamentalmente en *Bildungsromane*, y que, consecuentemente, leyó alegorías nacionales conforme a la lógica que proscribe el género, de una manera “sinecdótica” y “etnonacionalista” (113-114). Slaughter basa sus afirmaciones en análisis de novelas como *Coming to Birth* (1986), de Marjorie Oludhe Macgoye, cuya protagonista consigue escalar socialmente a la par que Kenia se constituye como país en un proceso de insurgencia revolucionaria (126-133). Las tensiones entre la rebelión del individuo y el colectivo al que representa se orientan a una legitimación de las condiciones necesarias para exigir “un derecho a tener derechos” (137).

Algunos ejes temáticos que Slaughter menciona, como el desplazamiento físico y psíquico del campo a la ciudad, la oralidad frente a la escritura y el contraste entre el núcleo familiar que no se elige frente al grupo que se elige, no son extraños al testimonio (127). Slaughter señala que la legitimación de nuevos sujetos se hace en base a un proyecto civilizatorio que refuerza aquellas instituciones que los marginaron en otros tiempos, dando la imagen de que la “modernización es simplemente una cuestión burocrática de rellenar formularios democráticos universales con contenido local” (133). El testimonio centroamericano, que refleja el deseo de las insurgencias de constituirse como estados revolucionarios y alcanzar legitimidad internacional, tampoco es ajeno a este tipo de ambivalencias ideológicas.

Páginas inconclusas

Sin menoscabo de las conexiones que guarda con otras formas discursivas del pasado, el testimonio guerrillero presenta una serie de características propias que, en buena medida, le vienen de su particular contexto político y militar: la insurgencia guerrillera. Tal como define

Jordán, este tipo de conflicto, que tuvo un desarrollo extraordinario en la segunda mitad del siglo XX, se desarrolla en la clandestinidad tanto en zonas urbanas como rurales para realizar ataques concentrados sorpresivos que se dispersan inmediatamente (“Nuevas insurgencias”). Como el testimonio carcelario, el guerrillero refleja las vicisitudes del trasvase de una experiencia de carácter inasible a una tradición discursiva que se va estructurando en un *topos* narrativo.

Mientras que el dilema expresivo al que se enfrentan los testimonios carcelarios depende de la capacidad de (re)crear la experiencia de tortura, que destruye la conexión del sujeto con la realidad, el de los guerrilleros ambiciona la representación de la fugacidad de la guerrilla. Ambos anhelos guardan semejanzas, pues se canalizan a través de una práctica de escritura que se orienta al discernimiento de las supuestas *leyes* dialécticas que, según el marxismo, laten en la revolución armada.

Dentro de la estructura insurgente, la guerrilla se caracteriza por el continuo movimiento, lo que contrasta, como nos recuerda Piglia, con una “fijeza en las concepciones políticas, nada de matices” (109). Estos condicionamientos crean un tipo de subjetividad en la que, si bien el enemigo está bien definido, el aliado es inestable, lo que se ve reflejado en los testimonios con la figura del traidor, a veces representado como una amenaza indeterminada que habita en todo militante, incluyendo el testimoniante. Régis Debray destaca la alteración del ánimo inherente a la participación en la guerrilla, que crea una subjetividad paranoica: “vigilancia constante, desconfianza constante, movilidad constante” (41). Como base de sus teorías, ambos autores se apoyan en el *guevarismo*, que, recordemos, no solo incluye las acciones político-militares y la obra de Ernesto Guevara, sino también una dimensión, en íntima relación con su martirio, que se escapa de lo puramente factual y se adentra en el terreno hiperbólico del mito.

En *La guerra de guerrillas* (1960), Guevara hablaba de la necesidad de “teorizar lo hecho, estructurar y generalizar esta experiencia para el aprovechamiento de otros”, como requisito para poder entender y, por ello, transformar la realidad (44). Consciente de la inestabilidad de la experiencia como suceso, Guevara objetivó su experiencia a través de la escritura y animó a sus compañeros de armas a que lo emularan en *Pasajes de la guerra revolucionaria* (1963), la forma testimonial *avant la lettre* que propuso como un modelo de trabajo intelectual revolucionario. Tal como demandaba Gramsci, este trabajo consistiría en la racionalización de la realidad que, al mismo tiempo, forma parte del movimiento de su transformación. Es decir, es una *teorización transformadora* (Gramsci 330). Tras la victoria conseguida en Cuba, muchos de los guerrilleros se acercaron a esta obra como exégetas en busca de fórmulas exitosas de praxis revolucionaria en su propio país, como vemos en esta reflexión en *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*: “Yo conozco y llego a Sandino a través del Che, porque me doy cuenta que en Nicaragua para ser como el Che hay que ser sandinista. Es el único camino en Nicaragua para la revolución” (20). Estos autores reflexionaron sobre el método adecuado para conjugar la conducta modélica del Che, cuya altura le daba un carácter supranacional, y la incorporación de una supuesta tradición revolucionaria nacional y latinoamericana que aún estaba por descubrir.

A propósito de la escritura de *Pasajes*, Piglia compara a Guevara con Don Quijote, por encarnar una determinación extrema, percibida como una locura fuera de tiempo, del ideal de las armas y las letras. Piglia se basa en un fragmento de la obra en la que Guevara, creyendo que va a morir en una batalla, se acuerda de la dignidad con la que un personaje de Jack London acaba con su vida. La literatura se convierte así en un modelo de inspiración moral, en una metáfora pura de la experiencia: “No es un sujeto real que ha vivido y le cuenta a otro su experiencia, es la lectura la que modela y transmite la experiencia, en soledad” (105). También cuenta Piglia cómo

los compañeros de Guevara se asombraban de su costumbre de leer y escribir notas en los pocos momentos de descanso que da la guerrilla. Guevara practicaba una escritura en dos fases inmediatas que trataban de aproximar lo máximo posible la duplicidad autobiográfica. Esta sería, según Pozuelo Yvancos, “una sustitución de lo vivido por la analogía narrativa que crea memoria, con su falsa coherencia y ‘necesidad’ causal de los hechos” (34). La primera fase de dicho método consistiría en tomar notas sobre la marcha, para apuntar detalles y evitar así olvidos o deformaciones de la memoria. La segunda sería la propiamente narrativa, la que el testificante hilvana las notas inconexas y construye un relato coherente. En esta última fase, los detalles inconexos del día a día se orientan a una dirección que se objetiva a través de la autocrítica. La práctica de escritura de diario en dos fases solapadas que describe Piglia se asemeja notablemente al ideal que seguían los testimonios no mediados, cuya narración se nutre de una gran cantidad de detalles concretos de la acción. Incluso los métodos de los testimonios mediados, en los que el editor construye un texto unitario a partir de las vivencias inconexas del testificante y, en ocasiones, verifica los datos aportados, serían análogos.

Tras el triunfo de la revolución, la concepción guevariana del nuevo intelectual tuvo muchas resonancias en los debates en Cuba. En un coloquio sobre el tema, Roberto Fernández Retamar, extrapolaba este método para una práctica de pensar la revolución, entre el puro suceso y la teorización necesaria para crear la conciencia revolucionaria: “Cada cierto tiempo, a medida que ese trabajo, esa práctica, se intensifica, es menester hacer un alto y, de alguna manera, trazar un balance —lo cual implica también *otra* práctica— que nos entregue el nivel actual de la necesaria teoría de ese trabajo, de esa acción” (Dalton, *Profesión de sed* 74). Retamar propone una actividad intelectual que cobra sentido por estar en medio de la praxis revolucionaria. De manera similar, Benedetti

defiende que el escritor revolucionario es aquel que trabaja en vaivén, entre su obra personal de largo plazo y su obra revolucionaria de urgencia (*Escritor latinoamericano* 76).

El método de recogida de datos y recreación artística posterior nos señala una correspondencia con el estilo de los testimonios (énfasis en la espontaneidad del relato, control editorial, profusión de detalles contextuales, etc.), que sorprendentemente no figura entre los temas más estudiados del campo. La falta de desarrollo tal vez pueda atribuirse, entre otras razones, a la preponderancia que se le ha dado al contenido en su condición de textos no ficcionales y, con relación a esto, a cierta resistencia ideológica de la vía comprometida a estudiarlos como artefactos lingüísticos en sí mismos. Una de las descripciones más clarificadoras, por su sencillez, nos la da Beatriz Sarlo al hablar del “modo realista-romántico” del testimonio con relación a su teleología persuasiva (69-76). El componente realista se orientaría a la creación de un mundo verosímil lleno de detalles y el romántico con la preminencia de la primera persona y su tonalidad efusiva y sentimental. La idea de la fusión del realismo y el romanticismo, como estilos transhistóricos enfrentados, es útil como principio de esclarecimiento de la hibridez del testimonio. Sin embargo, no encuadra el testimonio ni en el contexto de la Guerra Fría ni en el de la Cuba de aquellas décadas, que experimentó un proceso ascendente de soviétización.

Para englobar estos elementos estilísticos preponderantes en los testimonios guerrilleros con su contexto político-cultural, propongo incorporar el *realismo socialista* a este esquema, una posibilidad de adscripción no estudiada a fondo en la crítica¹²⁶. De manera similar a lo expuesto

¹²⁶ Autores como Arias (*Gestos ceremoniales*), Mackenbach (“Testimonio centroamericano contemporáneo”) y Acedo Alonso bordean el tema al mencionar las influencias realistas de los siglos XIX y XX en los testimonios. García (*Literatura testimonial*) llega a relacionarlo explícitamente con Barnet, pero sin desarrollarlo.

por Sarlo, el realismo socialista propugnó una tensión dialéctica entre la subjetividad de los personajes y las condiciones materiales de su realidad histórica. Dicho ideal estético, según Rafael Rojas, alcanzó la hegemonía en Cuba en el “giro dogmático” en el Congreso Nacional de Educación y Cultura de 1971, que resultó en el cierre de filas en torno a la ortodoxia del realismo socialista (156). Díaz Infante coincide en la fecha y señala un proceso similar a lo vivido en la URSS: “Para los cubanos 1971 vino a ser más o menos lo que 1934 para los escritores soviéticos” (162). En ambos países, tras un periodo de relativa libertad creadora, en el que propuestas experimentales y tradicionales, herederas del realismo decimonónico, mantenían tensos debates estético-políticos, el estado fue creando paulatinamente instituciones que supervisaban el arte con relación al nivel de compromiso militante del autor. Poco a poco este compromiso autoral se fue asociando a su estilo de escritura. La balanza acabó inclinándose hacia lo realista, entre otras razones, por su mayor inmediatez formal y, por tanto, comprensibilidad directa del contenido, lo que favorece la propagación en las masas y, previsiblemente, la actividad censora¹²⁷. Tanto en la URSS como en Cuba el realismo socialista

¹²⁷ Como en la URSS, en Cuba la estética del arte revolucionario en un principio no fue un tema medular para los dirigentes en la isla. Fidel Castro, en su famoso discurso “Palabras a los intelectuales” en 1961, exigía un arte comprometida con la revolución, pero no especificaba ningún estilo en concreto. La famosa cita “dentro de la revolución, todo; contra la revolución, nada”, más bien sugiere que, dentro de una motivación y contenidos revolucionarios, las formas pueden variar (12). Al mismo tiempo que Castro se muestra intransigente en el obligado compromiso del artista revolucionario, también es, en cierto modo, flexible, o al menos ambiguo, en cuanto a la forma. En dicho discurso estaban contenidas algunas de las directrices políticas, como la creación de un filtro gubernamental que supervisara la actividad intelectual, que se harían efectivas en años posteriores: “Y si a alguien le preocupa tanto que no exista la menor autoridad estatal, entonces que no se preocupe, que tenga paciencia, que ya llegará el día en que el Estado tampoco exista” (15). Arropado por un público ferviente, Castro plantea la censura de manera paradójica, pues, por una parte, afirma que es algo temporal antes de la futurible disolución del estado y, por otra parte, se pregunta quién sino los antirrevolucionarios podrían estar preocupados por las instituciones emanadas por

funcionó como un molde con contornos difusos, no siempre promulgado en voz alta por el poder político, pero indudablemente influyente como ideal estético revolucionario.

En la Unión Soviética de los años 30, unos y otros parecían ansiar hallar las claves secretas del arte proletario que estaba por llegar, a pesar de que una figura como Trotsky advirtiera tempranamente, que esta búsqueda era, en esencia, antirrevolucionaria: “El proletariado ha tomado el poder precisamente para terminar de una vez por todas con la cultura de clase y para abrir la vía a una cultura humana. Parece que olvidamos esto con demasiada frecuencia” (1). Trotsky temía que la dictadura del proletariado no fuera una fase de transición, sino el destino a la que la revolución estaba abocada. Los realistas socialistas, liderados por el prestigioso novelista Maxim Gorki, constituyeron la Unión de Escritores Soviéticos en 1932, que definía en sus estatutos el realismo socialista como único método de representación verídica e historicidad concreta (Aznar Soler 228). El Primer Congreso de Escritores Soviéticos de 1934

la voluntad del pueblo. Emilio Gallardo Saborido compara el planteamiento de Castro con el augurio de la expulsión de un “Edén en construcción” (72). Dentro de la revolución, la libertad creadora es total, incluso para aquellos que, como los católicos, quieren colaborar honestamente con la revolución, aunque no la lleven a un plano personal (73). La ley solo se pondría en marcha cuando el artista albergara o expresara ideas contrarrevolucionarias. De manera indirecta y jocosa, Castro habla del caso de la censura del corto “P. M.” (1961), de Orlando Jiménez Leal y Sabá Cabrera Infante, por mostrar escenas de la bohemia en La Habana consideradas como no edificantes para los dirigentes del partido. La polémica saltó a las páginas del suplemento literario *Lunes de Revolución*, con el beneplácito de su director, Guillermo Cabrera Infante, y fue consecuentemente cerrado. Según Gallardo Saborido, este episodio de censura supuso un primer encontronazo entre los artistas y el partido, como ya había sucedido con la *Prolekult* soviética (43). Esta tensión se recrudecería en los “años duros” (1968-1976), desde las primeras polémicas en las que se fraguó el caso *Padilla* hasta la creación del Ministerio de Cultura, de talante progresivamente más aperturista (164-236). En este sentido, las innovaciones del testimonio nicaragüense tal vez puedan explicarse a una mayor apertura creativa de sus dirigentes, que entendieron que si el pueblo “hizo posible la Revolución con las armas”, no iba “traicionarla con las palabras” (Ramírez, “Armas del futuro”).

fue el punto de inflexión en el cual el realismo social se erige, con el apoyo gubernamental necesario, como el estilo hegemónico que armonizaba los valores del comunismo como ideales de la verdad y el bien (Todorov 217-218). De la mano de Andréi Zhádnov, el partido comenzaba a controlar el adoctrinamiento de los artistas, los ingenieros de almas, al decir de Stalin, y represaliar y depurar a los que no estaban completamente sintonizados (Todorov 238; Díaz Infante 156-160). El zhadnovismo propugnaba el realismo socialista como un ideal no muy definido, pero con tres imperativos fuertes: El espíritu del romanticismo revolucionario, la forma del realismo y el contenido del socialismo (Aznar Soler 228).

En su libro sobre el realismo socialista, George Bizstray contrapone la concepción estética del filósofo Lukács con la de Gorki, de talante más doctrinario (52-78). Para el primero, el socialismo realista era primeramente realismo; para el segundo era, por encima de todo, socialista. Gorki defendía una ruptura entre el realismo decimonónico y el socialista, pues este último, además de describir y predecir, afirma prescriptivamente. Lukács, por su parte, estableció que ambos son estadios de un mismo estilo, el *gran realismo*, y rechazó en líneas generales la función didáctica-programática de la literatura, pues suponía cambiar la perspectiva científica por una utópica o fatalista. Según Bizstray, ambos autores encontraron dificultades conceptuales a la hora de describir un estilo del que, aunque se suponía unido a la revolución marxista, solo había referencias esporádicas y poco sistemáticas en la obra de Engels, Marx y Lenin¹²⁸.

Cuando en 1959 se produce la entrada en La Habana de los guerrilleros vencedores de Sierra Maestra, el debate sobre el realismo socialista aún seguía candente entre los estalinistas

¹²⁸ De Engels se suele extrapolar una definición informal de una carta que escribió a la escritora Margaret Harkness en 1888: “Realismo, desde mi punto de vista, implica, además de la verdad del detalle, la verdadera reproducción de personajes típicos en circunstancias típicas” (citado por Bizstray 17). Para una ampliación de la visión del arte que esta tríada reflejó en algunos escritos, véase Gallardo Saborido (32-45).

más ortodoxos, que lo defendían como un rasgo propio de la revolución, y los más aperturistas, que reclamaban el *deshielo* también en el nivel artístico¹²⁹. En esta línea, me gustaría detenerme, por la fecha de publicación, en el estado de la cuestión que ofrece Lukács en *Significación actual del realismo crítico* (1958). Lukács, que llevaba desde los años 30 involucrado en su proyecto de análisis del gran realismo como estilo transhistórico, se encontraba en ese momento en su Hungría natal, expulsado del partido comunista por haber participado en la fallida Revolución húngara de 1956. Uno de los mensajes políticos más contundentes de la obra es que el realismo socialista se había convertido en un reflejo del anquilosamiento estalinista, una especie de naturalismo con un barniz romántico que daba “reflejos falsos” de la realidad (169). El resultado, según Lukács, es que, en vez de desvelar las contradicciones de la realidad mediante un método dialéctico, las novelas realista-socialistas se plegaban a las exigencias burocráticas del partido y construían falsas contradicciones encarrilladas a un inevitable “*happy end*” (156-157). Un signo

¹²⁹ Una de las reacciones más célebres fue la proclama “Por un arte revolucionario independiente”, firmada por André Breton y Diego Rivera en 1938, aunque Trotsky, exiliado en México, también estuviera involucrado en la redacción. Los autores se mostraban contundentes contra las políticas de control desde el estado, por ser, a su juicio, antirrevolucionarias: “La revolución comunista no teme al arte” (29). Si bien la misión del arte era la de participar conscientemente y preparar la revolución, el estado no debía ejercer ningún tipo de autoridad o imposición (30-31). Los anhelos expresados por estos autores estaban muy lejos de la realidad que se estaba implementando en la URSS. No todo fueron críticas, sin embargo, también hubo autores, como Louis Aragon, que defendieron la singularidad del realismo socialista. En un artículo de 1952, titulado “En Moscú hay escultores”, Aragon hablaba de la tendencia a comparar cualquier tipo de arte con las modas del arte europeo occidental: “Es como si se juzgase la música china en función de Schubert, por ejemplo. O a la inversa” (54). Una forma de no caer en comparaciones no delirantes, según Aragon, pasaría por hacer un esfuerzo de humildad epistemológica y valorar la función del arte en el contexto en el que se produce (57). Poco después, Breton criticaría duramente a su compatriota por defender un estilo artístico bajo el cual se escondía un medio de “exterminación moral” (“Realismo socialista” 49).

de esta deriva es la preponderancia de la novela detectivesca soviética, que se orienta en la desvelación de un crimen realizado por un agente del mal exterior a la sociedad¹³⁰.

El realismo socialista que propugna Lukács debe reflejar el punto de vista de los revolucionarios, desde el cual se proyecta el presente histórico, que incorpora las transformaciones sociales del pasado (116). Además, se distingue del realismo “crítico” (burgués), del cual parte, por ser capaz del desvelar el porvenir mediante esta dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo (117). Los dos realismos sienten preponderancia por la novela educativa autobiográfica porque es el individuo el que capta el dinamismo de la realidad cambiante (141). Sin embargo, mientras que el sujeto burgués abdica ante la realidad objetiva burguesa, el socialista elige la vía de la socialización en una realidad socialista, “el camino hacia una forma nueva y superior de la personalidad” (142). Entre otras funciones, este tipo de arte, en el que prepondera el cambio de la realidad, es útil para desvelar “los nuevos contenidos de la vida”, lo que es muy relevante en el caso de las novelas ambientadas en la guerra (124).

El escritor debe atender a los elementos *típicos* de su realidad nacional para desvelar lo concreto, la “conciencia de la totalidad de la sociedad en su dinamismo, en su orientación y en sus etapas más importantes” (117). Por *típico* Lúkcacs no entiende un arquetipo rígido sino más bien lo contrario, una construcción de un personaje que refleje el devenir de las masas en la historia. La figura típica no es, en general, ni un promedio de personalidades recurrentes ni un personaje excéntrico, sino que “la esencia más íntima de su personalidad se halla perfilada por determinaciones que corresponden objetivamente a alguna de las tendencias evolutivas

¹³⁰ Para el análisis de su género análogo en Cuba, véase la descripción de Díaz Infante, que el autor denomina irónicamente “novela blanca”. En dicho género el mal que aqueja a una Cuba socialista idílica proviene de las reminiscencias de su pasado burgués (162-208).

fundamentales de la sociedad” (158-159). Lukács advierte que algunos personajes son vistos como extraños precisamente porque reflejan el dinamismo de la sociedad, especialmente en sus etapas de transición política (159).

Los testimonios siguen esta línea al armonizar lo *típico excepcional* y la llevan a un terreno que Lukács no explora, al tener como base una experiencia real y ejemplar como devenir de las masas. Véase, por ejemplo, la presentación de la protagonista en *No me agarran viva*: “Eugenia, modelo ejemplar de abnegación, sacrificio y heroísmo revolucionario, es un caso típico y no excepcional de tantas mujeres salvadoreñas que han dedicado esfuerzos, e incluso sus vidas, a la lucha por la liberación del pueblo” (9). Si el realismo socialista aspira a producir una suerte de eco alegórico de la experiencia que, en virtud de su carácter ficticio (o *típico*), presenta una concentración esencial que desvela las contradicciones de la realidad en su extremo dinamismo, el testimonio guerrillero estrecha las distancias entre ambas esferas al convertir el relato de una experiencia real en una alegoría de conducta moral con resonancias sagradas.

Esta somera panorámica parece señalar una adscripción de lo testimonial al realismo socialista que, aunque es amplia, no es ningún modo ni absoluta ni cerrada. Pensemos, por ejemplo, en las sintonías que guardan estos rasgos con la teoría del *realismo radical* de Xavier Zubiri, un filósofo notablemente influyente en la teología de la liberación, especialmente en los núcleos jesuitas españoles radicados en El Salvador (como Ellacuría y Sobrino). La realidad, para Zubiri, es la constitución dinámica de una estructura formada por cosas concretas que solo lo son en virtud de su pertenencia a esa estructura. Es decir, todo en la realidad cobra sentido mediante su interconexión dinámica. Zubiri cuestiona la ontología griega, que veía en el cambio una alteración de la realidad, y afirma que el hombre, a través de su “inteligencia sentiente”, ve la realidad dada como algo que es “de suyo” (inherente a ella) a través de este dinamismo en el

que él mismo está inmerso (24-26). El individuo está en la historia, pero solo forma parte de ella “despersonalizándose en sus acciones” y “materializando” las potencias, convirtiéndolas así en posibilidades (177-200).

Dicho proceso tendría cierta correspondencia formal con las autobiografías, que vehiculizan un deseo de “constituirse como ser histórico, verdadero” (Pozuelo Yvancos 89). También parece parejo al desvelamiento de la conciencia verdadera que los testimonios tratan de expresar: el reconocimiento de las dinámicas subyacentes de la realidad y la pertenencia del sujeto a ellas. El martirio atraviesa este maremágnum de influencias armonizando pasado, presente y futuro en forma de *páginas inconclusas*; esto es, la narración de una trayectoria vital que continúa más allá del texto, y aun de la muerte, para diluirse en las masas que transforman incesantemente la realidad.

El viaje del aspirante a mártir¹³¹: Análisis del testimonio guerrillero

Como modelos aleccionadores, los testimonios guerrilleros se caracterizan por construir una trayectoria de aprendizaje ideológico en torno a la insurgencia revolucionaria. Retomando las palabras de Piglia, la fijeza ideológica de este proyecto contrasta con el movimiento constante que impone la guerrilla. Esta falta de fijeza, sin embargo, esconde unos estadios argumentales compartidos que iteran y forman un *topos* con características cercanas a la autobiografía. Es decir, el *viaje del aspirante a mártir* tiene una cierta gramática interna que presupone la existencia de ciertas partes constituyentes, aunque las formas varíen. Tal vez por orientarse más a

¹³¹ Título inspirado en la teoría del *viaje del héroe*, de Joseph Campbell, que defiende la existencia soterrada de un patrón argumental en los mitos compuesto por diferentes partes que cumplen funciones determinadas en la trayectoria vital del personaje (por ejemplo, la “llamada a la aventura”).

la acción, con claves narrativas asentadas en la tradición occidental, el papel de las imágenes no es tan profuso como en los testimonios carcelarios. Se trata de un viaje que, en la mayoría de los casos, se mantiene inconcluso, pues, en su calidad de testigo superviviente, el protagonista actúa como portavoz de los muertos.

Prólogo

Las funciones del prólogo en los testimonios guerrilleros no se diferencian sustancialmente de los testimonios carcelarios, aunque cambien algunos detalles concretos, como la alabanza del valor guerrero frente a la resistencia del preso. En líneas generales, en ambos subgéneros los prólogos enfatizan la espontaneidad del discurso, contextualizan las circunstancias de la escritura, inflaman sentimientos de militancia y nacionalismo, dan claves ideológicas de interpretación y, sobre todo, enfatizan la autenticidad de lo narrado. El discurso martirial atraviesa estas funciones y las sublima al introducirlas en las relaciones sagradas entre los vivos y los muertos. Veámoslo en *El trueno en la ciudad* (1987), de Mario Payeras, que relata el intento fallido de una facción que se deslindó del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y quiso llevar la guerrilla a la ciudad:

El libro que el lector tiene en sus manos fue escrito a finales de 1983. Salió de la máquina casi de una tirada, en apenas dos meses de trabajo, como quien se desprende de un caparazón gigante. Quería ser un sencillo homenaje a los compañeros caídos y fue a la vez el balbuceo de una reflexión necesario. Lo hicimos cuando todavía la sangre de los héroes no se resignaba a volver a la tierra y cuando el cañón de sus armas aún olía a pólvora. (9)

Con el propósito de fortalecer el pacto de lectura testimonial, Payeras enfatiza la espontaneidad de la narración y su falta de pretensiones estilísticas, al comparar el texto con un balbuceo. Además, establece como objetivos prioritarios la propagación de la memoria de una

estirpe de caídos por la revolución, hacia los cuales proclama una lealtad de camaradería. Las imágenes de la sangre y el humo aún calientes señalan el deseo de transmitir una inmediatez temporal y psicológica con los hechos narrados. Un poco más adelante dirá que los mártires se han transfigurado “metálicamente” en las armas de los combatientes (9). Gran parte del prólogo se orienta a reflexionar sobre las razones de la escisión del partido del que él formó parte y su fracaso, que atribuye al burocratismo del partido. Termina Payeras el prólogo de manera optimista, pues afirma que la utilidad de su testimonio está probada, pues ya ha ido pasando “de mano en mano ... con su dura verdad” (13-14). Nuevamente, el sentido pragmático de lo testimonial es patente.

Algunos testimonios, especialmente los que están editados por un escritor profesional, presentan una mayor complejidad que pueden despegarse del contexto más inmediato y conseguir ciertas resonancias literarias. Utilizaré como ejemplo el prólogo al testimonio *La marca del Zorro*, del entonces vicepresidente de Nicaragua Sergio Ramírez. En principio, este texto no se sale del paradigma general de testimonio mediado: un escritor con cierto renombre en ese momento escribe una autobiografía al dictado de un antiguo guerrillero que, habiéndose alistado en los cuadros sandinistas desde su adolescencia, llegó a ser un jefe decisivo en la toma de Managua con tan solo veinticinco años. Parece un caso claro de simbiosis en el que las dos partes salen beneficiadas, pues el testimoniante, comandante a la sazón, gana prestigio social, y el escritor y político proclama su compromiso y lealtad a la revolución. Como el propio prologuista cuenta, ambos están a punto de recibir la Orden Carlos Fonseca, la distinción social más importante del sandinismo.

Uno de los lugares comunes en todos los prólogos suele ser la metodología de recogida del testimonio. En el caso de *La marca del Zorro*, como es habitual en el género, la descripción

es altamente precisa: diecisiete horas de conversación grabadas en vídeo¹³². Ramírez explica que hubo un trabajo colaborativo entre los dos después de la grabación para cotejar datos y corregir imprecisiones. También menciona la ayuda proveída por un historiador del gobierno, lo que nos da una idea del grado de institucionalidad que adquirió el testimonio en Nicaragua. En la sección de reconocimientos se mencionarán otras personas y departamentos involucrados en la grabación, la cronología y la cartografía. A continuación, se produce un movimiento argumental en una dirección opuesta también habitual en el género, pues el prologuista aclara que, a pesar de este trabajo técnico de verificación de datos, el testimonio permanece transparente: “La veracidad de los hechos permanece intocada a lo largo de la narración, porque se trata de un testimonio vivo, sin mácula de adornos o acomodados, los recuerdos del protagonista fluyendo incansables ...” (9). Ramírez afirma que las palabras del testimoniante llegan al texto al dictado, fluyendo sin manipulación¹³³. No aclara, como sí hace Burgos en el caso de Menchú, el proceso

¹³² Los testimonios dialogan con una producción autobiográfica antropológica, que, sobre todo a partir de 1960, cuando las grabadoras se convierten en objetos de acceso masivo, fijan su atención en aquellas clases desfavorecidas que no han tenido acceso a la cultura escrita (Puertas Moya 77-79). El recurso del método de grabación y transcripción aparece incluso en algunas autobiografías no mediadas como *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, de Omar Cabezas. En el prólogo de una edición reciente, Eliett Cabezas Elizondo, hija del autor, hacía énfasis en la espontaneidad del discurso de la obra, como si fuera una emanación de la naturaleza y los mártires anónimos (9-10). El mismo Omar Cabezas afirmó en una entrevista que su libro era una transcripción de su discurso oral y describía irónicamente esta metodología como una seducción en un sentido poco idealista que, tal vez de manera metafórica, pueda extrapolarse a los lectores: “Este libro no es escrito: este libro es hablado, a una grabadora, con una muchacha. Lo que yo quería era hacer el amor y contar las cosas que yo había vivido. Y eso lo contaba completamente desnudo, además” (Sanchís). El método guarda ciertas resonancias con la narrativa oral que los soldados en las crónicas de Indias, según Margarita Levisi, que tenían el hábito de ensayar múltiples veces antes de trasladar sus *vidas* a la escritura (114).

¹³³ En el prólogo de Miguel Mármol, Dalton lo expresa de una forma incluso más enfática:

de manipulación del texto para que, al eliminar las preguntas del entrevistador, mantenga la apariencia de confesión espontánea.

A la hora de explicar su papel en este proceso colaborativo de escritura, Ramírez pasa de lo técnico a lo lírico, adentrando la naturaleza de la voz colaborativa del testimonio en el terreno de lo inefable: “La mano del escritor ha intervenido solamente para ordenar sus recuerdos en una estructura narrativa capaz de mostrar la progresión del círculo que su vida traza con pólvora, para que arda a los ojos del lector, metiéndome en la piel de El Zorro y en su propio lenguaje para exaltarlo en todos sus fulgores” (10). La explicación de Ramírez plantea preguntas de difícil solución, ¿es la voz del testimoniante una suerte de ventriloquía manejada por el editor, como advertía Sklodowska? ¿Cómo podemos separar la materia prima, el testimonio oral, de la posteriormente refinada, el testimonio escrito? Ramírez parece ir más allá de la función del editor de testimonios que, como diría Randall, ordena y retoca los materiales para provocar emociones. Mackenbach, que defiende que “el texto se inscribe en la tradición literaria del autor”, marca esta obra como la crisis del discurso testimonial, pues la incorporación del habla popular y oral se vuelve una producción artística (“Historia y ficción”). El optimismo creativo de sus años revolucionarios contrasta con el escepticismo de obras anteriores como *Mil y una muertes* (2004), en la que Ramírez reflexiona sobre las limitaciones de la narrativa, incluso cuando se apoya en la fotografía, para captar la esencia de una figura histórica (Namorato 191).

Deseché la primera trampa insinuada por mi vocación de escritor frente al testimonio de Miguel Mármol: la de escribir una novela basada en él, o la de novelar el testimonio. Pronto me di cuenta de que las palabras directas del testigo de cargo son insustituibles. Sobre todo porque lo que más nos interesa no es reflejar la realidad, sino transformarla. (34)

Dalton desecha enfáticamente cualquier atisbo de manipulación por contraproducente, pues la transformación de la realidad se hace en base al discurso original del testimoniante. Al admitir la tentación de novelizar el testimonio, el prologuista intenta ganarse la confianza de los lectores.

Posteriormente, Ramírez pasa a un retrato del personaje en tono laudatorio en el que nos da pistas de la función política del testimonio. El prologuista habla de El Zorro como un hombre de origen humilde, el barrio obrero Estelí en Managua, que siempre habla en plural cuando relata las hazañas de la guerra. Su parquedad “de acentos campesinos” fue un problema, afirma el prologuista, pues en una frase escueta el Zorro resume una hazaña que para muchos daría para un libro (10). Ramírez cuenta cómo se conocieron en Panamá, en los preparativos de la última acometida sandinista. El Zorro le causó una gran impresión, pues tenía la “imagen típica de los campesinos de Las Segovias”, donde Sandino inició la lucha armada (10). La asociación del testimoniante con la clase campesina como evocación telúrica del pueblo conectado con la tierra y la nación es recurrente en el testimonio, que utiliza ejemplos destacados de militantes como casos típicos, siguiendo a Lukács. En esta reunión, uno de los sacerdotes presentó a El Zorro como un santo, algo que no es extraño en las filas Sandinistas, dice Ramírez, “pues de verdad, la lucha por la liberación de Nicaragua se libraba entre santos y demonios” (11). El maniqueísmo exacerbado de esta metáfora, muy característico en la propaganda sandinista, se nutre de la terminología cristiana para vehicular la moral ecuménica de la que hablaba Ferlosio. Sin salir del prólogo, Ramírez habla de la multiplicación mágica de los guerrilleros en los montes, que son descritos como “héroes, mártires y santos de catacumba” (12).

En relación con este uso de la cosmología cristiana, Ramírez describe la función del testimonio en íntima conexión con el martirio en una época mítica de la guerrilla, en la que “morir era la prueba suprema del compromiso por una causa que iba encendiéndose en la conciencia del pueblo, gracias, precisamente, a la terca virtud del ejemplo” (12). El Zorro tuvo que soportar por la revolución diferentes pruebas de dolor, hambre, frío, enfermedades y soledad en la montaña, y hacer frente a la dura represión de la contrainsurgencia, que torturaba y

asesinaba a todo aquel que fuera contrario al régimen. Ramírez describe el viaje del aspirante a mártir como un círculo de pólvora, desde el niño que toma conciencia proletaria hasta el adulto que vuelve a tomar la ciudad, encabezando una procesión de hombres, mujeres, ancianos y niños. Una de las cualidades más destacadas del testimoniante es su memoria, pues lleva a cuestas “... todo un santoral de héroes y mártires que anda siempre consigo en su memoria, preservándolos celosamente del olvido con amor de sobreviviente” (10). El Zorro se postula a mártir por su predisposición a morir por la causa sandinista y su calidad de testigo de aquellos que ya cayeron, entre los que destaca su hermano Filemón Rivera. Su testimonio actualiza la lucha de los mártires en un discurso que se produce aquí y ahora, “reviviéndolos en su plática y en su prédica para que no los devore el pasado” (10).

El prólogo de Ramírez refleja la madurez del género testimonial, y, por ello, tal vez su crisis desde los presupuestos ideológicos de la insurgencia centroamericana, pues el refinamiento formal con el que el editor trata los tópicos testimoniales amenaza con anular su (apariencia de) espontaneidad. Al visibilizar el trampantojo que hace posible el “texto-acontecimiento”, la distancia entre la urgencia militante y el testimonio se ensancha, desautomatizando el pacto de lectura. No obstante, este ejemplo no haría otra cosa que confirmar la estrecha dependencia entre todo testimonio y su realidad extratextual, pues dicha evolución genérica parece ir en paralelo con el agotamiento del sandinismo.

Epifanía revolucionaria

Como narraciones de aprendizaje, los testimonios guerrilleros tienden a mostrar la ruptura con la familia y clase social propias, por basarse en una visión de la realidad *fetichizada*. Se trata de un despertar ideológico que, aunque es paulatino al forjarse con experiencias diarias

con el clasismo, el racismo o el sexismo, suele tener algunos puntos de inflexión relacionados con un acto violento del gobierno contra grupos o individuos marginados. A grandes rasgos, esta es la motivación principal de casi todos los testimonios guerrilleros que, en contraste con el carcelario, presenta una trayectoria vital encaminada al desvelamiento de una verdad revolucionaria, como vemos en el título del testimonio más conocido: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. En la visión de los testimonios, esta verdad interpela a toda la sociedad en su conjunto, pues la falsa conciencia derivada del capitalismo y de los valores burgueses es transversal a todas sus capas. No obstante, existen casos que se salen de este patrón recurrente, como, por ejemplo, *Los días de la selva*, que, además de tener un narrador en primera persona del plural, empieza *in medias res* inmerso en la guerrilla. Es interesante notar que esta estructura, que es la que más se asemeja a *Pasajes*, de Guevara, no es la más frecuente, a pesar de ser un antecedente ineludible como testimonio guerrillero. Como norma general, los textos tienden a la forma autobiográfica del *Bildungsroman* (asemejándose al que es, por otra parte, otro de los modelos más influyentes: *Biografía de un cimarrón*).

El conjunto de testimoniados centroamericanos muestra una gran variedad de circunstancias familiares y personales. Menchú, que paradójicamente ha sido utilizado como el paradigma del género, se distingue por ser la única que aporta una visión indígena. La testimoniante muestra una relación ambigua con respecto a su cultura tradicional, pues la reivindica al mismo tiempo que declara la necesidad de superarla: “Tenemos que borrar las barreras que existen. De etnias, de indios y ladinos, de lenguas, de mujer y hombre, de intelectual y no intelectual” (248). Menchú salvaguarda de manera fluctuante su identidad indígena mediante un secreto, al mismo tiempo que parece traicionarla a través de la asimilación de *lenguajes* globales, como el cristianismo (Solano Escolano, “(Micro)excepcionalidades en la globalización”). El caso de Miguel Mármol, por ser un obrero

artesano, también es destacable. Con cierto fatalismo, Mármol habla de las circunstancias de su nacimiento, siendo extramarital de padre desconocido, como un destino de rebeldía contra los valores religiosos y burgueses que dominan a los salvadoreños pobres. Por no engañar con sus intenciones, sus vecinos dicen que pertenece al “bando de Jesucristo”, y el propio Mármol, con cierta socarronería hace suyo el enigmático pronunciamiento de Jesús: “No he venido a traeros la paz sino la guerra” (37). El carácter anticlerical de su personalidad contrasta con los episodios sobrenaturales de su vida y el convencimiento estar cumpliendo un destino prefijado¹³⁴ (Lara Martínez, “Surrealismo testimonial”).

Al margen de estos casos, la mayoría de los protagonistas pertenecen al ámbito urbano y, en un sentido amplio, a la clase media. Tomás Borge describe en *La paciente impaciencia* el ambiente de sus años de bohemia universitaria, en el que ciertos mitos de la adolescencia, como la sublimación de lo masculino, se convierten en el motor del despertar revolucionario¹³⁵. En este caso, este despertar se relaciona, más que una racionalización política a través de la experiencia, con las dinámicas de caudillaje entre las bandas de amigos, que tendrán un continuismo en la guerrilla. En “*Somos millones...*”, Doris Tijerino relata los hábitos de una aristocracia local descendiente de ingleses, que vive al margen de la sociedad nicaragüense y tiene sus propias reglas de grupo mediante matrimonios cruzados, la pertenencia a clubs deportivos, el uso del

¹³⁴ Dicho carácter prefijado guarda semejanzas con la función de la gracia divina que, según Levisi, muestran las vidas de soldados en las crónicas de Indias en su deseo de justificar la inevitabilidad de sus victorias y sus recompensas (98-99).

¹³⁵ Se trata de un rasgo presente en otros testimonios masculinos, como los de Omar Cabezas (Orr). Por el contrario, los testimonios femeninos tienden a representar los valores machistas como parte de la cosmovisión burguesa capitalista que debe ser superada. Según Ileana Rodríguez, los testimonios femeninos articularon una subjetividad revolucionaria diferente que cuestionaba el grado de novedad que el nuevo hombre guevariano representaba como transfiguración del sujeto (masculino) burgués romántico (30-38).

inglés o el mantenimiento de rasgos raciales). El proceso de Tijerino tiene mucho que ver con la desvinculación étnica con esta clase: “No era ni alta ni rubia, ni tenía ojos azules; era nicaragüense” (18). El movimiento político que apunta consiste en asociar lo nacional a una clase popular amplia excluyendo a las capas altas, consideradas como extranjerizantes.

Todos estos testimoniantes destacan la importancia de ciertos libros influyentes en su *epifanía* ideológica, como la *Biblia* (Menchú), las novelas de aventuras de Emilio Salgari y Jules Verne (Mármol) o *La madre*, de Gorky, y *Mamita Yunai*, del costarricense Carlos Luis Falla (Tijerino). Estos libros desautomatizan los valores del ambiente familiar y, como vemos en el testimonio de Menchú, ofrecen modelos de insurgencia mediante una exégesis revolucionaria: “Nosotros comparábamos al Moisés de aquellos tiempos como los ‘Moiseses’ de ahora, que somos nosotros” (157). El caso de Borge, al que su madre compara con Don Quijote porque se pasa el día leyendo, es particularmente llamativo en ese sentido por la cantidad de referencias culturales, mezclando lo más canónico y lo popular. El testimonio comienza, de una manera sorprendente, con una mezcla entre una escena familiar de la niñez y una conocida novela del Oeste: “Poco antes de medianoche, durante un verano en Matagalpa, en el escenario de un crepúsculo estupefacto, mientras mi madre creía que yo estudiaba la regla de tres y los modos verbales, murió Winnetou” (11). Aunque es un caso extremo de elaboración artística, este testimonio problematiza la distinción rígida entre la realidad y la ficción, explorando su productividad política: “La lealtad, la rectitud, la defensa de los humildes, no se enterraron con Winnetou” (12). Como Don Quijote, la *llamada a la aventura* de Borge se canaliza a través de las lecturas de héroes virtuosos que defienden a los indefensos¹³⁶.

¹³⁶ Campbell describe esta fase como la revelación del destino del héroe, a partir de la cual este abandona sus raíces para adentrarse en lo desconocido, frecuentemente representado como un lugar inhóspito (58).

La diversidad de estos casos señala que, entre otras funciones, el testimonio como género se orienta a presentar, como le pedía Lukács al realismo socialista, un mosaico de *casos típicos* de su realidad nacional. La necesidad de contar el relato de la infancia y juventud une a los testimoniados con los pícaros, lo que apoyaría la correspondencia defendida por Beverley. También los conecta con los héroes del *Bildungsroman*, que se distinguen de los épicos, si seguimos a Moretti, por ser jóvenes en transición a la adultez (9-11). Dicha conexión podría contener claves de interpretación importantes, sobre todo si consideramos que una de las tensiones más frecuentes en este tipo de relato proviene de las expectativas que la órbita familiar (espacio privado) y la sociedad (espacio público) tienen del individuo. Juan Carlos Rodríguez, en *La literatura del pobre* (2001), analiza los episodios de infancia y juventud en textos como el *Lazarillo* y *El Buscón*, extrayendo ciertas interrelaciones ideológicas entre la mentalidad burguesa y capitalista y la aristocrática medieval. Rodríguez lo ejemplifica con el escudero como marginado anacrónico y Lázaro como marginado contemporáneo (152). Según el crítico, aunque ambas novelas tienen posturas encontradas con respecto a la ideología capitalista (a favor en el primero y en contra en el segundo), las dos revelan la fuerte implantación en el siglo XVI de una visión incipientemente burguesa que empieza competir con la aristocrática (40-43).

Al margen de las similitudes de ciertos rasgos entre las novelas picarescas y los testimonios, como la dualidad entre la escritura y la oralidad¹³⁷, mientras que en la novela

¹³⁷ “Vuestra Merced escribe se le escriba y relate el caso por muy extenso”, dice Lázaro en el prólogo, imitando la forma de un requerimiento en el que un testigo o parte directa relata su vida frente a un secretario para dirimir un juicio; en este caso la supuesta relación extramarital que mantiene su mujer con el Arcipreste de Toledo (10). La “presentación ilusionista” de los hechos, advierte Francisco Rico, consiste en presentarlos mezclando “una percepción pura” en un sentido sincrónico, en el que Lazarillo-niño es constantemente engañado, y otra que “asume un factor adicional, que altera el sentido de la escena” desde la posición de Lázaro-adulto, cuya posición cómoda en la sociedad dependen del caso (*Novela picaresca* 43-44).

picaresca hay cierta ambigüedad con la ideología burguesa, el relato de la infancia y de la juventud de los testimonios es enfáticamente crítico, pues la ideología que pretenden implantar se basa en la superación de estos valores a nivel individual y nacional. En su análisis de “*Somos millones...*”, Kristyne Byron usa la fórmula *plotting the self, plotting the nation* para resaltar que esta estructura autobiográfica, que explora el origen familiar de los protagonistas, favorece una lectura alegórica entre la vida del testimoniante y la revolución en marcha (106). En el caso sandinista, además, estos episodios de origen tienden a tener una cierta relación de correspondencia con el triunfo revolucionario, por lo que el carácter objetivo que Guevara le pedía a los testimonios pierde terreno a favor del “acento épico”, “la singularidad biográfica”, o incluso “los designios teológicos” (Delgado Aburto, “Testimonio documental sandinista” 451). Gracias a esta fluidez entre el testimoniante y la revolución, podemos hablar de la *epifanía* de una verdad individual y colectiva revelada, que hace que el testimoniante contraiga una deuda ética con los muertos y con los vivos.

Ser guerrillero

Tras el despertar de la conciencia, el testimoniante se integra en la insurgencia en un proceso ascendente que comienza con un periodo de actividades relacionadas con la propaganda y la logística. Durante esta fase, el aspirante a guerrillero sondea las estructuras económicas de su país e intenta persuadir a sus poblaciones sobre la necesidad de la lucha armada, muchas veces con la cooperación de grupos de religiosos y laicos. Los diálogos entre los campesinos y Ernesto Cardenal en *El evangelio en Solentiname* ilustran este tipo de actividades para despertar la conciencia revolucionaria en diferentes grupos. Estas actividades propagandísticas en mítines políticos, iglesias, charlas estudiantiles o reuniones de sindicatos son puentes entre la actividad

militar de los guerrilleros y las masas, pues a través de ellos se traslada al lenguaje político las motivaciones emocionales de la insurgencia. Como explica el narrador de *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*: “Esta guerra, pues, no solamente costó un montón de tiros, un montón de fuego, un montón de hijos, sino que se vertieron millones de malas palabras. Malas palabras que sintetizan rabia, odio, esperanza, firmeza. Millones de millones de malas palabras encarnándose: el *hijueputa* tenía un significado político, o el *cabrón...*” (45). Los testimonios, que enfatizan un lenguaje sencillo y local, sin descartar a veces lo soez, politizan lo considerado como bajo para formar nexos entre diferentes grupos. Este fermento popular, ya sea preexistente o *detonado* por el foquismo, es la base que convierte un movimiento de guerrilla en una insurgencia de amplio alcance que puede llegar a constituirse como una revolución.

En esta fase de socialización, que contrasta con la imagen solitaria del guerrillero en la selva, el proceso de aprendizaje militante se empieza a fraguar con la trasmisión de relatos orales sobre las hazañas de mártires como Julio Buitrago y Carlos Fonseca, si atendemos al caso nicaragüense. Estos relatos orales de mártires que fueron contemporáneos a los autores de testimonio y que, a su vez, se inspiraban en otros que podríamos llamar *históricos*, como los de Sandino y Farabundo Martí, fueron una suerte de germen testimonial que ya convivía con testimonios escritos *avant la lettre*, como el de Guevara o el ya referido “Diario de un preso”, de Chamorro. De manera análoga a las *vidas de santos*, estos relatos martiriales transmitieron modelos militantes de hombres y mujeres que se sometieron a la verdad revolucionaria y afrontaron grandes sufrimientos antes de morir por la causa. En este ambiente politizado se crearon cadenas militantes de fidelidad a ciertas actitudes y valores. Sin salir de *La montaña*, en este fragmento el protagonista se politiza con la visión de otro militante convencido: “Sus gestos, ademanes y su frase, con todo y lo explosivo de la carga que llevaba adentro, me hicieron impacto

al centro del cerebro. ‘... Ser como el Che... ser como el Che...’ Salí de la universidad con la frase repitiéndola interiormente como si fuese una cinta magnetofónica” (20). Este gesto de *lealtad a la lealtad* recuerda a las palabras de Guevara sobre Camilo Cienfuegos en el prólogo de *La guerra de guerrillas*; la predisposición al martirio se desvela como la concreción de un impulso de fidelidad (a la fidelidad de otros) hacia la insurgencia.

La culminación de este proceso de aprendizaje preliminar culmina con el reclutamiento en uno de los cuadros de la guerrilla y el *bautismo de fuego*, la participación en las primeras acciones de combate. La adquisición de un nombre en clave o apodo, obligada por la persecución del gobierno, funciona como una nueva vida militante encaminada hacia la muerte. El testimonio de *La paciente impaciencia* lo expresa con un retruécano que recuerda a la mística: “Una sentencia de vida que apenas tenía una ligera diferencia con una sentencia de muerte” (74). En la guerrilla, los testimoniados aprenden a actuar en clandestinidad, en ocasiones encerrados en refugios durante largos periodos de tiempo en las ciudades o en la montaña. Aunque el testimonio guerrillero no es tan profuso en las digresiones como los carcelarios, la soledad del encierro y sus exigencias físicas también invitan al soliloquio. Tomemos como ejemplo este fragmento de *Canción de amor para los hombres*:

¿Cómo se llama el lugar en que voy a caer? ¿Cuál será la fecha? ¿Será en combate?

¿Defensivo? ¿Ofensivo? ¿Encontronazo sorpresivo? ¿Cercos? ¿En una casa? ¿Dormido en algún campamento? Yo no quiero morir. Esto está tan crudo, que aspirar salir vivo, es solo un caramelito que uno chupa, que es rico, pero que como todo caramelo luego se deshace.

Salir vivo es solo un sueño íntimo. La victoria está lejos y en ese recorrido, qué iluso es pensar que vas a salir vivo. (cap. 26)

La visión de sus compañeros demacrados y el desgaste de la guerrilla dan pie al testimoniante a tomar un tono íntimo al revelar sus peores temores. Estos momentos de flaqueza humanizan al protagonista y lo acercan al militante medio que, al aferrarse a la vida, trasluce ciertas dudas sobre el proyecto insurgente. Este tipo de situación de desesperanza en las condiciones más desfavorables, que supone una especie de interrupción del proceso militante del guerrillero, escenifican la resistencia del individuo a *darse* a la causa. Nuevamente, cabe mencionar la función de *espejo* que tienen los testimonios en el contexto bélico en el que se enmarcan, pues sirven para dar soluciones reales a las recaídas ideológicas o “caramelitos ricos” en las que puede caer cualquier guerrillero, incluyendo los testimoniante, que son modelos ejemplares de comportamiento en tanto que *casos típicos*, no héroes idealizados. En esta lógica dialéctica de choque con la realidad y superación de lo existente, el testimonio presenta una trayectoria de un militante que, superando obstáculos cada vez mayores, se convierte en un modelo del cual pueden extraerse enseñanzas. Como sucede con los *Bildungsromane*, la contradicción se convierte en “instrumento de vida” (Moretti 22).

Muerte y renacimiento

Los testimonios guerrilleros contienen muchos episodios en los que el testimoniante soporta grandes sufrimientos, arriesga su vida en misiones militares y tiene un contacto cercano con aquellos que murieron en defensa de la revolución. Dentro de esta cadena de desafíos que ponen a prueba a los protagonistas y fortalecen su convicción, es frecuente que uno de estos episodios suponga un punto de inflexión en su trayectoria militante. Después de este suceso, el testimoniante *muere* y *renace* como un militante modelo. Esta muerte puede ser simbólica, vicaria, como testigo de un mártir cercano, y, en ocasiones, casi literal, tras una experiencia

especialmente dolorosa, por tortura o acción en el combate. Este renacimiento le concede al testimoniante un aura de autoridad que ahonda más si cabe en su función de portador de la memoria de los muertos y aspirante a mártir¹³⁸.

Dentro de los primeros tipos de muerte, las de carácter más simbólico, tendríamos aquellas experiencias en la guerrilla que, por su dureza, *matan* al yo anterior del testimoniante y engendran un nuevo sujeto. Sin salir de *Canción de amor para los hombres*, poco después de la confesión del testimoniante, que se aferra a la idea de sobrevivir a la guerrilla, asistimos a la culminación del proceso de trascendencia del instinto de supervivencia a través de la entrega a la causa y la eliminación de uno mismo:

... nunca se es más humano que cuando se está con hambre. Si bien sale a flote todo lo primitivo, también en algunos hombres es en ese momento cuando afloran los valores más supremos: la nobleza, el amor, la solidaridad humana. La negación del hombre por los demás es mayor cuando teniendo hambre se desprende de parte de lo suyo para dárselo a otro más débil; nunca la comunión de los hombres fue más alta que cuando están con hambre. (cap. 33)

De manera análoga a la mística, el guerrillero sigue un proceso de penitencia que doma las pasiones y las necesidades fisiológicas. En este caso, el hambre extrema confiere la clarividencia que permite el desapego del mundo. La voluntad de conservación personal se refrena y se produce la negación de los rasgos individuales, completándose la unión con las masas. Como vimos en la introducción de este capítulo, este proceso se intensifica cuando el

¹³⁸ Siguiendo con la analogía del viaje del héroe de Campbell, el *descenso a los infiernos* es constituye como el punto de inflexión desde el cual el héroe regresa a su origen con un aura de autoridad que, sin embargo, debe ser retomada para que otros “renueven la palabra” (218).

guerrillero pasa largos periodos de tiempo en la montaña, el espacio literal y simbólico en el cual culmina la transformación militante. En muchos testimonios masculinos, como *La montaña*, se sublima la virilidad de los miembros del grupo y su comunión a través del amor, sorteando enfáticamente, no obstante, la mención a relaciones homosexuales: “Nosotros no podíamos acariciarnos, éramos puros hombres” (71). El proceso místico que conduce a la unión con las masas llega entonces a un nuevo nivel, pues el testimoniante llega a animalizarse, cuando no a fusionarse con las plantas y la tierra:

... nos fuimos revistiendo de una corteza de hombres-animales como hombres sin alma, aparentemente... Éramos palo, culebra, jabalíes, veloces como los venados, y tan peligrosos como las serpientes, tan fieros como un tigre en celo. Así se fue forjando en nosotros un temple que nos hacía soportar el sufrimiento psíquico y físico, fuimos desarrollando una voluntad de granito frente al medio. (72-73)

Tras esta muerte simbólica, los testimoniante se arrogan de unas cualidades hiperbólicas que, por su naturaleza metonímica, transmite a las masas. La idea que permea es que la fuerza que emana de la revolución proviene de la energía telúrica de los territorios, incorporando además cierta identidad indígena y exacerbación masculina en la nueva construcción nacional revolucionaria, heredera del *hombre nuevo* guevariano.

Además de estos procesos de renacimiento que trascienden el sufrimiento, el atestiguamiento de un martirio se constituye como la experiencia más cercana a la muerte que un testimoniante, en su papel de testigo, puede tener. En el testimonio de Menchú, por ejemplo, tenemos un episodio de ajusticiamiento público que es inmediatamente interpretado como un sacrificio por parte de la testigo y sus allegados. Se trata del episodio en el que el hermano de Menchú es sádicamente torturado y finalmente quemado vivo frente a una multitud congregada

(198-207). Su importancia es crucial pues se escenifica la toma de conciencia revolucionaria de la narradora, que justifica así su opción por la lucha armada a pesar de sus reticencias religiosas¹³⁹. La escenografía del ajusticiamiento funciona como representación de la causa en defensa propia por la que Menchú y los suyos luchan. Tenemos, en el centro, el escenario en el que un jefe militar da su mitin político, utilizando los cuerpos mutilados de los hombres (“eran monstruos”) como amenaza que provoca horror en el público (203). Los campesinos, que han sido forzados a acudir al ajusticiamiento, rodean el escenario y son vigilados por hombres armados, tanquetas y helicópteros. El horror por la visión de los cuerpos torturados crea en el público espectador una tensión emocional que los unifica, los hace *pueblo*, cuyos dos polos son representados por los

¹³⁹ Con respecto a las críticas que ha recibido Menchú por la falta de veracidad de esta escena, Gustavo García defiende una interpretación simbólica desde el sentido circular del tiempo maya-quiché, una estratégica contrahegemónica (“Tiempo maya-quiché”). El sacrificio del elegido, “un morir para vivir”, “calma la sed y el hambre de los seres divinos” y transpone su posición cósmica, pues son los hombres los que les dan vida, y no al contrario (*Literatura testimonial* 236-237). A través de este rito, la tribu emerge renacida con un propósito de conservación en un nuevo ciclo cósmico, para “que la sangre derramada no haya sido en vano” (236-237). La reacción belicosa de la tribu de Menchú tras la ejecución forma parte de esta responsabilidad colectiva en la supervivencia. Anteriormente esta decisión había sido anunciada a partir de la lectura política del éxodo en el *Antiguo Testamento*:

Nosotros empezamos a estudiar la Biblia como un documento principal. La Biblia tiene muchas relaciones que tenemos nosotros con nuestros antepasados y con los antepasados que también vivieron una vida que es parecida a la nuestra. Lo importante es que nosotros empezamos a integrar esa realidad como nuestra realidad. (156-157)

Menchú estaría, por tanto, inyectándole el sentido circular del tiempo maya a la cosmovisión cristiana. En *Las venas abiertas de Latinoamérica* (1971), Eduardo Galeano se aprovecha de este sustrato indígena para presentar su interpretación de la historia del continente como un eterno retorno sacrificial: “Cuando Alexander von Humboldt investigó las costumbres de los antiguos habitantes indígenas de la meseta de Bogotá, supo que los indios llamaban *quihica* a las víctimas de las ceremonias rituales. *Quihica* significaba *puerta*: la muerte de cada elegido abría un nuevo ciclo de ciento ochenta y cinco lunas” (24).

padres de Menchú; la madre llora y el padre observa la escena en silencio, lleno de cólera: “Y esa cólera, claro, la teníamos todos” (204).

Lo que sigue a continuación tiene una posible lectura alegórica. El momento culminante del castigo público de los hombres sucede cuando son quemados vivos, mientras los guardias se carcajean y dan vivas a la patria. Los hombres en llamas, que mueren pidiendo auxilio, son el acicate de Menchú-pueblo para lanzarse contra los guardias que, asustados por su ímpetu, emprenden la huida: “Nadie pensaba en la muerte. Yo, en mi caso, no pensaba en la muerte, pensaba en hacer algo, aunque fuera matar a un soldado” (205). Este episodio supone un renacimiento para Menchú y su grupo, que se predisponen a morir para pagar una deuda con los muertos. Esto les revela algunas claves revolucionarias que son explícitamente mencionadas en el texto. En primer lugar, que la violencia contra la oligarquía guatemalteca es justa, pues es en defensa propia y la Biblia lo legitima. Segundo, que el cristianismo, la organización sindical y la guerrilla son compatibles y deben aliarse, así como el conjunto de los represaliados, sin importar su etnia.

En *La paciente impaciencia*, de Tomás Borge, tenemos un caso de muerte vicaria de oídas, pues el testimoniante recibe en la cárcel la noticia sobre la muerte de Carlos Fonseca. La presencia de la experiencia de la cárcel este testimonio es destacable, por su ubicación (al final del libro) y su longitud (más de cien páginas, aproximadamente un sexto del libro). Se podría decir que en este testimonio el *topos* carcelario está engarzado como un arco argumental aparte. El discurso del testimoniante sigue siendo, como en el resto de la obra, notablemente ecléctico, pero la cárcel lo encuadra en un espacio físico y concreto, en contraposición a la libertad creativa de la memoria, que había sido preponderante hasta este momento. Los temas habituales de la vida en la cárcel, como son las torturas, el deterioro de la salud, el homenaje a los caídos o la discusión de estrategias insurgentes se entrelazan con otros que se demarcan de la norma, como

una descripción biológica de las ladillas de su celda o una crítica literaria de los libros que va leyendo (desde *El cantar del mío Cid* y Santa Teresa hasta Cortázar, Galiano y los escritores nicaragüenses Carlos Martínez Rivas y Gioconda Belli).

Esta tendencia a la dispersión que presenta el testimonio de Borge se ve encauzada, además de por el espacio de la cárcel, por el testimonio de la vida de Carlos Fonseca, que funciona como hilo conductor de toda la obra. Cuando al final el protagonista recibe la noticia de la muerte de su amigo y mentor en la cárcel, pronuncia una de las frases que quedaron en la memoria de los militantes sandinistas: “Carlos es de los muertos que nunca mueren” (587). Queda la idea, de nuevo, de que los militantes modélicos caminan en una línea fina entre la vida y la muerte. La cárcel funciona como un escenario idóneo para este final luctuoso leído desde el presente de su publicación, es decir, tras casi una década de la victoria sandinista: “Entonces repicaron himnos y banderas, diciendo: ¿Dónde estás, Carlos? ¿Dónde estás, hermano querido? Porque esta tierra sigue su andar después de todo, hermano” (589). El testimonio de Borge podría leerse irónicamente como una elegía del sandinismo, que estaba en horas bajas y a punto de ser derrotado electoralmente. Borge parece intentar activar el movimiento remorando la figura de Carlos Fonseca, que siempre apostó por una revolución *a la cubana*. Muchos militantes aún recordarían que los cánticos de las tropas que entraron en Managua en julio de 1979 privilegiaron, por encima de Sandino y Guevara, a Fonseca: “¡Carlos Fonseca, presente!” (Zimmerman, *Carlos Fonseca* 221).

Por último, voy a hacer referencia a un caso de muerte casi literal en *Miguel Mármol*, en el que el testimoniante sobrevive a su propio fusilamiento¹⁴⁰. En otro trabajo analicé dicho

¹⁴⁰ Se trata del episodio más extremo de contacto con la muerte en un testimonio en el que abundan las situaciones en las que Mármol escapa *de milagro*. Tal vez por ello un cómic reciente basado en su vida,

episodio y describí sus funciones en el mensaje ideológico de la obra, por lo que me limitaré a destacar lo más relevante (“Miguel Mármol”). Toda la acción sucede de manera paralela a la conocida como Matanza de 1932, en que el gobierno salvadoreño reprimió con extrema dureza una insurrección campesina con una significativa presencia indígena. Tras ser capturado, interrogado y torturado, Mármol es sacado junto a otros diecisiete prisioneros para ser fusilados. La discusión política que el capitán del pelotón mantiene con los prisioneros que va a fusilar conecta, en la mente del lector, la ejecución con los valores del movimiento revolucionario. Uno de ellos es el misterioso *ruso*, una especie de ángel de la guarda, como se descubrirá después. Mármol y el resto de sus compañeros se muestran desafiantes ante la muerte inminente que les espera. Los soldados son caracterizados por rasgos monstruosos: “Dijeron que nos querían ‘beber la sangre’” (291). Todos mueren con el brazo en alto, dando vivas a la lucha revolucionaria, menos Mármol, que tras varias descargas se mantiene intacto. “No sé de dónde me salía aquella serenidad, aquel sentimiento de invulnerabilidad” (293). Los valores heroicos de Mármol no solo se mantienen incólumes, se subliman hasta la hipérbole. Otro rasgo reiteradamente destacado es su intuición profética, que siente una invulnerabilidad sobrehumana: “... yo sentía que iba a salir de aquel lío, que no me iba a morir allí” (293). Finalmente, Mármol, malherido, pierde el conocimiento. Cuando despierta, los soldados, que están macheteando los cadáveres y registrándolos en busca de objetos de valor, dan por muerto a Mármol, pues tiene los sesos del ruso esparcidos por su cabeza.

Lo dramático de la situación contrasta con el episodio milagroso ocurrido, narrado por el testimoniante con su habitual socarronería: “Para mí habían pasado los siglos y había vuelto a nacer

escrito y dibujado por Dani Fano, se estructura a través de las muertes y renacimientos del protagonista, como indica su título: *Los doce nacimientos de Miguel Mármol* (2018).

... Todos estaban bien muertos. Me llevé el sombrero café, nuevecito, de Serafín G. Martínez, porque nunca me he acostumbrado a andar sin sombrero” (294). El renacimiento de Mármol, casi literal, asocia los excepcionales valores militantes de Mármol con una suerte de protección sobrenatural que lo hacen indestructible. El episodio del fusilamiento trata de crear una memoria insurgente que conecta un suceso pasado de terror gubernamental con el contexto presente de la publicación del testimonio. Dalton, en la antesala de su participación decidida en la guerrilla salvadoreña, se sitúa en el último eslabón de la cadena revolucionaria tras Martí y Mármol. De esa forma, se crea una estirpe que nace en el Partido Comunista Salvadoreño y se extiende hasta el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), uno de los cinco brazos armados del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), en el cual Dalton intentó alzarse infructuosamente como líder, ya que acabó siendo ejecutado por sus compañeros. En *Miguel Mármol*, así como en los otros ejemplos, la muerte y el renacimiento del aspirante a mártir supone el culmen del aprendizaje ideológico, en el cual el sujeto se desapega de la vida y se entrega a la causa insurgente.

Regreso

Por la indisoluble vinculación de cada testimonio con su contexto, el final suele estar enfocado a dar un mensaje claro que beneficie la construcción performativa del testimoniante, como representante de un grupo, y su estrategia política extratextual. En ocasiones, el final sirve para enfatizar las líneas maestras del testimonio. *Miguel Mármol*, por ejemplo, termina con una especie de glosa que concentra la doctrina del testimoniante. El narrador reitera su odio a los traidores y los representantes del “imperialismo yanqui”, se enorgullece de haber sido compañero de Farabundo Martí y, a pesar del cansancio y de la edad, se muestra dispuesto a seguir combatiendo hasta morir: “En mi lecho de muerte, que no necesariamente tendrá que ser una

cama de enfermo, mis mejores pensamientos estarán dirigidos a Martí y tantos otros camaradas que cayeron en el camino de la liberación” (541). Mármol termina con la idea del *eterno retorno* militante, la repetición de la lucha insurgente a través de la renovación (muerte y renacimiento) de la cadena de mártires y testigos.

El final también es un espacio idóneo, como sucede con cualquier obra narrativa, para terminar con una nota original que haga de ese testimonio un ejemplar distinto o llamativo. Estas características indican que, si bien suelen estar sintonizados en la misma ideología, los finales de los testimonios presentan notables variaciones en cuanto a su *pathos*, el poso emocional que pretenden transmitir al lector en pro de su estrategia política. No es infrecuente que el final refleje una meditada coherencia que cierre el sentido de la obra y *regrese* de alguna forma al comienzo del texto o a su título. Así lo vemos, por ejemplo, *No me agarran viva*, de Claribel Alegría y D. J. Flakoll. Esta obra está compuesta, como si fuera un *collage*, de diversos testimonios cruzados englobados por una tercera persona que rinde homenaje a la líder guerrillera Eugenia, nombre de guerra de Ana María Castillo Rivas, muerta en acción de batalla. Al final del libro, su marido afirma que murió “plenamente feliz” y recuerda cómo una de sus frases que más repetía Eugenia era “a mí no me agarran viva” (146). “Y no la agarraron viva”, concluye el testimonio, destacando el sacrificio de la testimoniante que, esta vez sí, completa su viaje hacia el martirio (146). Otro ejemplo de regreso metatextual lo tenemos en el testimonio de Menchú, en el que concluye el hilo conductor del secreto, que ha trufado con tenacidad a lo largo de todo el texto. Menchú concluye su testimonio recordando a los letrados, entre los que se incluye la editora del libro y la mayor parte de los lectores, que los secretos de los indígenas les están vetados (271).

En otros testimonios el regreso es literal, pues supone el final de un viaje que concluye en el hogar. En *La marca del Zorro*, el testimoniante decide quedarse en su ciudad natal, Estelí, mientras las columnas sandinistas penetran victoriosamente en Managua. Fiel a su personalidad, elige voluntariosamente el silencio del hogar recuperado al bullicio de la victoria. Tras un largo camino lleno de peligros y sufrimientos, el Zorro llega al punto de inicio, su “barrio proletario”, donde recuerda a su madre y a su hermano Filemón, mártir de la guerrilla (276). La humildad del héroe sandinista le sirve a Sergio Ramírez para contrarrestar la crisis de imagen institucional que tiene el estado sandinista en ese momento, poco antes de la derrota electoral y la llamada *piñata sandinista*, la repartición entre los líderes sandinistas de propiedades públicas y privadas confiscadas durante la revolución (Rueda Estrada, “Rebelde nicaragüense” 228). En *La montaña* también tenemos un regreso a la casa, en León: “aquí se paró la dialéctica de viaje” (165). El testimoniante cuestiona si alguna vez hubo un principio, pues el sandinismo, tal como le contó el viejo don Leandro, camarada de Sandino, se basa en la participación de una tradición que se renueva con cada generación: “Entonces, cuando yo encuentro a ese hombre y que me dice todo eso yo me siento hijo de él, me siendo hijo del sandinismo, siento que soy hijo de la historia, comprendo mi propio pasado, me ubico, tengo patria, reconozco mi identidad histórica ...” (170). El final del viaje, por tanto, también es ilusorio. Termina el testimonio, pero continúa la lucha insurgente en la realidad extratextual.

El final de *Los días de la selva*, de Mario Payeras vuelve a evidenciar que posiblemente sea el testimonio que mejor capte este espíritu de *páginas inconclusas*, pues termina igual que empezó, con una acción en devenir. Además, este episodio final es del tipo *muerte y renacimiento*, por lo que este renacimiento se desarrolla en la realidad extratextual (o en su continuación, *El trueno en la ciudad*, que se traslada de la selva a la ciudad). Los guerrilleros,

que llevan meses aislados en la montaña, ejecutan a un traidor arrepentido que había pasado información al enemigo: “Cuando una guerrillera no pudo contener el llanto en el momento en que iba a ser fusilado, le dijo que no llorara porque su muerte iba a servir para que otros no cometieran los mismos errores. En el momento de la ejecución, toda la guerrilla sentía un nudo en la garganta” (115). La culpa se disuelve en el grupo y este sale fortalecido del sacrificio del elemento contaminante. La confesión del traidor, guardada en una cinta magnetofónica, les hace recordar a los militantes por qué empezaron en la insurgencia “cinco años atrás, ... la fecha que iniciamos los días de la selva” (115). Termina la obra con un recuerdo sobre el grupo atravesando un río por un tronco largo y delgado que, por la lluvia y la corriente, era muy liso y resbaladizo: “A mitad del obstáculo, avanzando despacio, tratando de afirmar el pie a cada paso que se daba, el fluir incesante del agua bajo los pies provocaba vértigo” (115). La anécdota sirve como parábola de la cadena militante, en la que los guerrilleros se siguen unos a otros desafiando a la muerte por lealtad (a la lealtad) que el de más adelante tiene hacia la causa.

Como armas indispensables en el éxito de las insurgencias, los testimonios guerrilleros se orientan a la defensa de la violencia armada a través de un *topos* que refleja esta particular experiencia caracterizada por el continuo movimiento. El testimoniante ofrece, usando la teoría de Lukács sobre el realismo socialista, una experiencia típica sobre las dialécticas materialistas que se producen entre la subjetividad del individuo y las condiciones objetivas de la realidad. Sin embargo, el testimonio guerrillero, aunque utiliza diversos recursos literarios, se apoya en una experiencia real, no en una recreación ficcional. De esta paradoja, la consideración de una vida real como típica, surgen las tensiones que definen al testimoniante, como individuo que

representa metonímicamente a un grupo, y su testimonio, que puede interpretarse, como se hace con la ficción, como una alegoría de una experiencia pura.

La cosmovisión insurgente considera que la montaña, por ser una experiencia extrema de sufrimiento en defensa de la causa, otorga la intuición de su razón de ser, el *núcleo racional* de la revolución, usando los términos de Marx. La objetivación de la experiencia del testimoniante sirve de inspiración de lucha a la militancia, fortalece su concienciación y muestra estrategias revolucionarias a la luz de los aciertos y fracasos pasados. Mientras que los testimonios carcelarios se asemejan al drama, por presentar psicologías ya constituidas que se enfrentan a una fuerza opuesta una y otra vez, el guerrillero se desarrolla a través de un viaje de aprendizaje ideológico. Es decir, es asimilable al *Bildungsroman*. Aunque los dos presentan formas distintas de resistencia y castigo, en un sentido espacial el primero se basa en la oposición estática y el segundo en el movimiento que avanza evasivamente hacia su objetivo. Las dos tipologías desarrollan estructuras análogas, pues de otro modo no podríamos hablar del testimonio como un género, formadas por partes que cobran sentido en su oposición. En el testimonio guerrillero confluyen distintos marcos conceptuales que, ya sean de carácter estilístico (realismo socialista), cultural (Casa de las Américas), filosófico (marxismo), metafísico (Zubiri), religioso (teología de la liberación) o estratégico (foquismo), apuntan a una dialéctica entre la acción de las masas y su transformación de la realidad. En la punta de lanza de dicha visión se situaría el guerrillero, que, usando los términos de Zubiri, *se despersonaliza* en su acción y se funde en las masas con una perspectiva temporal que engloba el pasado (los muertos), el presente (los vivos) y el futuro (los que están por nacer). La incesante actualización de la fidelidad a (la fidelidad de) otros mantiene esta cadena militante unida.

Conclusión: Crítica entre los rescoldos

Cuenta Edén Pastora, el mítico comandante Cero de la revolución sandinista, que a finales de 1993 se encontró en el aeropuerto de Ciudad de México con el cardenal Miguel Obando, el otrora hombre fuerte de la Iglesia de Nicaragua, quien se le acercó y le espetó:

– Comandante, ¿se arregló con Dios?

Eso no solo sorprendió a Pastora, sino que lo enojó, y le lanzó al cardenal:

–Yo siempre he estado bien con Dios.

– ¿A cuántos ha matado? –lanzó Obando. Fuera de sí, Pastora contestó:

–Eminencia, la gente que he matado no cabe en este local y a los que he mandado a matar no caben en su casa.

Edén Pastora suelta una carcajada al contar el episodio.

Entrevista de Carlos Salinas a Edén Pastora

El País, 18 de noviembre de 2012

En uno de los discursos de conmemoración del aniversario de la muerte de Sandino, en 1981, Tomás Borge, a la sazón ministro de interior de Nicaragua, distinguía radicalmente la muerte de los mártires sandinistas de la de los suicidas, pues los primeros mueren por amor a la vida¹⁴¹: “La disposición de morir por la patria y por la Revolución nos obliga a vivir con alegría cada minuto, a vivir a luz de todos los amaneceres, las pulgadas de fe, las pulgadas de felicidad y de alegría de todos los días” (*Primeros pasos* 54). El sacrificio por la revolución, “el privilegio de olvidarse de sí mismo”, le permite al militante “escalar algunos peldaños” hacia el martirologio nacional (54). Borge presenta a Sandino como el espíritu fundador que resucita en los mártires por venir: “se llamó Rigoberto, Casimiro, Germán, Eduardo, Camilo, Julio, Pedro, Roberto; se llamó Carlos Fonseca, sin dejar de llamarse Augusto César Sandino” (54).

¹⁴¹ Este proceso que transgrede la vida y la muerte podría tener cierta correspondencia con lo que Freud denominada “instintos de muerte”, aquellas pulsiones inconscientes que dirigen al ser humano hacia la muerte como no existencia (origen y objetivo de la vida) (73).

Desviándose de la pureza del cristianismo y el marxismo, los actores implicados en las insurgencias de El Salvador, Nicaragua y Guatemala imbricaron estas doctrinas para propugnar el martirio como una vocación colectiva que se transmuta, como un simulacro de resurrección, en la patria y en las masas. De este modo, este sacrificio colectivo otorga un don que, de manera análoga a la gracia divina, da acceso a un simulacro de inmortalidad. Ferlosio habla de una herencia clara del cristianismo en los martirios revolucionarios, pues la muerte, como *magistra vitae*, se entiende como una entrega de generosidad absoluta que espera un premio inconmensurable (*Mientras no cambien* 43-44).

El presente trabajo se ha orientado al discernimiento histórico de los testimonios centroamericanos como una producción discursiva, enmarcada en esta suerte de ambiente martirial, que refleja la idiosincrasia subjetiva de los colectivos implicados en la insurgencia. Es decir, el objetivo prioritario ha sido dar una explicación cabal al diálogo entre esta cosmovisión que seculariza lo sagrado o, de manera inversa, (re)sacraliza lo secular, y un género discursivo que funcionó, en sí mismo, como un arma más de la insurgencia. Dicho planteamiento, que tiene lo discursivo como parámetro rector, trata de solventar una problemática que, aunque en parte es consustancial a la actividad crítica, en los testimonios impone una serie de condicionamientos inherentes a este género. Me estoy refiriendo, fundamentalmente, a la distancia que media entre el crítico y su objeto de estudio¹⁴².

¹⁴² El filósofo Gustavo Bueno, valiéndose de las teorías del lingüista y antropólogo Kenneth Pike, lo ilustra con la dicotomía *emic* y *etic*. El primer concepto tiene que ver con la visión del agente histórico (el testificante, si lo adaptamos al testimonio) y el segundo con la del crítico. Bueno lo ejemplifica con la llegada de Colón a un continente ignoto para los europeos (47). Desde una perspectiva *emic*, Colón llegó a las Indias por el oeste. Desde una perspectiva *etic*, sabemos que Colón no llegó a Asia, sino a lo que hoy conocemos como América. A pesar de que, desde la perspectiva *etic*, consideramos errónea la percepción de Colón, por su falta de información, no podemos explicar el suceso sin entender la perspectiva *emic*, pues fue

Los testimonios centroamericanos suponen un desafío en este sentido por su hibridez formal y su fuerte dependencia con lo extratextual, pues su mayor objetivo es impactar políticamente en su realidad. Con relación a esto último, la fluidez con su contexto impone una inevitable lejanía crítica, no solo por su sentido temporal, al tratarse de hechos sucedidos hace décadas, sino también por la distancia experiencial que nos separa de este discurso que se dio en el seno de las insurgencias. Esta lejanía está causada, en buena medida, por el cruento contexto bélico de estos países centroamericanos y las repercusiones que el final de la Guerra Fría tuvo en todos los ámbitos de la vida humana. Una vez cae la Unión Soviética, el modelo de política económica que sostenía el bloque comunista (en términos poblacionales, la mayor parte del mundo) y sus valores morales asociados dejaron de ser viables en el mundo occidental, lo que supuso el fin de la dinámica polarizada en el mundo y el principio de una nueva de carácter globalizado. Cuando leemos testimonios nos asomamos a un mundo ajeno del que solo quedan los *rescaldos*, aunque estos no terminen de apagarse¹⁴³.

esta determinación la que posibilitó el suceso. La perspectiva *etic* también tiene sus propios peligros, según Bueno, pues el presente acumula mitos que desfiguran el pasado. Por ejemplo, cuando un historiador afirma que España conquistó México está proyectando retrospectivamente dos entidades políticas modernas tal como se conocen hoy. Los textos autobiográficos como los testimonios presentan ambigüedades análogas pues el sujeto es, al mismo tiempo, actor y testigo (Eakin 182). En el uso ambiguo de la palabra “vida” como escritura y experiencia, afirma Eakin, encontramos el deseo del autobiógrafo de considerarse autor de ambas (91). Llevándolo al terreno de lo testimonial, Françoise Perus habla de una doble naturaleza en los testimoniantes como “sujetos de la acción y de la narración” (136).

¹⁴³ Esta observación podría ser especialmente pertinente en el momento actual que vivimos, en el que algunos autores están hablando del fracaso del modelo de democracia liberal y de una *nueva* Guerra Fría caracterizada por el liderazgo de China y ciertas heridas de la anterior guerra que se han vuelto a abrir, como la invasión rusa de la península de Crimea (Kalb; Woodward; Deneen). El propio Fukuyama, en un artículo que originó su famoso libro, abría la posibilidad de la vuelta de la historia, causada ya sea por

La posición hegemónica que tuvo la vía comprometida subalterna durante los 90 ensancha esta distancia irremediable del crítico con el objeto de estudio, pues interpretó el género, sublimando ciertos rasgos latentes de un testimonio en particular, el de Menchú, con claves políticas postbélicas como la subalternidad y las políticas de identidad. Por contraste con la anterior crítica de la Casa de las Américas y su heredera, la vía escéptica, la vía comprometida reinventó el género tal como lo conocemos ahora. Recordemos, por ejemplo, cómo Barnett describió el testimonio como un género en el que prima la elaboración estilística del autor a partir del discurso del testimoniante y comparémoslo con el peso y la autoridad que después adquirió el testimoniante en detrimento del autor-editor, que llega a desaparecer en las definiciones. Debido al peso acumulado de la vía comprometida, el prototipo de testimoniante se sigue asociando a víctimas marginales sin voz y no a participantes destacados dentro de movimientos insurgentes que, como tales, necesitan de una extensa red logística para existir. Ello explica las reticencias al análisis formal o retórico de los testimonios pues, como dijo la asistente de mi presentación sobre el testimonio de Menchú, no se trata de un texto, sino de “una persona real que ha sufrido mucho”.

Esta evolución en la crítica, que ya es constatable antes del fin de la Guerra Fría, no fue, empero, repentina, sino gradual, lo que sin duda agrava la dificultad, al movernos entre tonalidades de grises. La visión política de la vía comprometida subalterna es en realidad una fase avanzada de una mutación que la izquierda noratlántica empezó a experimentar décadas antes. Como advertía Hobsbawm a mediados de los 90, el estado-nación y la lucha de clases habían empezado a debilitarse en el discurso de la izquierda tras el Mayo del 68, convirtiéndose en un movimiento

“nostalgia” o “aburrimiento” (“The End of History?” 18). Los atentados del 11 de septiembre vinieron a confirmar que la historia no estaba muerta.

espurio para los marxistas más ortodoxos (“Identity Politics”). La subalternidad surgió entonces para responder a una necesidad de “recentralización epistemológica” en los desamparados, fomentando un diálogo ideológico entre los llamados primer y tercer mundo, que también venía de antes (Moraña 239). Recordemos que el testimonio de Menchú, fuertemente editorializado por Elisabeth Burgos, fue concebido como una alianza política entre ambos mundos, lo que en parte podría explicar que este texto fuera especialmente permeable a estas influencias. Otros ejemplos de este diálogo son *No me agarran viva* (1983), de Claribel Alegría y D. J. Flakoll, y *"Somos millones..."* (1977), de Margaret Randall, aunque en estos, a diferencia del de Menchú, los escritores-editores viajaron al lugar de los hechos. La propia alianza que reflejan los testimonios con la teología de la liberación (movimiento promovido, en primer lugar, desde Roma) y, aunque en grado menor, con el indigenismo y el feminismo¹⁴⁴, ilustran esta tendencia al *mestizaje ideológico*. Los testimonios centroamericanos reflejan una reacción al signo de los tiempos, ya sea a favor (Burgos/Menchú) o en contra (Dalton/Mármol¹⁴⁵). Este periodo, por tanto, coincide

¹⁴⁴ Byron señala estas tensiones en el testimonio de Tijerino, que afirma enfáticamente ser una *revolucionaria mujer* y no una *mujer revolucionaria*, pero prioriza el papel de las mujeres en la revolución (107-108). Fuera del ámbito centroamericano, uno de los testimonios que mejor reflejan esta transición ideológica es *Si me permiten hablar: Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (1977), editado por Moema Viezzer, en el cual la testimoniante, que asiste a la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer de la ONU en la Ciudad de México en 1975, cuestiona el feminismo que se separa de la lucha de clases (216-227). Jean Franco señala que Domitila niega esta “falsa universalidad” femenina de la que, sin embargo, no puede prescindir para explicar las diferencias entre las jornadas de los hombres y las mujeres en las clases bajas de Bolivia (111).

¹⁴⁵ Véase el trabajo de Héctor Lindo-Fuentes, Erik Ching y Lara Martínez acerca de la visión que el testimonio de Mármol da sobre la Matanza de 1932 en El Salvador. Según estos autores, Dalton potenció la causalidad comunista, explicación historiográficamente marginal hasta la revolución de Cuba, y ocultó el carácter étnico del conflicto, que podía suponer una desviación de la doctrina marxista más ortodoxa (17-26). Posteriormente, Jeffrey L. Gould y Aldo A. Lauria-Santiago matizaron esta interpretación al

cronológicamente con un debilitamiento progresivo del marxismo en Occidente, aunque en Latinoamérica fuera más tardío, y el surgimiento de corrientes postmodernas que propugnaban un desplazamiento de la clase y el estado-nación a las identidades (Erice 51). También iría en paralelo con el comienzo de una crisis, o “interregno”, del estado-nación en Latinoamérica y los garantes de los que emana su legitimidad, la soberanía nacional y la noción de sujeto (Dove).

Como solución holística a esta problemática, esta investigación plantea el martirio como la piedra angular que engloba y armoniza todos los elementos del género, incluyendo sus ya mencionadas dependencia con su contexto y la vitalidad ideológica que el género tuvo tras el fin de la guerra. Esta propuesta tiene como punto de partida una evaluación de los condicionamientos críticos como paso previo para proponer una taxonomía y una redefinición retórico-pragmáticas¹⁴⁶. Este principio tiene como fin desenmarañar las aporías en las que la crítica del género testimonial se ha visto envuelta desde después de la Guerra Fría. En dicha definición centro mi atención, y así lo señalo explícitamente, en cómo el texto *se presenta* al lector con una función performativa muy concreta, la de proclamar fidelidad absoluta por la causa insurgente.

hablar de una relación fluida entre el mundo de los indios y el campesinado y el incipiente movimiento comunista y proletario (63-70). Todos coinciden, no obstante, en que el gobierno salvadoreño utilizó el relato anticomunista como coartada para su proyecto nacional eugenésico.

¹⁴⁶ Transcribo, para mayor claridad, la definición que propongo en el capítulo 1:

Obra escrita que se presenta como la transcripción, mediada o no mediada por un editor, de una narración oral de una persona real, o su recreación, que, en calidad de testigo, agente y portadora de la memoria de los mártires, relata una experiencia propia dentro de un movimiento (contra) insurgente con el propósito de proclamar fidelidad ideológica a dicha causa, por la que expresa, con palabras y acciones, predisposición a sufrir y morir. (80)

La retórica de los testimonios se orienta a presentarse como una declaración espontánea análoga a lo judicial, una suerte de emanación natural de la verdad. Las interpretaciones de la vía comprometida, incluyendo autores ideológicamente contrarios a las insurgencias como Stoll, obviaron este componente retórico para centrarse en el contenido político de los relatos. El “giro subjetivo” del que habla Sarlo, la vuelta a la confianza en el sujeto que la vía comprometida practica, es un acercamiento crítico en realidad contrario a lo que la retórica de los testimonios trasluce. Su retórica se apoya en diferentes recursos de ambigüedad y objetivación que reflejan, en un nivel profundo, una gran preocupación por la desconfianza hacia el relato¹⁴⁷. El discurso martirial del testimoniante le insufla una tonalidad altamente emocional a su discurso, favoreciendo el carácter axiomático del pacto de lectura, o incluso misterioso, que fue refrendado por la crítica. Recordemos las palabras de Lara Martínez: “la fe en que la palabra del Pueblo se ha hecho carne suplanta al juicio analítico” (*Dictado* 17-18)

La visión del género que este trabajo ha propuesto, fijándose prioritariamente en la retórica desplegada por los textos y sus funciones en la insurgencia, se basa en una correspondencia dialéctica que no ha sido analizada a fondo antes. Por un lado, tenemos el contraste entre la voz testimonial, que se presenta como espontánea, y los transtextos, que autentifican lo relatado. Por otro lado, la relación metonímica que el testimoniante tiene con las masas, que ilustré con la imagen del *comandante Cero* que se quita el pañuelo y desvela una máscara, fluctúa entre el vaciamiento de la individualidad del testimoniante, que se despersonaliza en sus acciones, como diría Zubiri, y las peticiones pragmáticas que tiene en su

¹⁴⁷ Siguiendo con el paralelismo de *Si me permiten hablar*, de este testimonio también es destacable la inclusión de una declaración jurada de la testimoniante, en la que confirma que todo lo narrado es su “verdadero pensamiento” con la “expresión” que ella le ha querido dar (5). Este paratexto señala una posición defensiva para protegerse del escepticismo de los lectores y darle valor probatorio a lo narrado.

contexto político como individuo (como el prestigio social). Este encaje entre lo retórico y sus efectos políticos en los lectores tiene espacios de ambigüedad fecunda, pues el testimoniante, como modelo militante, se mantiene en una fina línea entre lo ideal, que no se puede alcanzar, y lo real, que invita a la identificación, la emulación o la superación.

El carácter dialéctico del testimonio también tiene su correspondencia con las principales corrientes políticas que lo atraviesan. El discurso martirial propugna una voluntad de sacrificio por la patria, al mismo tiempo que contiene vías de escape a este sentido hegeliano-marxista de la historia, que entiende que los estados son su objetivación. Este alivio se canaliza a través de dos corrientes principales: la teología de la liberación y el guevarismo. Ambos propugnan un sacrificio en aras de un proyecto utópico que se describe como posible y material. Guevara, por ejemplo, llega a concretizar su promesa para el siguiente siglo, tal vez aprovechándose de las fuertes resonancias del cambio de milenio: “El camino es largo y desconocido en parte; conocemos nuestras limitaciones. Haremos el hombre del siglo XXI: nosotros mismos” (“El hombre nuevo” 24). Las dos propuestas se complementan con relación a la violencia de este sacrificio, pues la teología de la liberación justifica la coacción legítima, en palabras de Dussel, y el guevarismo propone cortocircuitar el orden mundial con una vanguardia de guerrilleros mártires que mueren matando.

En la descripción panorámica de los capítulos de análisis textual, propongo una división de dos subgéneros o *topoi* que siguen la lógica de la insurgencia. De nuevo, el propósito sigue la vinculación del género a su contexto y objetivos políticos en la insurgencia. Mientras que los testimonios carcelarios proveen de experiencias de abusos gubernamentales para justificar la lucha guerrillera, los guerrilleros plasman esta lucha que se justifica como una deuda ética con los presos torturados y todos aquellos colectivos castigados. A pesar de que los testimonios

carcelarios son menores en número, son fundamentales para cohesionar el movimiento insurgente y dirigirlo a un enemigo en común. Como vemos en *Secuestro y capucha*, esto se consigue gracias a sus abundantes digresiones: “Somos hombres de diferentes clases sociales, de los más distintos credos religiosos y corrientes políticas diversas. Sin embargo, comprendemos que el mismo puño reaccionario nos ha golpeado, nos ha unido en el dolor y en el sufrimiento” (94). Además, presento algunas vías de exploración inéditas o poco transitadas asociadas a estos subgéneros, reflexionando sobre los dilemas expresivos particulares de cada experiencia, la cárcel y la guerrilla, y las afinidades con otros géneros, medios y estilos. Como intento de romper con el excepcionalismo en el que a veces se ve envuelto el género, circunscribo los testimonios a la tradición hispánica para describir funciones permanentes que encontramos en el pasado y poner de relieve las peculiaridades del testimonio.

En un nivel argumental, los testimonios se vertebran en torno al sacrificio martirial. Los testimoniantes llevan a cuestas la memoria de aquellos que cayeron a su lado y expresan su predisposición a morir como prueba de su fidelidad a la misma causa, aunque sea mutable por la superación dialéctica que estos autores proponen. En el análisis de los textos, que estructuro con criterios retórico-pragmáticos, trato de demostrar que el martirio funciona como hilo conductor argumental de manera diferente en cada caso. Por ejemplo, en el testimonio carcelario no hay apenas evolución psicológica, sino un proceso de resistencia estático (en un sentido figurado, el movimiento se identifica con la traición). El guerrillero, por su parte, se basa en un movimiento constante y elusivo alrededor de un objetivo fijo: la victoria revolucionaria. Estos testimonios, como los *Bildungsromane*, se estructuran como un *viaje ideológico*. En ambos subgéneros, el martirio, como sentido general, viene determinado por el conjunto de sus partes y, sin embargo, para que estas partes cobren sentido es necesario conocer el significado del conjunto, por lo que el

análisis trata de ligar ambas direcciones. El corpus seleccionado ofrece una descripción genérica por analogía, no en base a ningún testimonio en particular, describiendo las partes comunes de las obras y las divergencias significativas. De esta manera, trato de solventar una de las deficiencias más frecuentes de la crítica, que basa sus afirmaciones genéricas en pocos ejemplares.

En suma, este trabajo propone el discurso martirial, en estrecha dependencia con su contexto insurgente, como una clave ineludible para la comprensión histórica del testimonio centroamericano. Dicha clave puede dar solución, o al menos ayudar a esclarecer, a una gran parte de los debates suscitados en torno a su ambivalencia, ya sea genérica, formal o política. También conecta el pacto de lectura testimonial, un artefacto retórico que condiciona radicalmente la interpretación del género, con la tan debatida mediación de muchos de los testimonios y sus mecanismos de persuasión y propagación. Aparentemente el martirio necesita, además de un agresor o enemigo, al menos dos actores, el mártir y el testimoniante, unidos en relación de dependencia. El mártir es tal por su testimoniante y este lo es por su mártir. Ambos actores están unidos por la experiencia del martirio, que no es un mero acto de atestiguamiento, sino una deuda ética que obliga a la predisponerse a morir. Sin embargo, ninguno de los dos sería ni mártir ni testimoniante sin la presencia de un tercero, que asume la lealtad al mártir como una *lealtad a la lealtad* del testimoniante. Es decir, se forma una cadena militante. Este tercer elemento es en realidad el que explica la existencia social del testimonio. En esta dinámica de propagación de una *historia verdadera*, el escritor-editor, encarnado en el prólogo, funciona como proyección del lector, pues, según el pacto de lectura testimonial, este va a leer el testimonio tal como el escritor-editor lo escuchó o atestiguó. Recordemos que el juego de trampantojos del testimonio se orienta a crear una ilusión de *texto como acontecimiento*. El lector se ve impelido, así, a creer y ser parte de esta cadena militante.

La conexión de este proceso de *darse* a la causa y despersonalizarse en los muertos y los vivos con las corrientes postmodernas y globalizadoras ya mencionadas, así como la crisis del concepto de estado-nación, abre algunas incógnitas. Uno de los filósofos más influyente de los 80 y los 90, Gianterasio Vattimo, presentaba el nihilismo postmoderno como una “oportunidad de emancipación” de las derivas asertivas y punitivas de la identidad y la pertenencia (*Beyond Interpretation* 40). El “pensamiento débil” (*pensiero debole*) sería para Vattimo como una suerte de antídoto contra los proyectos colectivos que habían generado una violencia descontrolada contra el individuo, en tanto que “pensamiento de los débiles” que posibilita la creación de *heterotopías*: “... la conversación se convierte en el ámbito en el que los poderosos descriptores del mundo pueden escuchar las peticiones de los débiles y quizás cambiar sus prioridades egoístas. Pero si no escuchan, hoy los débiles pueden finalmente unirse” (Vattimo y Zabala 107). Con cierta sintonía, Mike King afirma que la gran última batalla por librar tras el fin de la Guerra Fría es entre la ideología del estado secular y la del estado “presecular” o teocrático que preconiza el fundamentalismo islámico (12). ¿Es el martirio de los testimonios centroamericanos una respuesta contraria a estas corrientes secularizadoras y globalizantes o precisamente su confirmación, como la sublimación de la fe en una ausencia? Es una de las cuestiones latentes en este trabajo que queda por resolver.

Bibliografía

Textos primarios

Alegría, Claribel, y D. J. Flakoll. *No me agarran viva: La mujer salvadoreña en lucha*. Ediciones Era, 1983.

Argueta, Manlio. *Un día en la vida*. 1980. Concultura, 1998.

Borge, Tomás. *Carlos, el amanecer ya no es una tentación*. 1982. Katabasis, 1996.

---. *La paciente impaciencia*. 1989. Vanguardia, 1990.

Burgos, Elisabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. 1983. Siglo Veintiuno editores, 1992.

Cabezas, Omar. *Canción de amor para los hombres*. Nueva Nicaragua, 1988.

---. *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*. 1982. Centauro, 1984.

Cardenal, Ernesto. *El evangelio en Solentiname*. 1975. Nueva Nicaragua, 1983.

Cayetano Carpio, Salvador. *Secuestro y capucha en un país del "mundo libre"*. 1979. Editorial Universitaria Centroamericana, 1980.

Dalton, Roque. *Miguel Mármol: Los sucesos de 1932 en El Salvador*. 1972. Editorial Universitaria Centroamericana, 1982.

Díaz, Nidia. *Nunca estuve sola*. 1988. Editorial Mestiza, 1989.

Falla, Ricardo. *Masacres de la finca San Francisco, Huehuetenango (Guatemala)*. IWGIA, 1983.

Flores, Marco Antonio. *Los compañeros*. 1972. F&G Editores, 2006.

Guadamuz, Carlos José. *Y... "Las casas quedaron llenas de humo"*. Nueva Nicaragua, 1982.

Martínez Menéndez, Ana Guadalupe. *Las cárceles clandestinas de El Salvador*. 1978. Universidad Autónoma de Sinaloa, 1986.

Montejo, Víctor. *Testimonio: Muerte de una comunidad indígena en Guatemala*. 1983. Editorial Universitaria, 1993.

Payeras, Mario. *El trueno en la ciudad: Episodios de la lucha armada urbana de 1981 en Guatemala*. J. Pablos Editor, 1987.

---. *Los días de la selva*. 1980. Casa de las Américas, 1981.

Ramírez, Sergio. *La marca del Zorro: Hazañas del comandante Francisco Rivera Quintero*. Nueva Nicaragua, 1989.

Randall, Margaret. *Todas estamos despiertas: Testimonios de la mujer nicaragüense de hoy*. Siglo Veintiuno Editores, 1980.

---. "Somos millones..." *La vida de Doris María, combatiente nicaragüense*. Editorial Extemporáneos/Arcoíris, 1977.

Crítica sobre testimonio y obras testimoniales secundarias

Acedo Alonso, Noemí. "El género testimonio en Latinoamérica: Aproximaciones críticas en busca de su definición, genealogía y taxonomía". *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, n. 64, 2017, pp. 39-69.

Agamben, Giorgio. *Il tempo che resta: Un commento alla lettera ai romani*. Bollati Boringhieri, 2000.

---. *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*. Bollati Boringhieri, 1998.

Alvarenga Venutolo, Patricia. "El sujeto revolucionario en Roque Dalton". *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, n. 10, 2012, pp. 183-211.

Amar Sánchez, Ana María. "La ficción del testimonio". *Revista Iberoamericana*, vol. 55, n. 155, 1990, pp. 447-461.

Arias, Arturo. "Enunciating Alleged Truths: A Response to Ana Forcinito". *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought: Historical and Institutional Trajectories*,

editado por Yolanda Martínez-San Miguel, Ben Sifuentes-Jáuregui y Marisa

Belausteguigoitia, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 253-259.

---. *Taking their Word*. University of Minnesota Press, 2007.

---. *Gestos ceremoniales: Narrativa centroamericana, 1960-1990*. Artemis & Edinter, 1998.

Barnet, Miguel. "La novela-testimonio: Socioliteratura". *Unión*, n. 4, 1969, pp. 99-123. *Archive*,

<https://archive.org/details/LaNovelaTestimonio.Socioliteratura.MiguelBarnet>.

Béjar Rivera, Héctor. *Perú 1965: Apuntes sobre una experiencia guerrillera*. Campodonico, 1969.

Benjamin, Medea. *Don't Be Afraid, Gringo: A Honduran Woman Speaks from the Heart*.

Institute for Food and Development Policy, 1987.

Beverly, John. *Latinamericanism After 9/11*. Duke University Press, 2011.

---. "The Neoconservative Turn in Latin American Literary and Cultural Criticism". *Journal of*

Latin American Cultural Studies, vol. 17, n. 1, 2008, pp. 65-83. Doi:

10.1080/13569320801950690.

---. "Introduction: Testimony and Empire". *Testimonio: On the Politics of Truth*. University of

Minnesota Press, 2004, pp. 1-28.

---. "The Real Thing". *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*. Duke

University, editado por Georg M. Gugelberger, 1996, pp. 266-286.

---. *Against Literature*. University of Minnesota Press, 1993.

- . Introducción. *La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, editado por Hugo Achugar y John Beverley, n. 36, 1992, pp. 23-41.
- , y Marc Zimmerman. "Testimonial Narrative". *Literature and Politics in the Central American Revolutions*. University of Texas Press, 1990, pp. 172-211.
- . "The Margin at the Center: On Testimonio (Testimonial Narrative)". *MFS Modern Fiction Studies*, vol. 35, no. 1, 1989, pp. 11-28. Doi:10.1353/mfs.0.0923.
- . "Anatomía del testimonio". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n. 25, 1987, pp. 7-16.
- . *Del Lazarillo al sandinismo: Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana*. Prisma, 1987.
- Bollinger, William, y Georg M. Gugelberger. "Interview with Miguel Mármol, Los Ángeles, May 23, 1988". *Latin American Perspectives*, vol. 18, no. 4, 1991, pp. 79–88. Doi: 10.1177/0094582x9101800405.
- Brittin, Alice A., y Kenya C. Dworkin. "Rigoberta Menchú: 'Los indígenas no nos quedamos como bichos aislados, inmunes, desde hace 500 años. No, nosotros hemos sido protagonistas de la historia'". *Nuevo Texto Crítico*, n. 11, 1993, pp. 207-222. Doi: 10.1353/ntc.1993.0008.
- Byron, Kristine. "Doris Tijerino: Revolution, Writing, and Resistance in Nicaragua." *NWSA Journal*, vol. 18, n. 3, 2006, pp. 104-121. Doi:10.1353/nwsa.2006.0047e.
- Cabezas Elizondo, Eliett. "Prólogo: Carta a mi padre", *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, de Omar Cabezas, Anamá Ediciones, 2007, pp. 9-10.

- Capdevila, Analía. “Realismo, memoria y testimonio”. *Crítica del testimonio: Ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato*, editado por Cecilia Vallina y Hugo Vezzetti, Viterbo Editora, 2009, pp. 132-151.
- Cardenal, Ernesto. Prólogo. *Confesión de amor*, de Sergio Ramírez, Ediciones Nicarao, 1991, pp. ix-xiii.
- Carr, Robert. “Re-presentado el testimonio: Notas sobre el cruce divisorio primer mundo/tercer mundo”. *La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, editado por Hugo Achugar y John Beverley, n. 36, 1992, pp. 75-96. Doi: 10.2307/4530623.
- Chamorro Cardenal, Pedro Joaquín. “Diario de un preso”. 1961. *La patria de Pedro: El pensamiento nicaragüense de Pedro Joaquín Chamorro*. La Prensa, 1981, pp. 45-87.
- Craft, Linda J. “¿Ya no sirven las voces de abajo?: Una reconsideración de la novela testimonial centroamericana”. *Voces y silencios de la crítica y la historiografía literaria centroamericana*, editado por Albino Chacón Gutiérrez y Marjorie Gamboa, EUNA, 2010.
- . *Novels of Testimony and Resistance from Central America*. University Press of Florida, 1997.
- Deanna Hutson, Mihaly. “Re-Scripting the Resistive Body in *Nunca estuve sola*, the Prison Memoir of Nidia Díaz”. *Letras Femeninas*, n. 1, 2004, pp. 79-91. *JSTOR*, https://www.jstor.org/stable/23021423?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Delgado Aburto, Leonel. “Testimonio documental sandinista y narratividad: reflexiones a partir de *Todas estamos despiertas* de Margaret Randall”. *Kamchatka: Avatares del Testimonio en América Latina*, n. 6, 2015, pp. 447-462. Doi: 10.7203/KAM.6.6928.

- . "Proceso cultural y fronteras del testimonio nicaragüense". *Márgenes recorridos: Apuntes sobre procesos culturales y literatura nicaragüense del siglo XX*. Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, 2002, pp. 95-120.
- Forcinito, Ana. "Testimonio: The Witness, the Truth, and the Inaudible". *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought: Historical and Institutional Trajectories*, editado por Yolanda Martínez-San Miguel, Ben Sifuentes-Jáuregui y Marisa Belausteguigoitia, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 239-251.
- . *Los umbrales del testimonio: Entre las narraciones de los sobrevivientes y las señas de la posdictadura*. Iberoamericana, 2012.
- Franco, Jean. "'Si me permiten hablar': La lucha por el poder interpretativo". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 18, n. 36, 1992, pp. 111–118. Doi: 10.2307/4530625.
- Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Casa de las Américas, 1971.
- . *Guatemala: País ocupado*. Nuestro tiempo, 1967.
- García, Gustavo V. *La literatura testimonial latinoamericana:(Re)presentación y (auto)construcción del sujeto subalterno*. Pliegos, 2003.
- . "El tiempo maya-quiché: Una estrategia contrahegemónica en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*". *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura*, vol. 15, n. 2, 2000, pp. 137-145.
- Gilmore, Leigh. "Jurisdictions: I, Rigoberta Menchú, The Kiss, and Scandalous Self-Representation in the Age of Memoir and Trauma", *Signs*, vol. 28, n. 2, 2003, pp. 695-718. Doi:10.1086/342594.
- Gómez García, Alí. *Falsas, maliciosas y escandalosas reflexiones de un ñángara*. 1985. El Perro y la Rana, 2012.

- González Echevarría, Roberto. "Biografía de un cimarrón and the Novel of the Cuban Revolution". *Novel: A Forum on Fiction*, vol. 13, n. 3, 1980, pp. 249-63. Doi: 10.2307/1344859.
- Gugelberger, Georg M. "Remembering the Post-Testimonio: Memoirs of Rigoberta Menchú Tum". *Latin American Perspectives*, vol. 25, n. 6, 1998, pp. 62-68. Doi: 10.1177/0094582x9802500613.
- . Introducción. *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, editado por Georg M. Gugelberger, Duke University Press, 1996, pp. 1-22.
- , y Michael Kearney. Introduction. *Voices of the Voiceless in Testimonial Literature*. *Latin American Perspectives*, editado por Georg M. Gugelberger y Michael Kearney, vol. 18, n. 3, 1991, pp. 3-14.
- Harlow, Barbara. "Cárceles clandestinas: Interrogación, debate y diálogo en El Salvador". *La literatura centroamericana como arma cultural*, editado por Jorge Román-Lagunas y Richard McCallister, Editorial Oscar de León Palacios, 1999, pp. 113-143.
- . "Testimonio and Survival: Roque Dalton's Miguel Marmol". *Latin American Perspectives*, vol. 18, n. 4, 1991, pp. 9-21. Doi: 10.1177/0094582x9101800402.
- . *Resistance Literature*. Methuen, 1987.
- Jameson, Fredric. "On Literary and Cultural Import-Substitution in the Third World: The Case of Testimonio". *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, editado por Georg M. Gugelberger, Duke University, 1996, pp. 172-191.
- . "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism". *Social Text*, n. 15, 1986, pp. 65-88. Doi: 10.2307/466493.

- . “De la sustitución de importaciones literarias y culturales en el tercer mundo: El caso del testimonio”. *La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, editado por Hugo Achugar y John Beverley, n. 36, 1992, pp. 119-135. Doi: 10.2307/4530626.
- Jara, René. Introducción. *Testimonio y Literatura*, editado por René Jara y Hernán Vidal, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986, pp. 1-6.
- Lara Martínez, Rafael. *Del dictado: Miguel Mármol, Roque Dalton y 1932, del cuaderno (1966) a la "novela-verdad" (1972)*. Editorial Universidad Don Bosco, 2007.
- . “Del surrealismo testimonial: Miguel Mármol y el marxismo mágico”. *Otros Roques: La poética múltiple de Roque Dalton*, editado por Rafael Lara Martínez y Dennis L. Seager, University Press of the South, 1999, pp. 113-129.
- Levi, Primo. *I sommersi e i salvati*. Einaudi, 1991.
- . *Se questo è un uomo*. Einaudi, 1967.
- Lindo-Fuentes, Héctor, Erik Ching y Rafael Lara Martínez. *Recordando 1932: La matanza, Roque Dalton y la política de la memoria histórica*. FLACSO-Programa El Salvador, 2010.
- Link, Daniel. “Qué se yo. Testimonio, experiencia y subjetividad”. *Crítica del testimonio: Ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato*, editado por Cecilia Vallina y Hugo Vezzetti, Viterbo Editora, 2009, pp. 118-131.
- Mackenbach, Werner. “El testimonio centroamericano contemporáneo entre la epopeya y la parodia”, *Kamchatka: Avatares del Testimonio en América Latina*, n. 6, 2015, pp. 409-434. Doi:10.7203/KAM.6.7002.

---. “Historia y ficción en la obra novelística de Sergio Ramírez”. *Iberoamericana*, vol. 5, n. 19, 2014, pp. 149–166. Doi:10.18441/ibam.5.2005.19.149-166.

---. “Realidad y ficción en el testimonio centroamericano”. *Istmo: Revista Virtual de Estudios Literarios y Culturales Centroamericanos*, vol. 2, 2001. *Istmo*, <http://istmo.denison.edu/n02/articulos/realidad.html>.

Marín, Linda. “Speaking out Together: Testimonials of Latin American Women”. *Latin American Perspectives*, vol. 18, n. 3, 1991, pp. 51-68. Doi: 10.1177/0094582X9101800304.

Martí, José. “El presidio político en Cuba”. 1871. *Portal José Martí*, <http://www.josemarti.cu/wp-content/uploads/2014/06/06-El-presidio-pol%C3%ADtico-en-Cuba.-Madrid.pdf>.

---. *Nuestra América*. Editorial Ariel, 1973.

Martí, Octavi. “Las mentiras piadosas de Rigoberta Menchú”, *El País*, 3 enero 1999, https://elpais.com/diario/1999/01/03/internacional/915318010_850215.html.

Martín-Estudillo, Luis y Roberto Ampuero. Introducción. “Consensus and its Discontents”. *Post-authoritarian Cultures: Spain and Latin America's Southern Cone*, editado por Luis Martín-Estudillo y Roberto Ampuero, Vanderbilt University Press, 2008, pp. xi-xxvii.

Moraña, Mabel. “El boom del subalterno”. *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, editado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, Porrúa, 1998, pp. 233-243.

Moreiras, Alberto. “The Aura of Testimonio”. *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, editado por Georg M. Gugelberger, Duke University, 1996, pp. 101-129.

- Orr, Brianne. "From Machista to New Man? Omar Cabezas Negotiates Manhood from the Mountain in Nicaragua". *Ciberletras*, vol. 22, 2009, <https://www.lehman.edu/faculty/guinazu/ciberletras/v22/orr.html>.
- Peris Blanes, Jaume. "El premio Testimonio de Casa de las Américas. Conversación cruzada con Jorge Fornet, Luisa Campuzano y Victoria García". *Kamchatka: Avatares del testimonio en América Latina*, n. 6, 2015, pp. 191-249. Doi: 10.7203/KAM.6.7701.
- Perus, Françoise. "El 'otro' del testimonio". *Casa de las Américas*, n. 174, 1989, pp. 134-137.
- Prada Oropeza, Renato. "De lo testimonial al testimonio. Notas para un deslinde del discurso-testimonio". *Testimonio y literatura*, editado por René Jará y Hernán Vidal, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986, pp. 7-21.
- "Premio Literario Casa de las Américas: Testimonio", *Casa de las Américas*, <http://www.casadelasamericas.org/premios/literario/index.php>
- Ramírez, Sergio. *Adiós muchachos: Una memoria de la revolución sandinista*. Alfaguara, 2007.
- . *Mentiras verdaderas sobre la creación literaria: Conferencia*. Centro Cultural del BID, 1999.
- . "Los intelectuales y el futuro revolucionario". *Balcanes y volcanes y otros ensayos y trabajos*. Editorial Nueva América, 1985, pp. 183-192.
- . "Las armas del futuro: La revolución ha sido el hecho cultural más importante de nuestra historia", 1982. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-armas-del-futuro-la-revolucion-ha-sido-el-hecho-cultural-mas-importante-de-nuestra-historia/html/9bca5477-6864-471a-af97-4e7b37a082cf_2.html.
- Ramos, Graciliano. *Memórias do cárcere*. J. Olympio, 1954.

- Randall, Margaret. "Reclaiming Voices: Notes on a New Female Practice in Journalism". *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin American*, editado por George Gugelberger, Duke University Press, Durham, 1996, pp. 58-69.
- . "¿Qué es y cómo se hace un testimonio?". *La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, editado por Hugo Achugar y John Beverley, n. 36, 1992, pp. 23-47. Doi: 10.2307/4530621.
- Restrepo, Alejandra. "El testimonio: Género fronterizo". *Cuadernos Americanos*, n. 127, 2009, pp. 101-123.
- Richardson, Michael. *Gestures of Testimony: Torture, Trauma, and Affect in Literature*. Bloomsbury Academic, 2016.
- Rodríguez, Ileana. *Women, Guerrillas & Love: Understanding War in Central America*. University of Minnesota, 1996.
- Rueda Estrada, Verónica. "Sergio Ramírez: Épica y memoria de la revolución sandinista". *Istmo: Revista Virtual de Estudios Literarios y Culturales Centroamericanos*, n. 19, pp. 1-22, 2019. *Istmo*, http://istmo.denison.edu/n19/articulos/11-rueda_estrada_veronica_form.pdf.
- , y Juan Carlos Vázquez Medeles. "Testimonio nicaragüense: De los sandinistas a la inclusión de los Contras. Por una polémica memoria contrarrevolucionaria". *Kamchatka: Avatares del testimonio en América Latina*, n. 6, 2015, pp. 463-482. Doi: 10.7203/KAM.6.7221.
- . "El rebelde nicaragüense. La santidad del sandinismo". *El rebelde contemporáneo en el Circuncaribe: Imágenes y representaciones*, editado por Enrique Camacho Navarro, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 197-230.

- Ruiz, Natalia. "Interrogatorios en las cárceles salvadoreñas: Diálogos y negociación femenina en los márgenes de la revolución". *Alpha*, n. 24, 2007, pp. 79-94. Doi: 10.4067/S0718-22012007000100006.
- Sanchís, Loren. "La montaña de Omar Cabezas". *Urbesalvaje*, 2018.
- Sarlo, Beatriz. *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2005.
- Skłodowska, Elzbieta. "La obsolescencia no programada: Una circunnavegación alrededor del testimonio latinoamericano y sus avatares críticos". *Kamchatka: Avatares del testimonio en América Latina*, n. 6, 2015, pp. 897-911. Doi: 10.7203/kam.6.6921.
- . "The Poetics of Remembering, the Politics of Forgetting: Rereading *I, Rigoberta Menchú*". *The Rigoberta Menchú Controversy*, editado por Arturo Arias y David Stoll, University of Minnesota Press, 2001, pp. 251-269.
- . "Spanish American Testimonial Novel: Some Afterthoughts". *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, editado por Georg M. Gugelberger, Duke University Press, 1996, pp. 84-100.
- . *Testimonio hispanoamericano: Historia, teoría, poética*. Peter Lang, 1992.
- Solano Escolano, Damián V. "Miguel Mármol, aspirante a mártir marxista: Testimonio y verdad en *Miguel Mármol* (1972), de Roque Dalton". *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, aceptado para publicación.
- . "En el umbral del horror: Técnicas y funciones del terror en Autobiografía del esclavo de Juan Francisco Manzano", *Latin American Review Research*, vol. 56, n. 1, 2021, pp. 113–125. Doi:10.25222/larr.747.

- . “(Micro)excepcionalidades en la globalización: El caso de la autobiografía de Rigoberta Menchú”. KFLC: The Languages, Literatures, and Cultures Conference, 20 abril 2018, University of Kentucky, Lexington, KY. Ponencia.
- Sommer, Doris. “Las Casas’s Lies and Other Language Games”. *The Rigoberta Menchú Controversy*, editado por Arturo Arias y David Stoll, University of Minnesota Press, 2001, pp. 237-250.
- . “No Secrets”. *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, editado por Georg M. Gugelberger, Duke University, 1996, pp. 130-160.
- Stoll, David. “The Battle of Rigoberta”. *The Rigoberta Menchú Controversy*, editado por Arturo Arias y David Stoll, University of Minnesota Press, 2001, pp. 392-400.
- . *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*. Westview Press, 1999.
- Vezzetti, Hugo. “El testimonio en la formación de la memoria social”. *Crítica del testimonio: Ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato*, editado por Cecilia Vallina y Hugo Vezzetti, Viterbo Editora, 2009, pp. 23-34.
- Viezzzer, Moema. “Si me permiten hablar...”: *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. 1977. Siglo Veintiuno Editores, 1980.
- Wahlberg, Mats. *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*. William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.
- Yúdice, George. “Testimonio and Postmodernism”. *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, editado por Georg M. Gugelberger, Duke University, 1996, pp. 42-57.
- Zimmerman, Marc. “Rigoberta Menchú después del Nobel: De la narrativa militante a la lucha postmoderna”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, n. 3, 1999, pp. 499-519. Doi: 10.1215/9780822380771-006.

---. "Testimonio in Guatemala: Payeras, Rigoberta, and Beyond". *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, editado por Georg M. Gugelberger, Duke University, 1996, pp. 101-129.

Bibliografía general

Adams, Richard N. "Etnias y sociedades (1930-1979)". *Historia general de Centroamérica*, editado por Héctor Pérez Brignoli, Siruela, 1993, pp. 165-243.

Ahmad, Aijaz. "Globalization and Culture". *On Communalism and Globalization: Offensives of the Far Right*, Three Essays Press, 2002, pp. 93-117.

---. "Literature among the Signs of our Time". *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, 1994, pp. 1-42.

---. "Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'". *Social Text*, n. 17, 1987, pp. 3-25. Doi:10.2307/466475.

Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge, 2015.

Aizenberg, Edna. "El *Bildungsroman* fracasado en Latinoamérica: El caso de Ifigenia, de Teresa de la Parra". *Revista Iberoamericana*, vol. 51, no. 132-133, 1985, pp. 539-546.
Doi:10.5195/REVIBEROAMER.1985.4068.

Allen, Graham. *Intertextuality*. Routledge, 2011.

Anderson, Benedict R. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, 2006.

Anderson, Jon Lee. *Che Guevara: A Revolutionary Life*. Grove Press, 1997.

Apel, Karl-Otto. "La 'ética del discurso' ante el desafío de la 'filosofía de la liberación (un intento de respuesta a Enrique Dussel) [I]". "La ética del discurso ante el desafío de la

- filosofía latinoamericana de la liberación [II]”. *Ética del discurso y ética de la liberación*, editado por Enrique Dussel y Karl-Otto Apel, Trotta, 2004, pp. 183-215, 249-267.
- Aragon, Louis. “En Moscú hay esculturas”. *Surrealismo frente a realismo socialista*, de Louis Aragon y André Breton, Tusquets, 1973, pp. 53-62.
- Arendt, Hannah. *On Violence*. Harcourt, Brace & World, 1970.
- Aricó, José. *Marx and Latin America*. Brill, 2014.
- Aristóteles. *Poética. Magna Moralia*, editado por Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá, Gredos, 2011.
- . *Retórica*, editado por Quintín Racionero, Gredos, 1990.
- Armesilla, Santiago. “El Estado como sujeto revolucionario”. *E-Prints Complutense*, <https://eprints.ucm.es/id/eprint/36963/>. Transcripción de clase grabada.
- Arnau, Juan, y Álex Gómez-Marín. “La mente en el laboratorio”. *Claves*, n. 269, 2020, pp. 88-97.
- Aron, Raymond. *L'opium des intellectuels*. Gallimard, 1968.
- Attridge, Derek. “Against Allegory”. *J. M. Coetzee & the Ethics of Reading: Literature in the Event*, University of Chicago, 2004, pp. 32-64.
- Aznar Soler, Manuel. *República literaria y revolución (1920-1939)*. Renacimiento, 2010.
- Badiou, Alain. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford University Press, 2003.
- . *Theory of the Subject*. Bloomsbury, 1982.
- Balibar, Étienne. “Violencia: Idealidad y crueldad”. *Polis*, n. 19, 2008. Doi: 10.32735/S0718-6568/2008-N19-570.
- Barbolani, Cristina. Introducción. *Diálogo de la lengua*, de Juan de Valdés, Cátedra, 1982, pp. 11-114.

- Bargu, Banu. *Starve and Immolate: The Politics of Human Weapons*. Columbia University Press, 2014.
- Barraza, Eduardo. “El *Cautiverio feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán: De feliz cautiverio y felices captores”. *El cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo*, editado por Miguel Donoso Pareja, Mariela Insúa y Carlos Mata, Iberoamericana, 2011, pp. 9-25.
- Barraza Toledo, Vania. “Lucía Miranda, de Eduardo Mansilla: La española (que) cautiva en América”. *El cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo*, editado por Miguel Donoso Pareja, Mariela Insúa y Carlos Mata, Iberoamericana, 2011, pp. 27-40.
- Barthes, Roland. “L'effet de réel”. *Communications*, n. 11, 1968, pp. 84-89, *Persee*, https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1968_num_11_1_1158.
- . “Le mythe, aujourd’hui”. *Mythologies*, Seuil, 1957, pp. 213-68.
- Beaule, Christine D., y John G Douglass. Introducción. *The Global Spanish Empire: Five Hundred Years of Place Making and Pluralism*. The University of Arizona Press, 2020, pp. 3-30.
- Bedolla Villaseñor, Pastor. “La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria Latinoamérica”. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, n. 64, 2017, pp. 185-221. Doi: 10.22201/cialc.24486914e.2017.64.56841.
- Benedetti, Mario. *Pedro y el Capitán*. Alianza Editorial, 1986.
- . *El escritor latinoamericano y revolución posible*. Alfa Argentina, 1974.
- Benítez, Juan José. *Caballo de Troya*, vol. 1, Planeta, 2006.
- Benjamin, Walter. *The Storyteller Essays*. New York Review of Books, 2019.
- . “Critique of Violence”. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, pp. 277-300.

- Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, Gallimard, 1966.
- Bisztray, George. *Marxists Models of Literary Realism*. Columbia University Press, 1978.
- Bloom, Harold. *Jesus and Yahweh: The Names Divine*. Riverhead Books, 2005.
- Borge, Tomás. *Los primeros pasos: La revolución popular sandinista*. Siglo Veintiuno Editores, 1988.
- Breithaupt, Fritz. *The Dark Sides of Empathy*. Cornell University Press, 2019
- . *Culturas de la empatía*. Katz, 2009.
- Breton, André. “Del realismo socialista como medio de exterminación moral”. *Surrealismo frente a realismo socialista*, Louis Aragon y André Breton, Tusquets, 1973, pp. 47-52.
- , y Diego Rivera. “Por un arte revolucionario independiente”. *Surrealismo frente a realismo socialista*, Louis Aragon y André Breton, Tusquets, 1973, pp. 27-34.
- Bruhm, Steven. *Gothic Bodies: The Politics of Pain in Romantic Fiction*. University of Pennsylvania Press, 1994.
- Bueno, Gustavo. *El mito de la izquierda*. Ediciones B, 2003.
- Camamis, George. *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*. Gredos, 1977.
- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Pantheon Books, 1949.
- Calvo, Thomas. *Espadas y plumas en la monarquía hispana: Alonso de Contreras y otras “vidas” de soldados (1600-1650)*. El Colegio de Michoacán/Casa de Velázquez, 2019.
- Castro, Fidel. “Palabras a los intelectuales”. Comité de Intelectuales y Artistas de Apoyo a la Revolución Cubana, 1961.
- Clausewitz, Karl von. *De la guerra*. El Cid, 2003.
- Coetzee, John Maxwell. “Into the Dark Chamber: The Writer and the South African State”. *The New York Times*, 12 enero 1986,

<https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/97/11/02/home/coetzee-chamber.html?>

---. *Waiting for the Barbarians*. Secker & Warburg, 1980.

Constitución de 1812. Congreso de los Diputados,

<https://www.congreso.es/docu/constituciones/1812/P-0004-00002.pdf>.

Cortés, Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. 1851. *Biblioteca*

Virtual Miguel de Cervantes, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensayo-sobre-el-catolicismo-el-liberalismo-y-el-socialismo--1/html/fef056ea-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.html#I_1_.

Dalton, Roque. *Profesión de sed: Artículos y ensayos literarios, 1963-73*. Ocean Sur, 2013.

---. *Las historias prohibidas del Pulgarcito*. Siglo Veintiuno Editores, 1974.

Debray, Régis. *Révolution dans la révolution?: Lutte armée et lutte politique en Amérique Latine*. François Maspero, 1967.

Deneen, Patrick J. *Why Liberalism Failed*. Yale University Press, 2018.

Derrida, Jacques. "The Law of Genre". *Acts of Literature*, editado por Derek Attridge. Routledge, 1992, pp. 33-75, 221-225.

---. "Signature Event Context". *Limited Inc*. Northwestern University Press, 1988, pp. 1-23.

---. "La farmacia de Platón". *Diseminación*. Fundamentos, 1975, pp. 91-261.

Díaz Infante, Duanel. *La revolución congelada dialécticas del castrismo*. Verbum, 2014.

Dove, Patrick. *Literature and "Interregnum": Globalization, War, and the Crisis of Sovereignty in Latin America*. State University of New York Press, 2016.

Dussel, Enrique. "La introducción de la transformación de la filosofía de K. O. Apel y la filosofía de la liberación: Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana". *Ética del*

- discurso y ética de la liberación*, editado por Enrique Dussel y Karl-Otto Apel, Trotta, 2004, pp. 73-125.
- . *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, 2002.
- . *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana*. Latinoamérica Libros, 1972.
- Eakin, Paul John. *En contacto con el mundo: Autobiografía y realidad*. Megazul, 1994.
- Eco, Umberto. *Lector in fabula*. Bompiani, 1994.
- “Elecciones generales de Guatemala de 2011”. *Wikipedia*, 1 junio 2011,
https://es.wikipedia.org/wiki/Elecciones_generales_de_Guatemala_de_2011.
- “Elecciones generales de Guatemala de 2007”. *Wikipedia*, 24 feb 2007,
https://es.wikipedia.org/wiki/Elecciones_generales_de_Guatemala_de_2007, 24 feb 2007.
- Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”. *La lucha por la justicia: Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, editado por Juan Antonio Senent, Deusto, 2012, pp. 401-449.
- Engels, Frederick. “A Contribution to the History of Primitive Christianity”. 1895. *Socialist Labor Party of America*, http://www.slp.org/pdf/marx/prim_christ_engels.pdf.
- . *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. 1884. *Marxists*,
https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf.
- . *Anti-Dühring*. 1878. *Marxists*, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1877/anti-duhring/>.
- Erice, Francisco. *En defensa de la razón: Contribución a la crítica del posmodernismo*. Siglo XXI, 2020.

Escohotado, Antonio. *Historia general de las drogas*. Edición Kindle, La Emboscadura, 2017.

---. *Los enemigos del comercio: Una historia moral de la propiedad*. Edición Kindle, Espasa, 2008.

Esposito, Roberto. *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. University of Minnesota Press, 2008.

Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional. Corte Penal Internacional, 1998. *Derechos*, <http://www.derechos.net/doc/tpi.html>.

Fano, Dani. *Los doce nacimientos de Miguel Mármol*. Astiberri, 2018.

Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Gallimard, 1961.

Figueroa Ibarra, Carlo. “Centroamérica: Entre la crisis y la esperanza (1978-1990)”. *Historia general de Centroamérica*, editado por Edelberto Torres-Rivas, Siruela, 1993, pp. 35-88.

Fischer, Hana. “El papa Francisco y la teología de la liberación”. *El Cato*, <https://www.elcato.org/el-papa-francisco-y-la-teologia-de-la-liberacion>.

Fonseca Corrales, Elizabeth. “De la posguerra a la crisis”. *Centroamérica: Su historia*, Editorial UCR, 2013, pp. 211-59.

Foucault, Michel. “What is an author?”. *Aesthetics, Method, and Epistemology*, vol. 2, The New Press, 1998, pp. 205-222.

Frend, William Hugh Clifford. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Blackwell, 1965.

Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. Digireads Publishing, 2020.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. Avon Books, 1993.

---. “The End of History?”. *The National Interest*, n. 16, 1989, pp. 3-18. Doi: 10.4324/9781315255156-18.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Seabury Press, 1975.

- Gallardo Saborido, Emilio José. *El martillo y el espejo: Directrices de la política cultural cubana (1959-1976)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.
- García, Carlos Ernesto. *Bajo la sombra de Sandino: Historia de una revolución inconclusa*. La Insula de los Libros, 2007.
- García Berrio, Antonio, y Javier Huerta Calvo. *Los géneros literarios: Sistema e historia (una introducción)*. Cátedra, 1999.
- García Linera, Álvaro. “Nuestra América: Marxismo e indianismo”. *Las clases sociales en Panamá: Grupos humanos, clases medias, elites y oligarquía*, editado por Marco A. Gandásegui, CELA, 1993, pp.107-120.
- García Márquez, Gabriel. “García Márquez narró en ABC el asalto al Palacio Nacional de Managua por parte de los sandinistas”, *ABC*, 5-8 septiembre 1978,
https://www.abc.es/archivo/abci-conto-garcia-marquez-abc-asalto-palacio-nacional-managua-1978-202004170104_noticia.html.
- García Morales, Alfonso. *Literatura y pensamiento hispánico de fin de siglo: Clarín y Rodó*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1992.
- “Gaudium et Spes”. Concilio Vaticano II, 1965. *La Santa Sede*,
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.
- Genette, Gérard. *Palimpsestes*. Seuil, 1982.
- Gilliver, Catherine. *Caesar's Gallic Wars, 58-50 BC*. Routledge, 2003.
- Gilman, Claudia. *Entre la pluma y el fusil: Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Siglo Veintiuno Editores, 2012.
- Girard, René. *La violence et le sacré*. Grasset, 1972.

- Gould, Jeffrey L., y Aldo Lauria-Santiago. *To Rise in Darkness: Revolution, Repression, and Memory in El Salvador, 1920-1932*. Duke UP, 2008.
- Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks*, editado por Joseph A. Buttigieg, Columbia University Press, 1992.
- Grosfoguel, Ramón. “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”. *Tabula Rasa*, n. 9, 2008, pp.199-215. Doi: 10.25058/20112742.345.
- Guerra, Lillian. *Heroes, Martyrs, and Political Messiahs In Revolutionary Cuba, 1946-1958*. Yale University Press, 2018.
- Guevara, Ernesto. “‘Crear dos, tres... muchos Vietnam’: Mensaje a los pueblos del mundo a través de la *Tricontinental*”. 1967. *Marxists*, https://www.marxists.org/espanol/guevara/04_67.htm.
- . *Pasajes de la guerra revolucionaria*. 1963. Editorial de Ciencias Sociales, 1999.
- . “El socialismo y el hombre en Cuba”. 1965. Editora Política, 1988.
- . “El hombre nuevo”. 1965. Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- . *La guerra de guerrillas*. 1960. Provincias Unidas, 1968.
- Guillén, Claudio. *Entre lo uno y lo diverso: Introducción a la literatura comparada*. Editorial Crítica, 1985.
- Gullo, Marcelo. *Relaciones internacionales: Una teoría crítica desde la periferia sudamericana*. Biblos, 2018.
- Gutiérrez Merino, Gustavo. *Teología desde el reverso de la historia*. Centro de Estudios y Publicaciones, 1977.
- Haack, Susan. “Post ‘Post-Truth’: Are We There Yet?”. *Theoria*, vol. 85, n. 4, 2019, pp. 258-275. Doi: 10.1111/theo.12198.

- Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*.
 Patheon Book, 2012
- Harari, Yuval Noah. *Sapiens de animales a dioses: Breve historia de la humanidad*. Debate,
 2014.
- Hartmann, Heide. “El infeliz matrimonio mal avenido: Hacia una unión más progresista entre
 marxismo y feminismo”. *Teoría y Política*, n. 12-13, 1985, pp. 5-30. Doi:
 10.20318/femeris.2020.5176.
- Hauser, Arnold. “Propaganda, ideología y arte”. *Literatura y sociedad*, editado por Carlos
 Altamirano y Beatriz Sarlo, Centro Editor de América Latina, 1977, pp. 85-101.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza,
 2001.
- Hillis Miller, Joseph. *Speech Acts in Literature*. Stanford University Press, 2001.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX: 1914-1991*. Crítica, 2003.
- . “Identity Politics and the Left” *New Left Review*, n. 217, 1996. *New Left Review*,
 [https://newleftreview.org/issues/i217/articles/eric-hobsbawm-identity-politics-and-the-
 left](https://newleftreview.org/issues/i217/articles/eric-hobsbawm-identity-politics-and-the-left).
- Jordán, Javier. “An analysis of the Jewish-Roman War (66–73 AD) using contemporary
 insurgency theory”. *Small Wars & Insurgencies*, vol. 31, n. 5, pp. 1058-1079, 2020.
 Doi: 10.1080/09592318.2020.1764710.
- “Las nuevas insurgencias: Análisis de un fenómeno estratégico emergente”. *Anuario Español
 de Derecho Internacional (AEDI)*, n. 24, 2008, pp. 271-298. *Dadun*,
 https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/21282/1/ADI_XXIV_2008_09.pdf.

Kalb, Marvin L. *Imperial Gamble: Putin, Ukraine, and the New Cold War*. Brookings Institution Press, 2015.

King, Mike. *Secularism: The Hidden Origins of Disbelief*. James Clarke & Co., 2007.

Kubrick, Stanley. *Dr. Strangelove: Or How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb*. Columbia TriStar Home Video, 1992. Película.

Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, 2005.

Lazarillo de Tormes, editado Francisco Rico. Cátedra, 1998.

Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Seuil, 1975.

Lenin, Vladimir. *El estado y la revolución*. Fundación Federico Engels, 1997.

Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Duquesne University Press, 1969.

Levisi, Margarita. "Golden Age Autobiography: The Soldiers". *Autobiography in Early Modern Spain*, editado por Nicholas Spadaccini y Jenaro Talens, The Prisma Institute, 1988, pp. 97-117.

Lucero Sánchez, Ernesto. "Las estrategias de un preso: *Pedro y el Capitán*, de Mario Benedetti". *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, vol. 1, n. 39, 2008. EBSCO, search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=mzh&AN=2009041382&site=eds-live&scope=site.

Lukács, György. "¿Narrar o describir? Contribución a la discusión sobre el naturalismo y el formalismo". *Literatura y sociedad*, editado por Beatriz Sarlo y Carlos Luis Altamirano, Centro Editor de América Latina, 1977, pp. 33-63.

---. "El realismo crítico en la sociedad socialista". *Significación actual del realismo crítico*, Biblioteca Era, 1963, pp. 113-178.

Lyotard, Jean-François. *Le différend*. Editions de Minuit, 1983.

Maldonado-Torres, Nelson. “Secularism and Religion in the Modern/Colonial World System:

From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity”. *Coloniality at Large:*

Latin America and the Postcolonial Debate, editado por Mabel Moraña, Enrique Dussel,

y Carlos Jáuregui, Duke University Press, 2008, pp. 360-387.

Man, Paul de. “Autobiography as De-facement”, *MLN*, vol. 94, n. 5, 1979, pp. 919–930. Doi:

10.2307/2906560.

Mariátegui, José Carlos. “El hombre y el mito”. 1925. *Marxists*,

[https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/el_alma_matinal/paginas/el%20mito%20y](https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/el_alma_matinal/paginas/el%20mito%20y%20el%20hombre.htm)

[%20el%20hombre.htm](https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/el_alma_matinal/paginas/el%20mito%20y%20el%20hombre.htm).

Marx, Karl, y Friedrich Engels. “Manifiesto del Partido Comunista”. 1848. *Fundación de*

Investigaciones Marxistas,

[https://web.archive.org/web/20180127065756/http://www.pce.es/descarga/manifiestocom](https://web.archive.org/web/20180127065756/http://www.pce.es/descarga/manifiestocomunista.pdf)

[unista.pdf](https://web.archive.org/web/20180127065756/http://www.pce.es/descarga/manifiestocomunista.pdf).

---. *El capital*. Encyclopædia Britannica, 1990.

Mata Induráin, Carlos. “‘Cautivo quedo en tus ojos’: El cautiverio de amor en el teatro del siglo

de oro sobre la conquista de Arauco”. *El cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo*,

editado por Miguel Donoso Pareja, Mariela Insúa y Carlos Mata, Iberoamericana, 2011,

pp. 169-193.

Maura, Juan Francisco. Introducción. *Naufragios*, de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Cátedra,

1998, pp. 8-72.

- Mejías-López, Alejandro. “Hispanic Studies and the Legacy of Empire”. *Empire's End: Transnational Connections in the Hispanic World*, editado por Akiko Tsuchiya y William G Acree, Vanderbilt University Press, 2016, pp. 204-221.
- Menchú, Rigoberta. *Acceptance and Nobel Lecture*. 1992. *The Nobel Prize*, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1992/tum/26034-rigoberta-menchu-tum-nobel-lecture-1992/>.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press, 1995.
- Moltmann, Jürgen. *Experiences of God*. Fortress Press, 1980.
- Mora Valcárcel, Carmen de. *Escritura e identidad criollas: El carnero, Cautiverio feliz e Infortunios de Alonso Ramírez*. Rodopi, 2010.
- Moretti, Franco. *Il romanzo di formazione*. Garzanti, 1986.
- Mortara Garavelli, Bice. *Manual de retórica*. Cátedra, 1991.
- Murray, Stuart J. “Thanatopolitics”. *Bloomsbury Handbook to Literary and Cultural Theory*, editado por Jeffrey R. di Leo, Bloomsbury, 2018, pp. 718–719.
- . “Thanatopolitics: Reading in Agamben a Rejoinder to Biopolitical Life”. *Communication & Critical/Cultural Studies*, vol. 5, n. 2, 2008, pp. 203–207.
Doi:10.1080/14791420802024350.
- Myers, Kathleen Ann. *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*. Oxford University Press, 2003.
- Nagan, Deivid. “Guerra del fútbol”. *EstíoCast*, n. 32, 2018. *Histocast*, <https://www.histocast.com/podcasts/estiocast-32-guerra-del-futbol/>

- Namorato, Luciana. “Mil y una muertes: Un personaje en la confluencia de la historia y la ficción”. *Sergio Ramírez: Acercamiento crítico a sus novelas*, editado por José Juan Colín, F&G Editores, pp. 175-196.
- Nebrija, Antonio de. *Gramática castellana: Texto establecido sobre la edición princeps de 1492*, editado por Pascual Galindo Romeo y Luis Ortiz Muñoz, Madrid, 1946.
- Neimneh, Shadi. “The Visceral Allegory of 'Waiting for the Barbarians': A Postmodern Re-Reading of J. M. Coetzee's Apartheid Novels”. *Callaloo*, n. 3, 2014, pp. 692-709.
Doi:10.1353/cal.2014.0115.
- Operé, Fernando. *Historias de la frontera: El cautiverio en la América hispánica*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2001.
- Ortolá, Marie-Sol. *Un estudio del Viaje de Turquía: ¿Autobiografía o ficción?* Tamesis Books Limited, 1983.
- Pablo VI. “Populorum Progressio”. 1967. *La Sente Sede*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.
- Piglia, Ricardo. “Ernesto Guevara: Rastros de lectura”. *El último lector*, Anagrama, 2005, pp. 103-138.
- Pinker, Steven. *The Better Angels of our Nature: Why Violence Has Declined*. Viking, 2011.
- Pozuelo Yvancos, José María. *De la autobiografía: Teoría y estilos*. Crítica, 2006.
- Pratt, Mary Louise. *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*. Indiana University Press, 1977.
- Puertas Moya, Francisco Ernesto. *Los orígenes de la escritura autobiográfico: Género y modernidad*. Serva, 2004.

- Quintana Paz, Miguel Ángel. “Qué es el multiculturalismo (y qué no lo es)”. *Manual formativo de ACTA*, n. 51, 2009, pp. 19-34.
- . “El esquivo anhelo de evitar de toda opresión: la cuestión de la Violencia en la ‘Ética de la Liberación’ de Enrique Dussel”. *Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, vol. 6, n. 12, 2001, pp. 83-89, *PhilArchive*, <https://philarchive.org/archive/PAZEEAv1>.
- Radcliffe, Ann. “On the Supernatural in Poetry”. *The New Monthly Magazine and Literary Journal*, n. 7, 1826, pp. 145-152. *Yumpu*, <https://www.yumpu.com/en/document/read/12677575/on-the-supernatural-in-poetry-by-ann-radcliffe-the-literary-gothic>.
- Rahner, Karl. “Dimensiones del martirio”. *Concilium*, n. 183, 1983, pp. 321-324. *Servicios Koinonia*, <https://www.servicioskoinonia.org/relat/142.htm>.
- . “On Martyrdom”. *On the Theology of Death*. The Seabury Press, 1973, pp. 81-119.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte, 1984.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo: Política y filosofía*. Nueva Visión, 1996.
- Ratzinger, Joseph. “Libertatis Nuntius”. 1984. *Comunidad de Estudio Bíblico Timoteo*, <https://cebtimoteo.files.wordpress.com/2010/02/ratzinger-joseph-libertatis-nuntius.pdf>.
- Richard, Nelly. “Historia, memoria y actualidad: Reescrituras, sobreimpresiones”. *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*, editado por Mabel Moraña, Editorial Cuarto Propio, 2000, pp. 209-220.
- Rico, Francisco. Introducción. *Lazarillo de Tormes*, Cátedra, 1989, pp. 13-139.
- . *La novela picaresca y el punto de vista*. Editorial Seix Barral, 1973.

Rodning, Cristopher B., Michelle M. Pigott y Hannah G. Hoover. “Native American Responses to Spanish Contact and Colonialism in the American South”. *The Global Spanish Empire: Five Hundred Years of Place Making and Pluralism*, editado por Christine Beale y John G Douglass, The University of Arizona Press, 2020, pp. 83-104.

Rodríguez, Juan Carlos. *La literatura del pobre*. Comares, 2001.

---. *Teoría e historia de la producción ideológica: Las primeras literaturas burguesas (siglo XVI)*. Akal, 1990.

Rodríguez, Osvaldo. “El tema de la cautiva en las crónicas de la conquista de Chile”. *El cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo*, editado por Miguel Donoso Pareja, Mariela Insúa y Carlos Mata, Iberoamericana, 2011, pp. 205-216.

Rojas, Fernando de. *Tragicomedia de Calisto y Melibea*. 1502. *Cervantes Virtual*, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tragicomedia-de-calisto-y-melibea-nuevamente-revisada-y-enmendada-con-adicion-de-los-argumentos-de-0/html/ffe3b10a-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0_.

Rojas, Rafael. *La polis literaria*. Taurus, 2018.

Rojas Bolaños, Manuel. “La política”. *Historia general de Centroamérica*, editado por Héctor Pérez Brignoli, vol. 5, Siruela, 1993, pp. 5-163.

Rosano, Susana. “Los cuerpos de la militancia”. *Heridas abiertas: Biopolítica y representación en América Latina*, editado por Mabel Moraña y Ignacio M. Sánchez Prado, Iberoamericana, 2014, pp. 141-154.

Sagrada Biblia. Conferencia Episcopal Española, 2011.

Salinas, Carlos. “Edén Pastora: ‘A mí ya me absolvió la historia’”, *El País*, 17 noviembre 2012, https://elpais.com/internacional/2012/11/16/actualidad/1353088065_191055.html.

- Sánchez Ferlosio, Rafael. *God & Gun: Apuntes de polemología*. Destino, 2008.
- . "Eisenhower y la moral ecuménica". *Sobre la guerra*, Destino, 2007, pp. 33-62.
- . *Mientras no cambien los dioses, nada habrá cambiado*. Ediciones Destino, 2002.
- Saranyana, Josep-Ignasi, Carmen José Alejos-Grau, Elisa Luque Alcaide, Luis Martínez Ferrer, Ana de Zaballa Beascochea, María Luisa Antonaya. *Teología en América Latina. Iberoamericana*, 1999.
- Sartre, Jean Paul. Introducción. *Les damnés de la terre*, de Frantz Fanon, François Maspero, 1961, pp. 9-26.
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press, 1985.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. MIT Press, 1985.
- Slaughter, Joseph R. *Human Rights, Inc.: The World Novel, Narrative Form, and International Law*. Fordham University Press, 2007.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Liberty Classics, 1982.
- Sobrino, Jon. "Los mártires y la teología de la liberación". *Sal Terrae*, 1995, pp. 699-716.
- Servicios Koinonia*, <https://servicioskoinonia.org/relat/162.htm>.
- . *Jesús en América Latina: Su significado para la fe y la cristología*. UCA Editores, 1982.
- Sontag, Susan. *Regarding the Pain of Others*. Picador, 2004.
- Spadaccini, Nicholas, y Jenaro Talens. "Introduction: The Construction of the Self, Notes on Autobiography in Early Modern Spain". *Autobiography in Early Modern Spain*, editado por Nicholas Spadaccini y Jenaro Talens, The Prisma Institute, 1988, pp. 9-40.

Spicer-Escalante, Juan Pablo. "From Korda's Guerrillero Heroico to Global Brand: Ernesto Che Guevara". *Latin American Icons: Fame Across Borders*, editado por Dianna C. Niebylski y Patrick O'Connor, Vanderbilt University Press, 2014, pp. 47-60.

Suárez, Luis. "El detonador cubano". *Entre el fusil y la palabra*, UNAM, 1980. 23-72.

"El subcomandante Marcos se quita el pasamontañas". *Youtube*, subido por SuperShwepps, 24 diciembre 2012, <https://www.youtube.com/watch?v=POWWHO10zPs>.

Tamayo Acosta, Juan José, y Edgardo Rodríguez Gómez, editores. *Aportación de la teología de la liberación a los derechos humanos*. Dykinson, 2008.

Todorov, Tzvetan. *La experiencia totalitaria*. Galaxia Gutenberg, 2010.

Trotsky, León. "La cultura proletaria y el arte proletario". 1923. *Anticapitalistas*, <https://www.anticapitalistas.org/IMG/pdf/Trotsky-LaCulturaProletariaYElArteProletario.pdf>.

Valdés, Juan de. *Diálogo de la lengua*, editado por Cristina Barbolani, Cátedra, 1982.

Vargas Llosa, Mario. "El extranjero: El extranjero debe morir". 1988. *Lectura*, <https://lecturia.org/referencia/mario-vargas-llosa-extranjero-extranjero-morir/1146/>.

Vattimo, Gianni, y Santiago Zabala. *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011.

---. *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Stanford University Press, 1997.

Vitoria, Francisco de. "On the Law of War". *Political Writings*, editado por Anthony Pagden y Jeremy Lawrance, Cambridge University Press, 1991, pp. 293-328.

When the Mountains Tremble. Dirigido por Newton Thomas Sigel y Pamela Yates. Docurama, 2004.

White, Hayden V. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*.

Johns Hopkins University Press, 1990.

Woodward, Jude. *The US vs China: Asia's New Cold War?* Manchester University Press, 2017.

Young, Iris. “Marxismo y Feminismo: Más allá del ‘matrimonio infeliz’ (una crítica al sistema dual)”, *El Cielo por Asalto*, n. 4, 1992, pp. 40-56. *Democracia Socialista*,

<https://www.democraciasocialista.org/wp-content/uploads/2014/03/139104361-Young-Marxismo-y-feminismo.pdf>.

Zimmerman, Matilde. *Sandinista: Carlos Fonseca and the Nicaraguan Revolution*. Duke

University Press, 2000.

Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. Verso, 1989.

Zubiri, Xavier. *Dynamic Structure of Reality*. University of Illinois Press, 2003.