VOCES MARGINADAS Y PODER DISCURSIVO EN AMÉRICA LATINA¹

POR

MARTÍN LIENHARD
Universidad de Zurich

INTRODUCCIÓN

El foco principal de la reflexión poscolonial es sin duda lo que se viene llamando la “emergencia de la periferia”. En su esfuerzo por evaluar la naturaleza y rediseñar la historia de las interacciones discursivas entre las tradiciones respectivas de las antiguas metrópolis (“centro”) y los países ex-coloniales (“periferia”), los estudios literarios de tendencia poscolonial suelen dedicar una atención particular al hecho —notable e innegable— de que hoy en día, algunos grupos de intelectuales “ex-periféricos” están logrando imponerse brillantemente en el actual globalizado. Ahora, lo que este énfasis en la producción de los circuitos de elite tiende a soslayar es que en cada una de las áreas “emergentes” se está reproduciendo o recreando, y no sólo a nivel discursivo, un sistema de desigualdad y dominación que no deja de recordar aquél que el expansionismo occidental instauró a nivel mundial. Si algunos intelectuales de la “ex-periferia” alcanzan hoy, gracias a la internacionalización de los medios, un notable poder discursivo, buena parte de las elites “ex-periféricas” sigue en una situación muy semejante a la que prevalecía, hasta hace poco, para el conjunto de los intelectuales “periféricos”. Más clamorosa aun es la desigualdad que se observa, en las “ex-periferias”, entre quienes disponen por lo menos de un mínimo de poder discursivo y aquéllos que, pese al supuesto ocaso del “centro”, siguen excluidos de los escenarios donde se desarrollan los debates decisivos.

La primera dificultad para hablar del conglomerado de “quienes-carecen-de-poder-discursivo” es que no hay nombre(s) para designarlo de una vez por todas. En un contexto caracterizado por una movilidad social, cultural y geográfica mayor que en cualquier época pasada, las tradicionales categorías sociológicas (“sectores populares”, “sectores subalternos”, etc.) o étnicas (“sectores indígenas”, “sectores afroamericanos”, etc.) resultan inadecuados para nombrar o delimitar el proteiforme conglomerado aludido. Ya no hay, en la opinión de muchos estudiosos, “clases” o “capas” socioculturales fijas. Es difícil negar, sin embargo, que aún hoy, amplios grupos humanos se encuentran de manera relativamente permanente en situaciones de “subalternidad” o “marginación” socioeconómica, política,

¹ Una versión anterior de este trabajo se presentó en el coloquio *Literatura sin fronteras*, II Congreso internacional de literatura latinoamericana, México, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 20-24 de octubre de 1997.

cultural y discursiva. Pese a la permeabilidad de los medios actuales, habrá que admitir, por ejemplo, que no es en una entrevista televisiva de pocos segundos que un discurso procedente de la “periferia” sociocultural tiene la posibilidad de imponerse realmente a la conciencia de los lectores-espectadores globalizados. De hecho, los dueños de los medios modernos y sus auxiliares tienen toda amplitud para apreciar en qué medida desean otorgar o negar espacio a los discursos —posiblemente subversivos— de la “periferia de la ex-periferia”.

Compartiendo hoy sus antiguas prerrogativas con los medios audiovisuales, la escritura no ha dejado de cumplir un papel importante en la administración del “poder discursivo”. ¿Cuál es su papel actual en la reproducción-recreación o, al contrario, en la neutralización de la desigualdad discursiva que reina en la “ex periferia” latinoamericana? Para responder esta gran pregunta, me parece útil partir del concepto de la “ciudad letrada” que Ángel Rama acuñó e ilustró en los años 1980.

LA “CIUDAD LETRADA” Y LAS “LITERATURAS ALTERNATIVAS”

En su impactante ensayo de 1984, Ángel Rama definió la *ciudad letrada* como el espacio que sirvió en América Latina, desde la Colonia, de escenario para la producción intelectual:

En el centro de toda ciudad, según diversos grados que alcanzaban su plenitud en las capitales virreinales, hubo una *ciudad letrada* que compone el anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes: una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones del poder y componían lo que Georg Friederici ha visto como un país modelo de funcionariado y de burocracia. (Rama 1984: 25)

Si parece haber resonancias kafkianas en la manera como Rama evoca a los letrados coloniales, la estrecha vinculación entre el ejercicio de la escritura y el poder fue, en los comienzos de la época colonial, una realidad bien patente. A la vez metafórica y real, esa “ciudad dentro de la ciudad” que era la *ciudad letrada* se fue modificando según la evolución local y general de los contextos político-sociales y culturales. A lo largo de los siglos, el “poder” tendió a ampliar su base social y a adaptar los mecanismos de su reproducción a las condiciones cambiantes. A la “dominación” autoritaria de la época colonial fue sucediendo, poco a poco y contradictoriamente, la “hegemonía” de diversos grupos o sectores que competían por el “poder” o —ante su “descentralización”— por alguna de sus parcelas. Al ir perdiendo los privilegios que le había otorgado el poder monolítico de antaño, la casta de “esos que manejan la pluma” —como decía Rama con su ironía de intelectual crítico— terminó transformándose y ramificándose en un conglomerado cada vez más heterogéneo y abierto de “intelectuales”. Los sucesores modernos de los antiguos *letrados* se hicieron dueños de cierta autonomía: se especializaron y se profesionalizaron; muchos de ellos entraron en disidencia con los poderes establecidos y entablaron relaciones más “democráticas” con sus interlocutores o lectores.

Con todo, la *ciudad letrada* “revolucionada” (Rama) no perdió todas sus prerrogativas ni abandonó la costumbre de “legislar” o sentar pautas en diferentes campos. Por un lado, hasta bien entrado el siglo XX, ella mantuvo su función de fábrica de futuros gobernantes. Por otro, amparada en instituciones como las universidades, las editoriales y la prensa, ella siguió fijando los parámetros de la producción intelectual, en particular en el campo de las prácticas que podemos calificar —en un sentido muy amplio— de “literarias”. Por motivos históricos y políticos, la *ciudad letrada* latinoamericana solía moverse en medio de un sistema internacionalizado dentro del cual no constituía sino una especie de “periferia” más o menos dócil o revoltosa. En buena medida, los cánones que ella imponía en el campo de la escritura “literaria” (y “científica”) se inspiraban directamente en los que se iban imponiendo en las metrópolis.

En cualquier momento de la historia latinoamericana, como en la de Europa, hubo prácticas literarias que contradecían, en una medida mayor o menor, los cánones vigentes para la producción de elite. En el propio seno o en los márgenes de la *ciudad letrada* iban surgiendo conjuntos de textos que, al no coincidir con los géneros en boga en el momento de su producción, no se reconocían —en los dos sentidos que tiene este verbo— como “literarios”: crónicas de la conquista y la colonización, narrativas documentales de todo tipo, diarios, literaturas satíricas, “literaturas populares” o “folletinescas”, etc. Lejos de cuestionar el poder legislativo de la *ciudad letrada*, tales textos, al retomar cánones caducos o al anticipar otros aún no reconocidos como tales, se encontraban simplemente en situaciones de “desfase” momentáneo.

Desde siempre, sin embargo, muchas prácticas “literarias” se realizaron fuera de la jurisdicción de la *ciudad letrada*. No sólo las colectividades indígenas y afroamericanas, sino también otros colectivos más o menos arcaicos o marginales solían escapar, moviéndose en un régimen de oralidad predominante y disponiendo de cierta autonomía político-cultural, a los dictámenes de los *letrados*. Es así como se desarrollaron, dentro de territorios social y culturalmente “periféricos”, diversos tipos de “literatura oral”. Es cierto que al no llamar la atención de los *letrados*, la mayoría de los textos así producidos no han dejado rastros tangibles. Paradójicamente, fueron la Inquisición y los tribunales eclesiásticos, instituciones abocadas entre otras cosas a la represión de las expresiones literarias heterodoxas, las que conservaron, en sus archivos secretos, ingentes muestras de la productividad literaria oral de diferentes grupos “subalternos” o “marginados”. Por otro lado, diversos gremios “étnicos” o socio-profesionales llegaron a crear, fuera de la jurisdicción de la *ciudad letrada*, sus propios circuitos de literatura escrita. Es el caso, por ejemplo, de las municipalidades indígenas mesoamericanas de los siglos XVI y XVII, que lograron transcribir amplios fragmentos de su tradición oral (*Popol Vuh*); de la nobleza neoinca del siglo XVIII, productora de dramas y manifiestos; de los mayas yucatecos insurrectos del siglo XIX, autores de una gran literatura epistolar; de diversas agrupaciones obreras del siglo XX, especialmente en el Cono Sur, que crearon sus propios órganos de imprenta.² Desde luego, la mayoría de tales prácticas no llegaron a conocerse en la *ciudad letrada* sino en fechas más o menos recientes.

² Para las prácticas escriturales indígenas, véase Lienhard 1990 y 1992.

Cabe recordar en este contexto que no hubo ni hay sector socio-cultural en América Latina —ni en otras partes del mundo— que no estuviera asociado, de una manera u otra, a algún tipo de práctica “literaria”. Si definimos someramente la literatura como una práctica básicamente verbal que pretende producir y transmitir un testimonio relativamente coherente de la vida y las representaciones del hombre en medio de la sociedad y el cosmos, se trata, sin duda alguna, de una de las prácticas básicas de cualquier colectividad humana. A partir de ahí, no es difícil sospechar que el conjunto heterogéneo de los textos literarios ignorados, marginados o “rechazados” por la *ciudad letrada* fue siempre mucho más rico y variado que el de los textos que ésta aceptó considerar, en algún momento de su historia, como “canónicos”.

EL DESCUBRIMIENTO DE LAS LITERATURAS ALTERNATIVAS

A partir de los años 1960, numerosos estudiosos empezaron a explorar, en busca de expresiones literarias “inéditas”, los universos discursivos de los sectores subalternos, populares o marginales. A veces con alguna sorpresa —un poco como cuando el padre Ximénez descubrió, en el siglo XVII, el *Popol Vuh*—, ellos fueron descubriendo que tales sectores nunca habían perdido la capacidad ni la costumbre de producir testimonios narrativos, poéticos o teatrales sobre su manera de situarse en la sociedad y de representarse el mundo. Entre la infinidad de las manifestaciones discursivas de la experiencia popular o “subalterna”, los investigadores distinguieron ante todo las que más se avenían con sus propios propósitos para incorporarlas en los nuevos archivos —“alternativos”— de la *ciudad letrada*. Se asistió así a una vasta operación de canonización —o de reanonización— de toda una serie de expresiones que habían quedado, hasta ese momento, fuera de los parámetros establecidos por los dueños del poder discursivo. A menudo, los descubridores de discursos alternativos no se contentaban con dar publicidad a los ya existentes, contemporáneos o antiguos, sino que contribuyeron a suscitar, con la ayuda de sus “informantes”, otros nuevos.

¿Cómo explicar ese repentino interés intelectual por las expresiones de los sectores populares? Inaugurado con el fin de la segunda guerra mundial, el “período de las descolonizaciones”, que alcanzó su momento de mayor intensidad en los años sesenta y setenta, reveló —o recordó— en América Latina la existencia de vastas colectividades explotadas y oprimidas, a menudo “étnicas”, que no habían sido cabalmente integradas a los proyectos sociales y culturales existentes. A partir del triunfo castrista en Cuba (1959), el espectro de la revolución popular empezó a recorrer el continente. El despertar de los sectores populares y “étnicos” contribuyó a poner de relieve hasta qué punto la imagen que ofrecía de ellos la literatura —y el cine— de las décadas anteriores había sido mayormente inauténtica y unidimensional. Para remediar esa carencia, algunos intelectuales se vieron tentados de buscar nuevas vías de acercamiento literario a estos sectores. Una de ellas fue la producción de testimonios: la revelación de voces populares “auténticas”.

En rigor, las motivaciones concretas de cada uno de los editores de testimonios procedentes de la periferia social —o de las profundidades de la historia— variaban enormemente. No siempre, además, se vinculaban directamente a los proyectos revolucionarios aludidos. Cuando Miguel León Portilla publicó *Visión de los vencidos*

(1959), uno de los libros más impactantes de la primera fase de recolección de expresiones “auténticas” de los marginados, no fue ciertamente para apoyar los movimientos indígenas contemporáneos. Como lo sugiere el título categórico de su compilación, su simpatía iba hacia unas sociedades que él consideraba como extinguidas. Lejos de enfatizar la continuidad que existe entre los discursos —para no decir las situaciones— de los indios coloniales y sus lejanos descendientes actuales, León Portilla prefirió inscribirse, más bien, en el trabajo de revalorización del pasado prehispánico que habían iniciado, a partir de un proyecto nacionalista, los historiadores, arqueólogos y ensayistas mexicanos del siglo XVIII. Al elegir las voces de los informantes de Sahagún y las que aparecen en otras compilaciones análogas de los siglos XVI-XVII, León Portilla contribuyó incluso, paradójicamente, a ocultar las voces de los indios contemporáneos, que seguían mayormente sin acceder a los medios de difusión de la *ciudad letrada*. Ahora, de por sí, la publicación de testimonios populares contemporáneos tampoco garantiza la irrupción de cosmovisiones realmente “alternativas” en la esfera letrada. Siendo el editor (= compilador) quien elige y “formatea” las voces populares que juzga dignas de acceder a la imprenta, los testimonios publicados se inscriben por lo general en unos proyectos editoriales concebidos en y a partir de los intereses de la *ciudad letrada* o el sector hegemónico. El lector que piensa, por ejemplo, que la *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet (1966) le permitirá saber cómo Esteban Montejo, un negro cubano, enjuicia el presente —para no decir el futuro— de los negros en la Cuba revolucionaria, quedará defraudado. Con su famoso libro, Barnet pretendía de hecho cubrir, en el marco de un proyecto de “historia oral” *sui generis*, las últimas décadas del siglo XIX. En vez de marcar —por ejemplo— sus dudas o sus distancias en cuanto al presente, la voz de Esteban termina sosteniendo una narrativa eminentemente teleológica para la cual la historia termina —con un *happy ending*— en 1959. Como en *Visión de los vencidos*, la voz marginal recreada por el editor-autor se integra, pues, a un discurso que trasciende forzosamente —y quizás tergiversa— los propósitos del informante y termina sirviendo, de alguna manera, los del sector hegemónico.

LA LITERATURA TESTIMONIAL : ¿HACIA UNA TRANSFORMACIÓN DE LA CIUDAD LETRADA?

¿En qué medida, la revelación de voces “alternativas” logra transformar el sistema de reglas que rige, desde hace tanto tiempo, la producción y la recepción de los textos en la *ciudad letrada*? ¿Hasta qué punto, por ejemplo, las voces de Rigoberta Menchú, de Domitila Chúngara o de Jesusa Palancares, transcritas o recreadas por Elizabeth Burgos (1983), Moema Viezzer (1977) y Elena Poniatowska (1963), o la de Carolina Maria de Jesus (1960), difundida por Audálio Dantas, contribuyeron a democratizar la *ciudad letrada*, a abrirla a las expresiones de los sectores socioculturales marginados? Estas preguntas plantean el complejo problema del funcionamiento del “poder discursivo” en las sociedades modernas. En la esfera privada, cualquiera dice —ningún poder puede impedirlo— lo que se le antoja. En la esfera pública, en cambio, sólo se difunden y se imponen los mensajes que han sido previamente autorizados por los dueños —más o menos visibles— del “poder discursivo”. Ellos no sólo eligen —o suscitan— los mensajes que más se avienen con sus intereses, sino que también los jerarquizan y distribuyen bajo la forma que les resulta más ventajosa. El “poder discursivo” es, pues, aquél que consiste en el control de la emisión, la difusión y la

interpretación de los mensajes públicos. Sin el interés manifestado por Moema Viezzer, Elizabeth Burgos, Elena Poniatowska y sus editoriales, nadie sin duda hubiera oído hablar de Domitila, Rigoberta o Jesusa. Lo mismo vale también para los casos en que algún miembro de un sector marginado llega a escribir su testimonio sin ayuda externa. *O quarto de despojo* (1996) (Jesus, *Meu estranho diário*), diario despretenso escrito por Carolina Maria de Jesus (1960), mujer de una favela de São Paulo, alcanzó un inmenso éxito editorial en Brasil y, más todavía, en Estados Unidos. Según las informaciones disponibles, Carolina iba escribiendo su diario sin preocuparse por su publicación. Fue su encuentro con el periodista Audálio Dantas que permitió que la *ciudad letrada* y —en este caso— un público lector particularmente amplio terminara interesándose en sus apuntes. En suma, la incorporación de tales “voces” a los medios de difusión y los archivos de la *ciudad letrada* se debe, más que a los innegables méritos de sus dueñas o a la combatividad social de los sectores que ellas representan, al hecho de haber sido distinguidas o “cooptadas” por sus editores o editoras, por la industria del libro y por sus lectores. Es cierto que en el caso de Rigoberta, Domitila y Carolina, el éxito de los libros que contienen sus testimonios respectivos contribuyó notablemente a transformarlas en personajes públicos capaces de defender su mensaje fuera del ámbito estricto de la *ciudad letrada*.

Los casos mencionados sugieren que por lo común la producción de los llamados “testimonios” se realiza en medio de una lucha —bastante desigual— entre los “editores” (= recopiladores) y los informantes de los textos. Generalmente, el editor buscará orientar el discurso de las o los informantes mediante sus preguntas, mientras que éste hará lo posible para imponer su propia verdad. Se puede suponer que en la primera fase del proceso de producción de un testimonio, el o la informante conserva cierto control sobre su propio discurso. En la fase siguiente, el del montaje del texto, este control se le escapa. Salvo en los casos de una cooperación más entrañable entre “editor” e “informante”, quien se impone, en definitiva, es el primero. En la última fase —la de la publicación, la difusión y la interpretación del texto—, las o los informantes pierden generalmente no sólo todos sus derechos, entre ellos el *copyright*, sino también —salvo en unos casos privilegiados como los de Rigoberta, Domitila y Carolina— la posibilidad de intervenir en el proceso de recepción de su testimonio. A menudo, las o los informantes no resultan al fin sino meros títeres en las manos hábiles de los editores-titiriteros.

Los “testimonios” modernos —o la *novela testimonial* (Barnet, *La fuente viva*)— son sin duda una manifestación particularmente representativa de una práctica literaria que consiste en “dar la palabra” a los sectores que carecen de acceso al mercado del libro y a los medios audiovisuales. Su aparición fue saludada como gran novedad, a veces con un entusiasmo algo ingenuo, por los críticos. Algunos de ellos llegaron a vislumbrar en el género testimonial la forma narrativa que iba a ocupar el lugar de la novela burguesa. Se puede notar, retrospectivamente, que el entierro anunciado de la novela (“burguesa”) no tuvo lugar. Al contrario, este género mostró una vez más sus capacidades de transformación. De todas maneras, los llamados “testimonios” no son, en rigor, sino una novedad relativa. En América Latina se realizaron, desde el comienzo de la época colonial, textos de factura semejante. Con vistas a agilizar la implantación y la organización del sistema colonial, decenas de misioneros fueron encargados de recoger, de boca de sus informantes autóctonos, todo tipo de información acerca de la historia, la política, la economía y la religión de las

sociedades indígenas. La recopilación de la tradición oral náhuatl por Sahagún, hoy ya canónica, es uno de los monumentos de la cultura latinoamericana. En la producción de tales textos intervenían, como hoy, representantes de los sectores marginados y letrados hegemónicos. También en aquel entonces se trababa una sorda lucha por el “poder discursivo” entre los letrados deseosos de obtener la información que necesitaban y los informantes interesados, ante todo, en enunciar su propia “verdad”.

En los “testimonios” de la época colonial parece poder distinguirse, con relativa facilidad, entre los que “reproducen” la tradición oral interna del grupo, y aquéllos que corresponden, más bien, a un discurso suscitado por la presencia y la actividad de un interlocutor externo, eclesiástico, juez o funcionario real. En el primer caso, se supone que los informantes no hacen sino recitar un texto que pertenece a la memoria colectiva de su comunidad, mientras que en el segundo, ellos responden punto por punto a las preguntas de su interlocutor letrado. Al estudiar tales textos más a fondo, se observa que la frontera entre las dos prácticas mencionadas resulta, de hecho, bastante borrosa. Los informantes coloniales, lejos de ignorar las características políticas de la situación comunicativa en que venía a insertarse su discurso, tenían plena conciencia de dirigirse, directa o indirectamente, a un “superior”. Por eso mismo, aun cuando se limitaban, aparentemente, a recitar su propia tradición oral, ellos no dejaban, en realidad, de adaptar su mensaje a las expectativas de su interlocutor. Así, los testigos autóctonos que intervinieron, en 1573, en el marco del juicio que los herederos de Pizarro le movieron a la corona española, se atrevieron a “denigrar” la conquista pizarrista porque sabían que era lo que el poder esperaba de ellos (Lienhard 189-201). En otros casos, los autóctonos “peruanos” se mostraron mucho más cautos en su crítica de la conquista española. Los “testimonios” no expresan nunca, pues, una verdad absoluta, sino una “verdad” que conviene leer a partir de sus condiciones de producción. Recitación de una memoria colectiva o discurso-respuesta a las preguntas de algún *letrado*, los testimonios subalternos deben considerarse, independientemente de su contenido, como manifestaciones de un discurso “subalterno” destinado a los miembros del sector dominante / hegemónico.

En los últimos años se armó, especialmente en los países anglosajones, un amplio debate sobre la “autenticidad” de los testimonios subalternos modernos (véase Beverley). En el mismo se oponen, esquemáticamente, quienes consideran el testimonio como un producto del autoritarismo o el paternalismo disfrazado de sus editores, y quienes creen hallarse frente al discurso “auténtico”, más o menos espontáneo, de un sujeto subalterno. Pienso que este debate se podría clarificar en cierta medida a partir de la noción pragmática de discurso “subalterno” destinado a los sectores hegemónicos. Los “testimonios” mediatizados —término introducido por Elzbieta Skłodowska— nunca restituyen, en rigor, el discurso propio, “auténtico”, del informante o de su comunidad. Lo impide no sólo la notoria imposibilidad de transcribir la totalidad de los elementos de una *performance* oral, sino también —para no decir en primer lugar— el desnivel político que caracteriza la relación entre editor e informante. Es probable, en cambio, que el testimonio transcrito y montado nos entregue cuanto menos lo esencial del discurso que el informante destina, precisamente, a nuestros oídos de miembros de la *ciudad letrada*. A partir de estas consideraciones, la cuestión de la “autenticidad” del discurso reproducido o recreado en el texto testimonial pierde gran parte de su relevancia. En el juego intrincado entre los

protagonistas básicos de la “operación testimonial” resulta, en efecto, difícil saber quién manipula o “engaña” a quién: ¿el informante que inventa, ocultando otras zonas de su experiencia, un discurso “subalterno” destinado a los sectores hegemónicos, o el editor-recopilador que busca hacerle decir lo que más se aviene con sus intereses particulares o de grupo? En estas condiciones, el acercamiento analítico más productivo a los “testimonios” es sin duda el que los toma como lo que realmente son: protocolos de una sorda lucha por el poder discursivo.

“TESTIMONIO” Y “FICCIÓN”

Los “testimonios” no son el único género de la narrativa latinoamericana que se vincula a las voces de los sectores populares o marginales. A veces, éstas parecen manifestarse también, de alguna que otra manera, en un género más canónico como la novela o el cuento. No me estoy refiriendo a los diálogos “populares” que abundan en la narrativa de tradición realista o naturalista. Las voces estereotipadas de indios, mestizos, negros, campesinos y obreros que encontramos en la narrativa indigenista, regionalista o “social” no suponen, en efecto, ninguna relación directa con voces populares reales. Estoy aludiendo, más bien, a esa narrativa más sofisticada que Ángel Rama bautizó de “transcultural”, y que abarca las obras de escritores como Rulfo, Arguedas, Roa Bastos o Guimarães Rosa. En rigor, los límites entre “testimonio” y “narrativa de ficción” no son fijos ni siempre evidentes. En su prólogo a *Los hijos de Sánchez*, “autobiografía múltiple” de una familia mexicana, el antropólogo norteamericano Oscar Lewis llegó a confesar que estaba buscando “iniciar una nueva especie literaria de realismo social” (xxi). Agregó que las autobiografías de sus personajes tenían al mismo tiempo “algo de arte y algo de vida” (xxx).

Ese nuevo “realismo social” propuesto por Lewis plantea un arduo problema de lectura: no se suele leer del mismo modo, en efecto, un testimonio y un texto de ficción. A partir del estudio de la autobiografía, Lejeune acuñó la útil noción del *pacto* —generalmente tácito— que los diferentes autores establecen, a través de sus textos, con sus lectores. Cualquier pacto entre dos sujetos implica el reconocimiento de derechos y deberes mutuos. A través del “pacto autobiográfico”, el autor le garantiza al lector no sólo la veracidad de los sucesos narrados, sino también la del papel que le cupo en ellos. El “pacto” que subyace a la narrativa de ficción (realista), en cambio, no estipula sino la *verosimilitud* de los personajes, los espacios y los sucesos narrados; cualquier coincidencia con personas o sucesos reales, como sabemos, “es puramente casual”. ¿Y qué “pacto” rige unos testimonios como los de Domitila, Rigoberta, etc.? En este tipo de textos, el “editor”, al no haberlos vivido en carne propia, no está en condiciones de asegurar la veracidad de los sucesos que el informante le narró como “auténticos”. Desde el punto de vista del lector, lo que cuenta es la existencia real del informante cuya voz se le está revelando y la fidelidad de la transcripción de su discurso. Al insinuar un posible componente ficcional, Lewis —y otros autores de “autobiografías populares”— mezclan el “pacto testimonial” con el que sostiene la ficción realista y tienden así, sin duda, a confundir a sus lectores.

En algún momento de su diálogo consigo mismo, el dictador-filósofo que habla en la novela *Yo el Supremo* de Roa Bastos sentencia que quienes pretenden decir la verdad están mintiendo, mientras que quienes admiten que están mintiendo están diciendo una estricta

verdad. Mediante esta paradoja, Roa Bastos está reivindicando, en rigor, los derechos de la ficción: una “mentira” que se presenta como tal. Para él, la mentira por excelencia —la que no dice su nombre— es la “verdad” que viene enunciada, bajo forma de monólogo, desde una posición de autoridad discursiva. Para no caer en el monólogo autoritario, la ficción suele valerse, como enseñó Bajtin, del recurso de la “dialogicidad”. En la novela, según el estudioso soviético, el diálogo de las voces, los lenguajes, los discursos y las ideologías impide la expresión de una “verdad” única y, por ende, sospechosa. Hay toda una serie de textos “testimoniales” que optaron, sea desde la “ficción” o desde la escritura “documental”, por multiplicar el diálogo interno. *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), novela póstuma de José María Arguedas, se basa en las declaraciones de una serie de informantes que el antropólogo y escritor peruano entrevistó en el puerto pesquero de Chimbote. En vez de montar, a partir de los testimonios recogidos, una “autobiografía múltiple” al estilo de Oscar Lewis, Arguedas creó un escenario (“Chimbote”) que permite un diálogo muy libre entre las voces y los discursos de los personajes. Intercalando sus propios “diarios” entre los trechos propiamente narrativos, el autor recuerda constantemente al lector la índole ficcional de la parte novelesca de su relato y, en general, las condiciones muy particulares de su escritura. Muy compleja en términos de “pacto”, esta obra tiene la gran ventaja de mantener despierto, en cualquier momento, el sentido crítico del lector, a quien incumbe, en definitiva, la búsqueda de su propia verdad. Testimonio ficcional de un sinnúmero de voces, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es al mismo tiempo un testimonio muy real de la relación entre un intelectual y sus “informantes” populares. Aunque resulte difícil demostrarlo, una obra “dialógica” como ésta parece, además, acercarnos mucho más a la discursividad popular —especialmente a sus zonas de “alteridad radical”— que muchos de los testimonios supuestamente “auténticos”.

La introducción del recurso de la “dialogicidad” en la literatura de tipo “documental” se puede apreciar en los tres libros de testimonios quechuas que publicaron, hasta ahora, los antropólogos cusqueños Ricardo Valderrama y Carmen Escalante. Productor de distancias internas, el “diálogo”, al impedir que al lector se le aseste una verdad única, potencia su actitud crítica. En el primero, *Gregorio Condori Mamani* (1977), el testimonio de un hombre “dialoga” con el de su esposa. El segundo, *Nosotros los humanos* (1992) ofrece sucesivamente las “historias de vida” de un abigeo rico, Victoriano Tarapaki, y de un abigeo pobre, Lusiku Ankalli. En la de Lusiku, además, el testimonio personal del narrador “compite” con la memoria colectiva depositada en una serie de cantos. En el tercero, *La doncella sacrificada* (1997), decenas de voces muy diversas ofrecen, en medio del escenario constituido por todo un valle andino, fragmentos de mitos, de la historia colectiva y de su historia personal. En todos estos textos se trata menos del montaje de “autobiografías múltiples” al estilo de Lewis que del “diálogo” —en el sentido de Bajtin— entre diferentes tipos de voces, de lenguajes, de discursos y de ideologías. La “dialogicidad”, en rigor, permea estos textos en su conjunto. Reproducidos en quechua, los testimonios “originales” dialogan con su traducción a un español “andino”, que hace contrapunto, a su vez, con los textos en español normativo que les sirven de introducción. Las voces populares se hallan, así, puestas en escena en el escenario virtual de un diálogo múltiple y totalizador.

En *On o t'ian. Antigua palabra* (1984), el escritor y antropólogo chiapaneco Jesús Morales Bermúdez no se limitó a “reproducir”, como podría sugerirlo el tercer título del

libro, la *Narrativa indígena chol*. El texto hace dialogar, en realidad, la recopilación de la “antigua palabra” (en español), el testimonio indígena, el discurso histórico-etnográfico y el ensayo cultural. El lector asiste así a la “vida literaria” interna del grupo indígena; escucha el discurso híbrido que los sabios choles dirigen al “forastero” (que representa, de algún modo, al futuro lector); recibe información científica sobre los choles y se sumerge en la interpretación de una cultura indígena que le propone, a partir de su importante experiencia de campo, el autor-editor del libro. Con su polifonía de voces y discursos, este texto hace estallar, pues, los límites tradicionales entre escritura antropológica, etnográfica y testimonial. En un libro posterior, *Memorial del tiempo y Vía de las conversaciones* (1987), provoca un diálogo sorprendente entre dos géneros narrativos: el “testimonio” y la “novela”. El texto se presenta, un poco al estilo de *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa, como un monólogo oral dirigido a un interlocutor mudo. Se trata, como lo explicita el autor en el prólogo, de un monólogo ficticio basado en las voces de algunos informantes reales. Gracias al empleo de un lenguaje de gran eficacia poética, elaborado a partir de la “castía” que hablan los indios choles, Morales Bermúdez consigue lo que la mayoría de los editores de testimonios “reales” persiguen sin alcanzarlo: la presencia casi corpórea de toda una colectividad oral y su lenguaje. *Memorial del tiempo* es, pues, una “mentira” que se entrega como tal, que está al servicio de la búsqueda de una verdad más verdadera que la que se viene autoproclamando como tal.

En suma, los textos testimoniales más convincentes no son siempre los que proporcionan la mayor información etnográfica, sociográfica y sociolingüística, sino aquellos que logran, de alguna manera, volver “tangible” el discurso popular. El hecho de que nos conmueva, por ejemplo, la voz del “cimarrón” de Barnet, se debe más a la calidad estética de su recreación que a la fidelidad —difícil o imposible de evaluar— de su transcripción. No es casual que este escritor cubano sea precisamente uno de los editores de “testimonios” que se muestran particularmente conscientes de trabajar con unos recursos de tipo literario (véase Barnet, *La fuente viva*). Todas estas consideraciones nos llevan a la conclusión —nada inédita— de que lo decisivo, en un texto narrativo de cualquier índole, es su eficacia estética. El déficit estético que neutraliza o anula muchos testimonios escritos, conviene enfatizarlo, no tiene nada que ver con la hipotética “incultura” de sus informantes. La cultura verbal de los sectores populares, como cualquier otra, tiene sus propias exigencias estéticas. Una narración oral puede constituir un texto tan elaborado y denso como un cuento de Borges. El problema está, más bien, en las dificultades que plantea el traslado de la narratividad oral a la escritura. La primera de ellas, sin duda, es la de la naturaleza “multimedial” de las *performances* orales. ¿Cómo traducir, en efecto, los elementos que corresponden al uso, por parte de los locutores, de códigos gestuales, rítmicos y melódicos? En numerosos “testimonios”, el traslado del discurso oral se realiza básicamente a partir de los códigos lingüísticos, narrativos y descriptivos de la narrativa decimonónica, a todas luces inadecuados a la recreación del discurso de un informante oral. A veces, los editores de testimonios tratan de remedar la particularidad del lenguaje de sus informantes en base a sus “deficiencias” fonéticas, morfológicas y sintácticas: recurso que recuerda los diálogos de la novela naturalista. La elección de la forma autobiográfica, ajena a la narrativa oral, significa la imposición de un género de connotación burguesa. Son también extrañas a la narratividad oral las descripciones etnográficas o topográficas que suelen ocupar largos

trechos de los textos testimoniales más convencionales. Como lo dice el narrador de *Memorial del tiempo*: “Ya pa’ que te cuento cómo fue que pasó en nuestro camino si de por sí ya lo tenés conocido ese camino en los Moyos” (24). Y más adelante incluso, “Ya pa que te cuento cómo van las músicas. De hecho ya lo tiéneste visto cómo lo hacemos cuando tenemos de hacer fiesta” (27). La comunicación oral tradicional supone la identidad por lo menos parcial entre la experiencia social del narrador y la de su interlocutor: ninguna falta hace, en este caso, explicar al auditorio lo que éste sabe de sobra. Desembarazada de cualquier obligación descriptivista, la narrativa oral suele concentrarse, de hecho, en el relato de lo “extraordinario”. Por todos estos motivos, el traslado de la oralidad popular a la escritura es una empresa difícil, que necesita de otros recursos que los que caracterizan la narrativa realista tradicional.

Aunque esté de moda subrayar la inconsistencia de la noción de “discurso popular”, quisiera rescatarla aquí para referirme a los *núcleos radicalmente alternativos* que permanecen —o se recrean— en el discurso de los sectores menos sumisos a la ideología hegemónica, hoy en día la “ideología única” que se difunde en toda nuestra aldea neoliberal. A veces más que muchos de sus colegas “testimonialistas”, algunos de los autores que optaron de entrada por ficcionalizar el “discurso popular” lograron, al simular la existencia de voces radicalmente alternativas, sugerir la riqueza de los universos discursivos que se desarrollan fuera de la jurisdicción de la esfera letrada. Es sin duda lo que lograron autores como Arguedas, Rulfo, Guimarães Rosa, Roa Bastos, y Morales Bermúdez.

MÁS ALLÁ DE LA CIUDAD LETRADA

¿En qué medida se puede hablar, hoy todavía, de la permanencia y del poder de la *ciudad letrada*? Es ya un tópico afirmar que la expansión de la cultura de masas acabó sustituyendo simultáneamente, a lo largo de las últimas décadas, la cultura de elite y la “popular” (García Canclini). Entonces, ¿dónde y cómo se ejerce, actualmente, el “poder discursivo”? El carácter supuestamente interclasista de la televisión, medio central de la cultura masificada, oculta mal, en realidad, su verdadera naturaleza de *aparato ideológico de Estado* (véase Althusser Cap. VI): una institución no necesariamente estatal, pero que contribuye “masivamente” a reproducir la ideología hegemónica. Se ha aludido con frecuencia a los recursos y códigos de origen popular o subalterno que emplean la telenovela, el discurso televisivo en general y el cine industrial. Su incorporación no demuestra, sin embargo, un improbable control “popular” sobre los “textos” audiovisuales y su difusión, sino que remite, más bien, al objetivo de hacerlos llegar, efectivamente, a las “masas”. Aunque se dirija oficialmente a todos los miembros de la sociedad, el discurso de los medios masivos de comunicación —pensemos, por ejemplo, en el cine mexicano de la “época de oro”— ofrece los rasgos básicos de un *discurso hegemónico destinado (principalmente) a los sectores “subalternos”*. Al incorporar, a su vez, recursos y códigos procedentes de la cultura masiva, buena parte de la literatura de elite se está hoy “popularizando” hasta desembocar en un nuevo tipo de literatura de consumo, hasta cierto punto análoga a la novela folletinesca del siglo XIX. Hegemonizada por los medios masivos, la *ciudad letrada* de antaño se está transformando rápidamente en una *ciudad virtual* sin dueños ni contornos fijos. Una “ciudad”, sin embargo, que no renuncia a las que fueron las

prerrogativas de su antecedente: el control del “poder discursivo” en nuestra aldea globalizada.

Para terminar, es importante entender que ni la *ciudad letrada* ni la *ciudad virtual* acabaron con los discursivos “alternativos”. Diversas voces indígenas, antiguas y nuevas, siguen desmintiendo el anuncio de su enmudecimiento definitivo que se viene publicando, más o menos periódicamente, desde hace cinco siglos. Sin duda diferente del discurso comunitario tradicional, el discurso neozapatista de los indios mayas de Chiapas, para mencionar sólo este ejemplo significativo, está logrando hacerse escuchar, en parte gracias a los medios electrónicos modernos, en toda la aldea global. Si los mayas yucatecos de la “guerra de castas” (1847) se sirvieron —además de la guerra— de la “moderna” escritura epistolar para afirmar su nueva condición de dueños de un discurso autónomo y triunfante, sus lejanos parientes chiapanecos actuales aprendieron, a partir de objetivos en parte análogos, a echar mano de todos los medios de comunicación actualmente existentes.

Condición *sine qua non* para la existencia y el desarrollo de voces alternativas es un mínimo de autonomía político-cultural. Hoy en día, no sólo diversos grupos “indígenas” y “afroamericanos”, sino también muchos otros colectivos regionales y socioculturales están logrando crear o recrear, gracias a la movilización de sus miembros, cierta autonomía discursiva. A veces, esa autonomía reconquistada se manifiesta en actos culturales masivos: piénsese en los festivales indígenas regionales, en los carnavales afro-americanos y en una multitud de otros eventos análogos con o sin connotaciones “étnicas”. En el Perú, los festivales regionales de canto y danza quechua o aymara se han convertido, desde los años ’80, en importantes momentos de (re)afirmación identitaria y política. Aunque acosado por los agentes de su comercialización, el carnaval de Salvador da Bahia —amén de otros momentos festivos de las comunidades negras de Brasil— recrea constantemente elementos de un discurso alternativo. En estos y otros casos análogos se comprueba también que muchas manifestaciones aparentemente “folklóricas”, lejos de constituir tan sólo una especie de museo animado de prácticas culturales “condenadas” por la modernización, son verdaderos laboratorios de discursos nuevos. Aunque las comunidades “tradicionales” ya no sean, por lo general, el motor directo de tales iniciativas, su papel sigue siendo importante, sobre todo en cuanto a su experiencia en la recreación constante de núcleos discursivos autónomos. En tanto “reservorios de autonomía discursiva”, las actuales comunidades “semitradicionales” todavía siguen contribuyendo a reforzar la autonomía relativa de los discursos populares, siempre expuesta, en los actos masivos, a su recuperación política y/o comercial.

En este volumen colectivo dedicado a esbozar algunas pautas para la investigación futura en el campo de los “estudios culturales” latinoamericanos, me interesaba ante todo llamar la atención sobre un hecho a mi modo de ver insoslayable: pese a lo que se da a entender en muchos ensayos sobre la “posmodernidad” (latinoamericana), la posición subalterna de los discursos radicalmente “populares” sigue siendo patente. La (supuesta) pérdida de poder de los “centros” de antaño no se ha traducido todavía, en efecto, en la emergencia verdadera de las “periferias” internas de cada una de las “ex periferias”. La euforia provocada por el surgimiento, en los circuitos de la cultura de elite y la de masas, de algunas voces nuevas, “populares”, no debe ocultar el hecho de que éstas —además de no representar sino la punta de un iceberg cuyas partes sumergidas desconocemos— son el

resultado de un proceso de cooptación por parte de los dueños del poder discursivo. Proceso que implica la adaptación de esas voces a los deseos o los intereses de los cooptantes. Urge, por lo tanto, emprender un conjunto de investigaciones interdisciplinarias, orientadas a explorar *directamente* los universos discursivos tan sólo aludidos —pero nunca representados— por los textos mencionados o comentados en este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995.
- Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada, 1971.
- Bajtín, Mijail. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1991.
- Barnet, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba, Inst. de Etnología y Folklore, 1966.
- _____. *La fuente viva*. La Habana: Letras Cubanas, 1983.
- Beverley, John y Hugo Achugar (coords.). “La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* XVIII/36 (Pittsburgh, 1992).
- Burgos, Elisabeth (ed.). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Barcelona: Argos Vergara, 1983.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- Guimarães Rosa, João. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.
- Jesus, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Livraria F. Alves, 1960.
- _____. *Meu estranho diário*. José Carlos Sebe Bom Meihy y Robert M. Levine, orgs. São Paulo: Xamã, 1996.
- León Portilla, Miguel (ed.). *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM, 1959.
- Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 1975.
- Lewis, Oscar. *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana (1961/1964)*. 12a. ed., XIII-XXXV. México: Mortiz, 1973.
- Lienhard, Martín. *La voz y su huella - Escritura y conflicto étnico-social en América Latina, 1492-1988*. Lima: Horizonte, 1992.
- _____. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la Conquista hasta comienzos del siglo XX)*. 178. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- _____. *La voz y su huella - Escritura y conflicto étnico-social en América Latina, 1492-1988*. Hanover (USA), 1991.
- _____. *La voz y su huella - Escritura y conflicto étnico-social en América Latina, 1492-1988*. La Habana: Casa de las Américas, 1990.
- Morales Bermúdez, Jesús. *On o t'ian. Antigua palabra. Narrativa indígena chol*. Azcapotzalco: UAM, 1984.
- _____. *Memorial del tiempo o Via de las conversaciones*. México: Instituto de Bellas Artes-Ed. Katún, 1987.

- Poniatowska, Elena. *Hasta no verte Jesús mío*. México: ERA, 1969.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1980.
- _____. *La ciudad letrada*. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1984.
- Roa Bastos, Augusto. *Yo el Supremo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.
- Sahagún, fray Bernardino de. *El manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana* ("Códice Florentino", 1575-1579), ed. facsímil. 3 t. México: Gobierno de la República, 1979.
- Sklodowska, Elzbieta. *Testimonio hispanoamericano. Historia, teoría, poética*. Nueva York: Peter Lang, 1992.
- Valderrama Fernández, Ricardo y Carmen Escalante Gutiérrez (eds.). *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* [quechua/español]. 12. Cusco: CERA "Bartolomé de Las Casas", Biblioteca de la tradición oral andina, 1977.
- _____. *Nosotros los humanos/Ñuqanchik runakuna. Testimonio de los quechuas del siglo XX* [quechua/español]. Cusco: CERA "Bartolomé de las Casas", 1992.
- _____. *La doncella sacrificada y otros mitos del valle del Colca* [quechua/español]. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín, 1997.
- Viezzer, Moema (ed.) 'Si me permiten hablar...' *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. [1977]. México: Siglo XXI, 1980.