



El subalterno excepcional: testimonio latinoamericano y representación

The Extraordinary Subaltern: Latinoamerican Testimonio and Representation¹

NATHANIAL GARDNER

GLASGOW UNIVERSITY · gardner.nathaniel@gmail.com

Doctor en Estudios Latinoamericanos de la Universidad College London. Actualmente, es profesor en la Universidad de Glasgow y es mexicanista de la Universidad de California. Ha publicado artículos en revistas profesionales y ha presentado su trabajo en conferencias nacionales e internacionales. Ha estudiado ampliamente la obra de Elena Poniatowska y Laura Esquivel.

Traducción al español: GEMA PALAZÓN SÁEZ

RECIBIDO: 24 DE SEPTIEMBRE DE 2015

ACEPTADO: 24 DE OCTUBRE DE 2015

DOI: 10.7203/KAM.6.6937

ISSN: 2340-1869

Resumen: En este artículo se discute el carácter representacional de los sujetos subalternos que protagonizan algunos de los textos clave del testimonio latinoamericano. Se afirma, por el contrario, que la mayoría de ellos, como Juan Pérez Jolote, Jesús Sánchez, Esteban Montejo, Jesusa Palancares o Rigoberta Menchú, constituyen sujetos excepcionales en sus comunidades subalternas. Se pretende, con esa investigación, complejizar el debate sobre la posible representación del subalterno en la literatura testimonial latinoamericana.

Palabras clave: Testimonio, Subalternidad..

Abstract: This article discusses the representativity of subaltern subjects who are the main characters in some of the most important testimonios in contemporary Latin America. These main characters (such as Juan Pérez Jolote, Jesús Sánchez, Esteban Montejo, Jesusa Palancares or Rigoberta Menchú) have been selected because of their exceptional characteristics, rather than because of their being typical members of their community constituyen sujetos excepcionales en sus comunidades subalternas.

Key words: Testimonio, Subalternity.

¹ Una versión previa de este artículo fue publicada en inglés en la revista *Hipertexto* 4 (2006): 36-49. Esta nueva versión en español, ampliada en más del 15% por su autor, ha sido traducida por Gema Palazón Sáez.

Poco después de que Ranajit Guha fundara el campo de los Estudios Subalternos, uno de los académicos más relevantes en este campo publicó un artículo que planteó la idea de que era posible estudiar al subalterno. Después de un gran esfuerzo por identificar quiénes eran realmente los subalternos², Gayatri Spivak, en su ampliamente reconocido ensayo “Can the subaltern speak?”, consideró que es imposible que el subalterno hable sin apropiarse del idioma o modo de representación dominante: “For the ‘true’ subaltern group, whose identity is its difference, there is no unrepresentable subaltern subject that can know and speak itself [...]” (Spivak 1988: 285). En otras palabras, no es posible crear una categoría del subalterno cuya voz sea clara y unívocamente identificada como tal sin ocupar a su vez otras posibles posiciones de enunciación. Desde un punto de vista purista, puesto que la voz subalterna autónoma no puede ser oída, no es posible estudiarla. Esto podría interpretarse como una aporía dentro del sistema de representación. El presente ensayo propone acercarse a este dilema utilizando seis casos de estudio que reexaminan la clase de subalternos que han sido representados en el *testimonio latinoamericano*.³

Este dilema sin salida descrito por Spivak ha sido el centro de un serio debate en las últimas dos décadas y uno de los intelectuales que más ha tratado de resolverlo ha sido John Beverley. Este académico fue capaz de ver cómo esta área de estudio (que en sus etapas iniciales se aplicó exclusivamente al subcontinente indio) podía ser utilizada en el contexto de América Latina.⁴ A pesar de que Beverley cree que es imposible para los académicos “representar (‘mapear cognitivamente’, ‘dejar hablar’, ‘hablar por’, ‘excavar’) al subalterno” (Beverley 1990: 40), concuerda con Gustavo Gutiérrez en que “we can approximate in our work, personal relations, and political practices closer and closer the world of the subaltern [...]” (Beverley 1999: 40).

Una de las formas a través de las cuales Beverley sugiere que es posible acercarse al subalterno es a través de la literatura testimonial. Una definición de este género la presentó George M. Gugelberger en su colección de ensayos *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*. Basándose en los

² Para una discusión más detallada sobre este tema puede consultarse Spivak (1988): 283-285.

³ Es importante mencionar que Bart Moore-Gilbert ha apuntado una de las principales incongruencias de este ensayo. A saber, que mientras Spivak sostiene que el subalterno no puede hablar, ella misma está hablando por él (Moore-Gilbert 2000, 464).

⁴ Véase el escrito fundacional del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano publicado en la edición especial de *Boundary 2*, ‘The Postmodernism Debate in Latin America’, ed. John Beverley y José Oviedo Vol. 20, num. 3 Fall 1993, Durham N.C.: Duke University Press.

trabajos de Beverley y George Yúdice, su ensayo ofrece al lector una bien definida descripción⁵ de esta narrativa que, en particular, hace referencia a la ‘verdad’ del contenido del testimonio. El autor sostiene que esta narrativa es una ‘narrativa auténtica’ en la cual “Truth is summoned in the cause of denouncing a present situation of exploitation and oppression or in exorcising and setting aright official history [...]” (Gugelberger 1996: 9). En contraste con la definición ofrecida por Gugelberger, en otro ensayo también incluido en el mismo volumen, Yúdice ha ofrecido una lectura más ‘evasiva’ de la verdad contenida en el *testimonio*:

[...] the *testimonialista* gives his or her personal testimony “directly,” addressing a specific interlocutor. As in the works of Elvia Alvarado (1987), Rigoberta Menchú (1983), and Domitila Barrios de Chúngrara (1977), that personal story is a shared one with the community to which the testimonialista belongs. The speaker does not speak for or represent a community but rather performs an act of identity-formation that is simultaneously personal and collective. (Gugelberger 1996: 42).

La redacción de la cita anterior es bastante elaborada. Parece estar construida con sumo cuidado para evitar decir directamente que el *testimonialista* ‘representa’ - léase - ‘es lo mismo que’ o ‘habla por’ de la misma manera que Elisabeth Burgos-Debray sostiene que Rigoberta Menchú “habla por todos los indios del continente americano” (Burgos-Debray 1983: XI). Tras un cuidadoso análisis de algunos textos testimoniales latinoamericanos importantes junto con las motivaciones y tensiones tras su creación, se comprenden las razones para esta cuidadosa expresión de Yúdice. El presente ensayo revisará las posibles explicaciones de por qué la idea del testimonio subalterno que representa directamente a un grupo más grande de subalternos no puede verse sin ambigüedades. Al mismo tiempo, este artículo discute en profundidad la aporía de Spivak descrita en la introducción al afirmar que muchos de los subalternos representados en varios de los testimonios latinoamericanos centrales⁶ no son típicamente subalternos, sino que más bien fueron escogidos para compartir su *testimonio* porque eran considerados lo que en este artículo llamaremos ‘subalternos excepcionales’: poseían cualidades que les hacía sobresalir a los ojos de los ‘escritores profesionales’ que más tarde facilitaron la publicación de la

⁵ “By *testimonio* I mean a novel or novella-length narrative in a book or pamphlet (that is, printed as opposed to acoustic) form, told in the first person by a narrator who is also a real protagonist or witness of the event he or she recounts, and whose unit of narration is usually a “life” or a significant life experience. *Testimonio* may include, but is not subsumed under, any of the following categories, some of which are conventionally considered literature, others not: autobiography, autobiographical novel, oral history, memoir, confession, diary, interview, eyewitness report, life history, *novela-testimonio*, nonfiction novel, or “factographic literature” ... The situation of narration in *testimonio* has to involve an urgency to communicate, a problem of repression, poverty, subalternity, imprisonment, struggle for survival, and so on”. (Gugelberger 1996: 9).

⁶ Textos clave del testimonio latinoamericano tal y como han sido definidos en el artículo ‘Testimonial Writing’ en *Encyclopedia of Latin American Studies* ed. Verity Smith 1997 London: Fitzroy Dearborn Publishers.

historia del subalterno. En primer lugar, este artículo revisará dos precursores de la literatura testimonial hispanoamericana moderna: *Juan Pérez Jolote* (1952) de Ricardo Pozas y *Los hijos de Sánchez* (1961) de Oscar Lewis, y tres textos testimoniales fundamentales en América Latina: *Biografía de un Cimarrón* (1966) de Miguel Barnet, *Hasta no verte Jesús mío* (1969) de Elena Poniatowska, y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) de Elisabeth Burgos-Debray. En este estudio, consideraremos los textos mismos junto con los comentarios de sus autores y de otros intelectuales, además de las razones que llevaron a la elección de cada protagonista testimonial; esto nos ayudará a definir cada subalterno como una figura excepcional en el interior de su comunidad y no necesariamente representativa de la misma. Finalmente, este ensayo considerará un caso de testimonio visual encontrado en América: *Un viaje a través de la injusticia*.

Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotzil

Publicado a comienzos de los años cincuenta, *Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotzil* contiene la historia de vida de un indio chamula del estado más al sur de México, Chiapas. Como la mayoría de los libros testimoniales analizados en el presente ensayo, el autor/editor Pozas ofrece una introducción que ayuda a orientar al lector y entender por qué eligió publicar este específico *testimonio*. Pozas explica que este libro es “el relato de la vida social de un hombre en quien se refleja la cultura de un grupo indígena” (Pozas 1968: 7). Con la esperanza de que la historia en cuestión será representativa de la cultura que este antropólogo había pasado años estudiando, describe al sujeto como un hombre que es típico del grupo en cuestión (con la excepción de que luchó en la Revolución Mexicana). Pozas admite después que hay también algunas otras pequeñas diferencias entre Juan Pérez Jolote y el resto de la población chamula, pero insiste en describir a su protagonista como característico del grupo indígena estudiado: “No es una biografía excepcional; por el contrario, es perfectamente normal dentro de su medio, salvo las causas que obligaron a nuestro biografado a salir de su pueblo” (Pozas 1968:7).

A pesar de que esto lo menciona únicamente de forma muy breve en la introducción, cuando explica las razones por las cuales Juan dejó su lugar de origen en las notas finales de su biografía, Pozas explica otra razón por la cual su personaje es único: el padre de Juan lo insulta y abusa de él físicamente. En las notas finales, Pozas explica que la norma entre los indios chamula es tratar bien a los niños, darles libertad y mostrar una gran paciencia mientras se les enseña. Sin embargo, la vida familiar de Juan y su huida de la misma son vistas como algo atípico entre los chamulas: “El caso de Juan Pérez parece ser una *excepción*, porque tampoco es frecuente que los niños huyan de su casa” (Pozas 1968: 113, *énfasis mío*).

A pesar de que no lo afirma como tal en su introducción, Pozas reconoce que la vida de su informante tiene elementos excepcionales. El abuso físico (que Pozas asegura al lector que es muy poco

frecuente) que Juan recibió de joven parece haberle convencido de huir de casa a una edad temprana. Este maltrato le lleva a una serie de experiencias que marcan la primera mitad de su vida de un modo extraordinario. Desde que Juan era un muchacho, intentó escapar de su familia, acercándose a extraños y pidiéndoles que se lo llevaran. Esto le llevó a ser vendido por sus familias de acogida a otros, haciéndole vivir lo que podría describirse como una existencia semi-esclavista. Ya de adulto, se convierte en jornalero en diferentes partes del sur de México. Durante el tiempo que estuvo fuera de su comunidad entró en contacto con las costumbres y cultura ladinas.⁷ Sin embargo, la experiencia que parece haber tenido un mayor impacto a la hora de separar a Juan de sus orígenes culturales y étnicos es el tiempo que pasó luchando en la Revolución Mexicana.

Mientras Juan luchaba en la Revolución Mexicana (primero para Carranza, después para Victoriano Huerta, y finalmente de nuevo en las tropas de Carranza) pudo viajar por México y adaptarse a la cultura convencional mexicana hasta el punto de haber olvidado su lengua nativa y sus costumbres al regresar a su pueblo (Pozas 1968: 53-55). Como joven adulto se ha convertido ya en una persona muy ajena a su comunidad original. Todas estas experiencias excepcionales de la primera parte de la vida de Juan (que hacen de sus experiencias vitales algo muy distinto -en oposición a típico- de las de su lugar de origen) ocupan menos de la mitad de la biografía de Pozas. Sin embargo, estas aventuras podrían ser consideradas como elementos clave que hacen de *Juan Pérez Jolote* una narración cautivadora.

Incluso cuando Juan Pérez Jolote decide regresar a su familia en Chiapas y trata de vivir su vida como debería hacerlo un típico indio chamula, continúa teniendo experiencias que le convierten en un miembro excepcional de su comunidad local. En su vida adulta, Juan ocupa los cargos de *mayor*,⁸ *alférez*, y *mayordomo*.⁹ Más tarde, el protagonista se convierte en uno de los 12 profesores de español nombrados por el gobierno para enseñar a los chamula. Esta tarea se le encarga debido a sus experiencias como soldado y fugitivo, al hecho de ser capaz de hablar la lengua dominante en México en oposición al tzotzil local. A pesar de que Pozas no encuentra muchos problemas a la hora de convencer al lector de que la biografía que ha creado representa la típica vida de un miembro de la población chamula, este tiene la impresión de que la vida de Juan Pérez Jolote (bastante entretenida, si no fascinante) es cualquier cosa menos típica y de que los comentarios introductorios de Pozas que afirman que el protagonista era un miembro típico de la población chamula son totalmente inexactos.

⁷ En este contexto y para el resto de referencias en este artículo, *ladino* hace referencia a la población blanca y mestiza (mitad europea mitad indígena) que son también generalmente caracterizados por haber adoptado valores modernos occidentales.

⁸ *Mayor*, de acuerdo con el estudio de Pozas, es un tipo de cargo oficial.

⁹ *Alférez* y *Mayordomo* son cargos del gobierno local que tienen permiso para vender alcohol.

Los hijos de Sánchez

A pesar de que normalmente no se considera bajo la rúbrica de la literatura testimonial, *Los hijos de Sánchez* de Oscar Lewis es uno de los trabajos que abrió el camino a la forma moderna del *testimonio* latinoamericano. Este texto, originalmente compilado y creado por el antropólogo Oscar Lewis, cuenta la historia de vida de Jesús Sánchez y sus cuatro hijos mayores: Manuel, Roberto, Consuelo y Marta¹⁰. El objetivo de Lewis al crear este texto era el de ayudarlo a confirmar su tesis relacionada con lo que él mismo había llamado la ‘cultura de la pobreza’¹¹. Con estos estudios, Lewis esperaba iniciar una revolución al familiarizar: “the whole reading public – the middle class, and the upper class that wields the power’ with how the impoverished citizens of Mexico live” (Rigdon 1988: 151). Al permitir a los pobres hablar por sí mismos, Lewis esperaba profundizar en el conocimiento de los excluidos, de su singularidad y de la enorme variedad que existe entre ellos. Este antropólogo esperaba “eliminar la distancia” entre “the very poor and the middle-class personnel– teachers, social workers, doctors, priests, and others’ those who Dr. Lewis believed bore the major responsibility for undertaking anti-poverty measures” (Rigdon 1988: 151).

Sin embargo, en relación con la selección de personas vivieran en lo que él llamaba la cultura de la pobreza, una de sus antiguos asistentes de investigación, Susan Rigdon, acusó a Oscar Lewis de escoger ejemplos extremos en vez de aquellos más representativos. Ella creía que su antiguo mentor había sido fácilmente persuadido por sus impresiones, lo juzgaba como un hombre “fascinado por los extremos en su personalidad y comportamiento” hasta el punto de distorsionar su información. La doctora Rigdon escribió: “If anthropologists, as he claimed, often had ‘omitted their most vivid and dynamic’ cases in order to identify a general pattern, he himself ignored the general pattern in favor of concentrating on his most vivid and dynamic material” (Rigdon 1988: 125). En su introducción a *Los hijos de Sánchez*, el propio Lewis apoya los comentarios de Susan Rigdon al señalar el hecho de que la familia Sánchez no es exactamente el mejor ejemplo de esta cultura de pobreza teórica (Lewis, 1962: XXVII). Sin embargo, en una carta personal entre el sociólogo y el editor de Random House, Lewis nos da una justificación mucho más clara de por qué eligió centrar su trabajo en esta familia en particular que parece sostener lo que Rigdon había mencionado previamente:

¹⁰ La historia de vida de Jesús tal y como se presenta en este libro es considerablemente más corta que la de sus hijos mencionados en este artículo.

¹¹ Oscar Lewis dio una de sus más detalladas explicaciones sobre esta teoría en su libro *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty – San Juan and New York* publicado en New York por Random House press en 1966. Alternativamente, otro libro de Susan Rigdon, *The Culture Façade* (1988 Chicago: University of Illinois Press) también contiene una clara descripción la teoría de la cultura de la pobreza de Lewis.

I find it difficult of come up with a really good sub-title for *The Children of Sánchez*. [...] “The Culture of Poverty” is a catchy phrase ... [but] the Sánchez family is not the best example... The family of the maternal aunt Guadalupe would have been much better, but by the same token much less expressive. It is interesting that Jesús Sánchez, the father, has worked his way out of the culture of poverty, whereas his children are still in it, more or less. This is just the opposite of what one might have expected [...] (Rigdon 1988: 60)

Esta cita claramente demuestra que a pesar de que la familia Sánchez no era el mejor ejemplo para apoyar la teoría de Lewis de la cultura de la pobreza (tal y como hemos visto anteriormente, él consideraba que algunos de los miembros habían abandonado la cultura de la pobreza por completo: i.e. Jesús Sánchez) decidió utilizar a Jesús y sus hijos porque eran mucho mejores a la hora de expresarse ellos mismos que otros en su estudio y que, por lo tanto, sus historias de vida eran un material mucho más legible.¹² Además, la primera vez que Lewis publicó un texto sobre la familia Sánchez en *Cinco Familias*, también subrayó una de las formas por las cuales esta unidad familiar era bastante irregular. Describe allí a la familia Sánchez como compleja debido a sus características poligámicas (Jesús tuvo hijos con cuatro esposas diferentes, algunas de las cuales fueron simultáneas en el tiempo): “Jesús is unusual among lower-class Mexican men because of his strong sense of responsibility to his various wives and children, none of whom he has abandoned” (Lewis 1962: 16-17). Nuevamente, la complicada estructura de la familia Sánchez la diferencia de muchos de sus semejantes, al igual que la actitud responsable del padre hacia la misma, subraya que su familia no es representativa, sino que, por el contrario, enfatiza sus rasgos inusuales. De este modo, parecería que la decisión de Lewis de utilizar esta familia no dependió de los rasgos generales de la comunidad que iba a representar, sino más bien de las excepcionales cualidades que poseía.

Estos dos fugitivos de la novela testimonial fueron creados por dos antropólogos profesionales que habían intentando utilizar historias de vida individuales para ofrecer al lector una imagen más clara y amplia de la cultura a la cual cada sujeto pertenecía. No obstante, Lewis y Pozas también siguieron el mismo patrón de publicación de las historias de vida de los miembros más excepcionales de sus comunidades en cuestión. Al tiempo que creaban narrativas que eran vistas como interesantes por parte del público lector, estos textos difícilmente podían ser presentados como ejemplificaciones de tendencias generales. Lo que sigue en este artículo mostrará cómo tres de los autores clave del testimonio en América Latina continuaron con este formato al seleccionar los protagonistas para su literatura testimonial.

¹² Sin embargo, es interesante notar cómo Lewis publicó un texto que ayudó a arrojar luz sobre la vida de Guadalupe (la tía y su familia habían sido mencionadas por Lewis como un mejor ejemplo de su teoría) al incluir los comentarios de sus sobrinos y sobrinas (los hijos de Sánchez) sobre su vida, muerte, velatorio y entierro en su libro *A Death in the Sánchez Family*.

Biografía de un cimarrón

Biografía de un cimarrón está considerada como una de las primeras novelas testimoniales escrita en lengua española. Creada por el antropólogo cubano Miguel Barnet en 1963, este libro relata la vida de un antiguo esclavo cubano de origen africano llamado Esteban Montejo. Barnet había leído *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas y había quedado profundamente impresionado por este trabajo debido a sus rasgos sociológicos y méritos artísticos. Al mismo tiempo que Barnet trabajaba con Montejo en otro proyecto, se le ocurrió que podía hacer algo similar a lo que Ricardo Pozas había escrito: “Vi la posibilidad de hacer un libro trazándome la misma ruta de Ricardo Pozas, y no lo pensé dos veces. *Biografía de un cimarrón* surgió así” (Barnet 1983: 21).¹³ Sin embargo, incluso antes de pensar en escribir esta biografía, Barnet había cuidadosamente seleccionado su informante por razones específicas.

A mediados de 1963 apareció en la prensa cubana una página dedicada a varios ancianos, mujeres y hombres, que sobrepasaban a los 100 años. El hombre [Montejo], aunque no se reflejaba en sus palabras una inclinación a las supersticiones y a las creencias populares. Su vida era interesante. Contaba aspectos de la esclavitud y de la Guerra de Independencia. Pero lo que más nos impresionó fue su declaración de haber sido esclavo fugitivo, cimarrón, en los montes de Las Villas. (Barnet 1993:5)

Tal y como se desprende de la cita anterior, incluso en las bases preliminares de elección, Barnet eligió centrarse en Esteban Montejo debido a las cualidades inusuales que poseía. Después de haberse encontrado con Montejo durante varias sesiones, Barnet describe a su sujeto y sus experiencias de vida como ‘singular’ y ‘únicas’ y alguien cuyo testimonio “completaba capítulos completos” de la historia cubana (Barnet 1983: 21). Tal y como Barnet explica, la vida de Esteban Montejo era ideal para extenderse en algunos aspectos de la historia cubana. Incluso llega tan lejos como para afirmar que este informante cubre vacíos específicos de la narrativa de fundación nacional cubana. Barnet tenía varios objetivos para este proyecto y había escogido a Esteban Montejo para poder cumplirlos:

No por azar había escogido a un exesclavo, cimarrón y mambí. Las lagunas, algunas lagunas, para mejor decir, que existían en la historia de Cuba, Esteban las podía llenar por sus avatares insólitos, sus años de soledad, su vida a la intemperie, sus recuerdos de las relaciones étnicas en los barrancones, su conocimiento de la ecología: naturaleza y ambiente de la Isla. Además, Esteban había participado en los hechos más determinantes de ese pueblo de su vida: en la esclavitud con la guataca y los grillos, y en la Guerra de la Independencia con el machete. Había sido también testigo contemplativo de otros sucesos no menos importantes. Toda la vida de Esteban Montejo era atípica, estaba marcada por el signo de un destino insólito. Cuando Graham Greene calificó esta vida de *única*, a nosotros nos pareció un calificativo exacto, que no

¹³ Además del trabajo de Pozas, Barnet también estaba familiarizado con las publicaciones de Lewis (Barnet 1983: 61-73) – lo cual era bastante habitual para un antropólogo latinoamericano de la época.

contenía un elogio banal hacia la obra, sino una observación inteligente. Todos los sujetos no reúnen estas características, así que *Cimarrón*, dentro del género, es un modelo ideal. (Barnet 1983:21-22)

Barnet, tal y como podemos ver, no estaba interesado en encontrar a otra persona que pudiera representar un estilo de vida típico entre las poblaciones marginales y/o subculturas de Cuba. En su trabajo, Barnet se había topado con un individuo muy singular cuya historia de vida podía servir a diferentes propósitos (históricos, culturales y antropológicos). Esperaba utilizar a un ‘actor legítimo’ para añadir más detalles a la memoria histórica Cubana (Barnet 1983: 23). Barnet describe muy claramente las justificaciones que le llevaron a escoger este informante en comparación con los dos escritores previos estudiados en este ensayo y admite libremente que el *testimonialista* en su texto es un personaje altamente excepcional con respecto al grupo social al que pertenece. Estas características atrajeron la atención de Barnet y le convencieron de que esta particular historia de vida merecía la circulación entre una audiencia mayor a través de su publicación. De este modo, este particular *testimonio* parece romper con el aspecto colectivo que vimos en la definición de Yúdice.

A pesar de que *Biografía de un Cimarrón* es considerada por muchos como uno de los textos testimoniales modernos ‘originales’, desde el comienzo Barnet explicó de un modo bastante transparente que, mientras este individuo provenía de las clases marginales de la sociedad cubana, era extremadamente excepcional en más de un sentido. Si, como académico en el campo de la antropología, hubiese querido hacer una etnografía formal con una descripción científica de la gente y su cultura (con referencias específicas a sus costumbres y características) podría asumirse que habría buscado a un ejemplo más representativo. Sin embargo no lo hizo en este caso particular. Al contrario, escogió a un hombre extraordinario que podía representar mucho más. Científicamente hablando, optó por un valor atípico en vez del medio. Algunos miembros de la comunidad científica habrán fruncido el ceño al usar a un sujeto así como representativo; sin embargo, Barnet conocía el problema y en este caso parece que había estado trabajando más desde la perspectiva de autor, que desde la de científico. Aparte de seleccionar a un sujeto increíblemente fascinante para ser el protagonista de su texto testimonial, también incorporó algunos elementos ficcionales con el propósito de hacer el libro más atractivo.

Finalmente, a pesar de que se trata del *testimonio* de un sólo individuo, sería difícil afirmar que la vida de Montejo es representativa de la mayoría de aquellos que pertenecieron a su grupo social o que su historia de vida es típica de la comunidad a la que pertenecía. A pesar de que todavía formaba parte de las clases marginales cubanas, los eventos de su vida eran demasiado extraordinarios como para que fuera considerado típico o incluso una representación exacta de un grupo mayor.

Hasta no verte Jesús mío

Poco después de la aparición del trabajo de Barnet, la escritora mexicana Elena Poniatowska publicó lo que puede considerarse su obra maestra: *Hasta no verte Jesús mío* (1969). Muy similar a *Biografía de un cimarrón*, esta es también una novela testimonial sobre un personaje de las clases bajas de la sociedad. La protagonista de la novela de Poniatowska, Jesusa Palancares, - está basada en una mujer que Poniatowska conoció en la vida real -se trata de una mujer nacida en Oaxaca, México. Privada de la juventud debido a la muerte de su madre y el estallido de la Revolución Mexicana, Palancares se convierte en *soldadera* y posteriormente en una joven viuda antes de ser abandonada en México DF. Es allí, en la capital, donde posteriormente gana lo imprescindible para vivir a través de una serie de trabajos no cualificados. La narrativa de Palancares es de pobreza, lucha y descorazonadora desgracia.

Al centrarse exclusivamente en Jesusa Palancares, Poniatowska atrae nuestra atención hacia el hecho de que fue la forma en que esta mujer hablaba a los demás lo que primero llamó su atención: “La primera vez que le pedí que me contara su vida (porque la había escuchado hablar en una azotea y me pareció formidable su lenguaje y sobretodo su capacidad de indignación) me respondió: ‘No tengo campo’” (Poniatowska 1994: 38). Más adelante, en otra ocasión, Poniatowska amplía su justificación original de querer conocer a Jesusa Palancares al explicar que durante los últimos años sesenta escuchó a Jesusa Palancares hablando con otras mujeres en la prisión de Lecumberri de un modo que la hacía destacar sobre el resto (fundamentalmente por su ‘vigor verbal’ [Poniatowska 1985: 157]). Esta experiencia motivó a la joven periodista a buscar a Jesusa, quien accedió a las visitas de Poniatowska y, según afirma la autora, después de algún tiempo, fue capaz de establecer una larga amistad con su informante. Uno de los frutos de esta asociación sería la novela testimonial en cuestión.

Si bien Jesusa forma parte del grupo de mexicanos que llegaron de la provincia a la capital en busca de trabajo y una vida mejor (pero que con frecuencia encontraron engaño y pobreza), es única de varias maneras. Poniatowska ha mencionado algunas de estas razones:

La Jesusa sí es una mujer oprimida, pero no lo es tampoco. Es una mujer oprimida porque viene del nivel más bajo de la sociedad, pero no está oprimida porque ella se salva sola. Ella tiene carácter y tal fuerza que quizás nosotros seamos más oprimidos que ella en muchas circunstancias. *Ella es un fenómeno aislado y solitario* que reúne características que no son las de la mujer mexicana. [...] Ella no tiene nada que ver con eso. Ella es una mujer que combate desde que tiene nueve o diez años, que toda su vida ha trabajado y ha luchado y *no tiene nada que ver con los patrones clásicos*. (Poniatowska 1985: 158-159, énfasis mío)

Estas cualidades únicas son precisamente lo que Poniatowska trató de enfatizar en la novela que recrea su vida. En cierto modo, Poniatowska actuaba como su contemporáneo Barnet y sus predecesores Pozas y Lewis -a quienes conoció personalmente (en el caso de Lewis incluso pasó un tiempo trabajando

para él) además de estar familiarizada con sus trabajos.

Poniatowska también favoreció el uso de un individuo altamente singular para su novela testimonial. En parte, debido al hecho de que esta persona sobresalía más que el resto. De manera similar a como Esteban Montejo impresionó a Miguel Barnet por su singularidad, Jesusa atrajo el instinto periodístico de Poniatowska, animándola a informar sobre sus hallazgos.

Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia

Finalmente, el más reciente de los tres textos testimoniales contemporáneos es *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Sin lugar a dudas, de los seis libros analizados en este ensayo, este es el más conocido internacionalmente. Fue publicado en 1983 y el libro es el relato de vida de Rigoberta Menchú, ganadora del Premio Nobel de la Paz en 1992. Menchú es una mujer indígena de las Tierras Altas de Guatemala quien, en su primera adolescencia se involucró -como hicieron varios miembros de su familia- en la guerra entre el campesinado guatemalteco y el ejército. Más tarde, después de exiliarse en México tras la muerte de sus padres a manos del ejército guatemalteco, Menchú tuvo la oportunidad de contar su *testimonio* ante diferentes públicos en Europa. Es en ese momento cuando conoce a Elizabeth Burgos-Debray, la mujer que facilitaría la publicación de su testimonio.

Desde hacía algún tiempo, Elizabeth Burgos-Debray estaba interesada en la publicación de una mujer guatemalteca maya. Cuando Rigoberta va a París (donde Burgos residía en ese momento), la psiquiatra canadiense Marie Tremblay puso en contacto a Burgos con Arturo Taracena, el contacto de Menchú en París.¹⁴ Después acordaron reunirse los tres. Taracena explica que el motivo por el que Menchú había sido escogida para unirse al tour europeo era “por su excelente habilidad para expresarse” (Acetiuno 2001: 82). Esta misma cualidad fue también lo que ayudó a que su *testimonio* se convirtiera en un libro. En palabras de Taracena:

Did you conceive of the interview as a book from the very start?

No, it was just a regular interview, and, as Elisabeth herself says, the idea of the book came up afterward. It was when we were reviewing the twenty-six hours of tape,¹⁵ where we heard this voice with such strength and narrative capacity, that we realized that there was enough rich material for a book. That is to say that, beyond the testimony itself, there was a profound literary quality to Rigoberta Menchú's voice. (Acetiuno 2001: 84)

¹⁴ En aquel tiempo, Arturo Taracena era un estudiante de doctorado en historia en la École des Hautes Études e Sciences Sociales en París. Era ya un escritor y Taracena había sido el representante de la UNRG (Unidad Nacional Revolucionaria de Guatemala) y consejero de Rigoberta Menchú durante varios años.

¹⁵ El número de horas de grabación entre Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos-Debray varía según las fuentes consultadas. En este caso, Taracena dice que fueron veintiséis. Burgos dice en su introducción que fueron veinticinco (Burgos-Debray 1984: 20).

De acuerdo con los editores del testimonio de Menchú, una de las razones por las cuales fue seleccionada inicialmente para el tour europeo fue por su excepcional habilidad para expresarse. Además, fue también la extraordinaria capacidad narrativa de Menchú la que convenció a sus oyentes de hacer un libro de su *testimonio*. No obstante, cuando comparamos la descripción que hace Burgos de las cualidades personales de Rigoberta Menchú y su justificación de por qué la escogió como protagonista de su libro, Burgos desenfatisa este aspecto.

Existen varias posibles explicaciones para ello. Una de ellas es que a diferencia de los autores anteriormente analizados, Elizabeth Burgos-Debray no estuvo en contacto con su sujeto durante un largo periodo de tiempo. Las veinticinco horas de entrevista grabada¹⁶ entre Burgos y Menchú que sirvió de material base para el libro tuvo lugar en un lapso de tiempo menor a una semana. En el caso de los otros autores mencionados, la relación entre el autor y el entrevistado involucró meses o incluso años de contacto. Sería justo decir que Burgos simplemente tuvo una menor interacción personal e implicación con Rigoberta que en los casos de los otros cuatro autores de este estudio. Otro aspecto clave es que mientras autores como Lewis seleccionaban a sus sujetos como parte de un proyecto de investigación, Burgos fue un agente más pasivo. En última instancia, Elisabeth no eligió a Menchú, sino que Menchú fue elegida para ella. Burgos simplemente se convirtió en la traductora/editora de un texto que prácticamente llegó llamando a su puerta.

No faltan escritores que hayan afirmado que Rigoberta Menchú es cualquier cosa menos una típica subalterna. Uno de los que más claramente ha señalado las cualidades excepcionales de Menchú es uno de sus mayores oponentes: David Stoll. En *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (1999) Stoll hace todo lo posible para demostrar que una de las razones por las cuales Menchú es excepcional es por el hecho de que, desde una edad temprana, fue repetidamente enviada fuera de su aldea para obtener una educación formal. Esta experiencia no sólo le habría permitido entrar en contacto con la cultura *ladina*, sino que también le habría ayudado a contar su historia posteriormente en París al darle una mayor fluidez en el uso del español y un mejor conocimiento de conceptos como clase, etnia, cultura, identidad y revolución.¹⁷ Stoll comparte una de las afirmaciones hechas por los hermanos de Menchú que muestran que ella estaba por encima de aquellos que no habían dejado la aldea para ser educados:

¹⁶ Téngase en cuenta que para este artículo se ha utilizado el número de horas citado por Burgos, a pesar de que David Stoll afirma en su libro *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (1999, Oxford: Westview Press) que fueron sólo dieciocho horas y media de grabación.

¹⁷ En su libro *Rigoberta Menchú...*, Stoll enfatiza que para el tiempo en que apareció *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, los escépticos preguntaban 'how an unschooled peasant, illiterate and monolingual until a few years before, could be so fluent in concepts like class, ethnicity, culture, identity, and revolution' (Stoll 1999: XIII).

Her talking was no longer that of ours. She could speak Spanish well... She admonished us to speak correctly. She always shared what she was studying there... We were always taking it in, in case there was some court or lawsuit to attend. She always explained things to us. When she left, we were always sad. (Stoll 1999: 163)

A pesar de que Stoll tiende a concentrarse en aquello que Menchú no pudo haber hecho -por ejemplo, ser testigo de la muerte de su hermano- su estudio también subraya las formas en las que era diferente de otros miembros de su comunidad y, por este motivo, no es un buen ejemplo de la ‘típica’ mujer de su comunidad.

América: un viaje a través de la injusticia

Dado el aumento de los estudios visuales desde que el debate sobre la representatividad del subalterno a través del testimonio u otras narrativas vio la luz, resulta igualmente relevante considerar uno de los tipos de testimonio que generalmente no es objeto de estudio: la narrativa visual. Mencionado por la académica Margaret Randall en su artículo “¿Qué es y cómo se hace un testimonio?” (1992), la voz de la fotografía es claramente una de las voces que puede y debe ser considerada en su relación con el testimonio. Uno de los fotógrafos que producía narrativa fotográfica activamente durante el periodo en el que el testimonio se convirtió en un tema prominente de la literatura latinoamericana fue Enrique Bostelmann. Su valor y relevancia han sido reconocidas en recientes exposiciones como la del Museo de Arte Moderno en 2013: *Enrique Bostelmann: Imagen, espacio inagotable* una exposición que incluía su testimonio fotográfico: *América: Un viaje a través de la injusticia*.

A diferencia de otros estudios de caso considerados en este ensayo, el protagonista de la foto-narrativa de Bostelmann no es un individuo en particular o grupo de individuos, sino el continente americano en sí. Como joven fotógrafo durante los años sesenta, Enrique Bostelmann y su mujer Yeyette se embarcaron en una serie de lo que podríamos llamar expediciones fotográficas a diferentes partes de América Latina como el Caribe, el México Rural, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Honduras y Ecuador. Tal y como crearon esta narrativa es fácil percibir que el testimonio visual deja de lado las capitales modernas como aquellos retratados por Paolo Gasparini (1972) en *Para verte mejor América Latina*, publicado poco después por la misma editorial (Siglo XXI) que la foto-narrativa de Bostelmann. Del mismo modo, el orden y el progreso de Colombia que encontramos en *Colombia: 200 grabados en cobre* de Robert Gerstmann publicado por Braun & Cia en París en la temprana fecha de 1951 está también completamente ausente del testimonio en cuestión.¹⁸

¹⁸ Paolo Gasparini and Edmundo Desnoes, *Para verte mejor, América Latina* (Mexico DF: Siglo XXI Editores) 1972.; Robert Gerstmann, *Colombia: 200 grabados en cobre*, (Paris: Braun & Cia) 1951.



Enrique Bostelmann, *América: Un viaje a través de la injusticia*

Por el contrario, la narrativa de Bostelmann exhibe una América Latina rural. La tecnología y el progreso encontrados en las Américas de los sesenta aparecen relativamente poco mientras que se nos da un amplio acceso a la América Latina hecha de pobreza, misticismo y ritos. Vemos ceramistas y trabajadores del metal confeccionando utensilios de cocina a medida. Los hombres aran los campos con bueyes, las mujeres llevan ajo en sus cabezas en un estilo que encontrará su eco en *Nuestra Señora de las iguanas* de Graciela Iturbide tan sólo unos cuantos años después.

La modernidad exhibida por los fotógrafos que pueden encontrarse en el archivo fotográfico de Bostelmann muestra que existe otra cara de América Latina: Bostelmann y su mujer conducen un coche moderno llevando ropa que podríamos encontrar en cualquier revista de moda de París o Nueva York de la época mientras creaban la foto-narrativa. Sin embargo, prefirieron construir su testimonio a partir de una serie de imágenes anacrónicas en su mayoría de una América Latina en crisis. La narrativa de Bostelmann pone en primer plano lo extraordinario, huyendo de eventos como el movimiento estudiantil y la masacre en México DF en 1968, *América: un viaje a través de la justicia* se centraba en otras imágenes que desencadenan el shock o se preguntan al tiempo que el lector contempla un mundo que

subraya la pobreza, el subdesarrollo descontrolado, la superstición y abstracciones que provocan asombro. La narrativa visual del viaje de Bostelmann a través del continente americano se aleja a propósito de las capitales del gigante americano, de los Estados Unidos de América, para mostrarnos, no lo mundano que se encuentra en la América marginal, sino la reflexión y lo inesperado de estas imágenes que no proyectan la modernidad encontrada en las imágenes producidas por los medios de comunicación que cubrían los Juegos Olímpicos de México en 1968 ni lo apolítico que se encontraba en los museos que albergaban el trabajo de Edward Weston o Manuel Álvarez Bravo.

El leitmotiv que encontramos en *América: Un viaje a través de la injusticia* es un viaje que inicia la narrativa, la concluye y reaparece en varias ocasiones a lo largo del libro. Es el de un hombre que camina por un camino desgastado y sucio hacia un horizonte desconocido. El hombre con unas sandalias y un sombrero de paja representa al subalterno excepcional para el fotógrafo moderno y para los espectadores de su serie visual. A través de él representa lo misterioso, lo desconocido y la fascinación ante las imágenes visuales que Bostelmann encontró mientras viajaba. La injusticia que este viajero (y por extensión, nosotros mismos) está destinado a encontrar se nos presenta al subrayar sus extraordinarias cualidades que capturarán nuestra atención más allá de la moliente mundanidad que hubiera sacado al espectador por completo del relato visual.

¿Una subalternidad excepcional?

En el transcurso de este artículo, el lector ha tenido la oportunidad de analizar los criterios de selección empleados en el caso de los protagonistas de seis relatos testimoniales. Este proceso ha revelado que en cada caso, a pesar de que a menudo pretendían representar a un grupo (por ejemplo, los indios chamula, la cultura de la pobreza, las Tierras Altas de Guatemala), los protagonistas habían sido seleccionados por sus excepcionales características y no tanto por ser miembros típicos de su comunidad. Los atributos que los hacían destacar parecen haber ayudado al editor/traductor/autor a registrar sus voces, interesarse por su *testimonio* y decidir publicar finalmente su historia y no otras. Tal y como hemos visto, dado que cada uno de los subalternos escogidos fueron en algún sentido excepcionales, podemos decir que cada protagonista en cuestión es, a su vez y como consecuencia, un pobre representante de su pueblo. Dicho de otra manera, muchos de los relatos testimoniales que los informantes han presentado no son una “personal story [that] is a shared one with the population to which the *testimonialista* belongs” (Gugelberger 1996: 42). No obstante, este artículo no plantea que estos *testimonios* debieran ser menospreciados, sino simplemente que deberían ser reconocidos como testimonios ofrecidos por miembros altamente singulares de su comunidad.

En cierto modo, esta línea de pensamiento añade más peso a la discusión de Spivak señalada al comienzo de este artículo. Principalmente porque si consideramos cierto que sólo el subalterno

excepcional es retratado en los *testimonios*, entonces –estrictamente hablando– el verdadero subalterno no está representado y su voz continúa sin ser escuchada. En cualquier caso, al mismo tiempo, si los libros fueron creados para representar fielmente al excepcional subalterno, entonces, de acuerdo con Beverley, los Estudios Subalternos tienen éxito porque son capaces de llevar al lector un poco más cerca de los márgenes de la subalternidad. Visto así, esto no parece ser una disyuntiva. Por otra parte, quizá una pregunta más relevante sería: ¿la capacidad de hacer escuchar su voz en el espacio público está relacionada con los niveles de marginalización o no-marginalización del sujeto subalterno o con el interés de su historia para un público no subalterno?

El argumento principal de Spivak en su ensayo, “Can the Subaltern Speak?” ha sido replanteado de la siguiente manera: “If the subaltern could speak –that is, speak in a way that really mattered to us–, that we would feel compelled to listen to, then it would not be subaltern” (Beverley 2001: 222). Parece que, en estos seis casos de estudio, el hecho de que los sujetos hayan llevado vidas fascinantes y extraordinarias, o hayan poseído atributos personales interesantes o inusuales hicieron sus *testimonios* lo suficientemente cautivadores como para merecer su publicación. No fue la típica naturaleza de su existencia lo que atrajo la atención de sus autores/editores. No obstante, a pesar de sus vidas interesantes, cada uno de los protagonistas (con la posible excepción de Rigoberta Menchú) han continuado o continúan confinados a su comunidad subalterna, y obligan a plantearnos, por tanto, si la afirmación anterior de Beverley es cierta o no. Elena Poniatowska enfatiza un aspecto que indica que puede no serlo:

Jesusa tenía razón. Yo a ella le saqué raja, como Lewis se las sacó a los Sánchez. La vida de los Sánchez no cambió para nada; no les fue ni mejor ni peor. Lewis y yo ganamos dinero con nuestros libros sobre los mexicanos que viven en vecindades. Lewis siguió llevando su aséptica vida de antropólogo norteamericano envuelto en desinfectantes y agua purificada y ni mi vida actual ni la pasada tienen que ver con la Jesusa. (Poniatowska 1994: 51)

Con esto dicho, una última cuestión permanece. Suponiendo que un texto testimonial fuera creado sobre un personaje típico subalterno, ¿podría esta narrativa ser publicada?, ¿podría esta historia de vida ser clasificada como *testimonio*, ya que trataría de la subalternidad, o sería simplemente clasificada como una aburrida (¿auto?)biografía. Y algo quizá todavía más importante, ¿podría alguien leerla, o sería, tal y como Miguel Barnet dijo: ‘un ladrillo que nadie lee’ (Skłodowska 1991: 20)? Si ese fuera el caso, ¿cuál sería su contribución a los Estudios Subalternos o al canon literario?

Bibliografía

- Aceituno, Luis (2001). "Arturo Taracena Breaks His Silence". *The Rigoberta Menchú Controversy*, (Arturo Arias, ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press:82-94.
- Barnet, Miguel (1983). *La fuente viva*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Barnet, Miguel (1993). *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Beverly, John (1999). *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. London: Duke University Press.
- Beverly, John (2001). "What Happens When the Subaltern Speaks: Rigoberta Menchú, Multiculturalism, and the Presumption of Equal Worth". *The Rigoberta Menchú Controversy*, ed. Arturo Arias, Minneapolis: University of Minnesota Press, 219-36.
- Bostelmann, Enrique (1970). *América: Un viaje a través de la injusticia*. Mexico DF: Siglo XXI Editores.
- Burgos Elizabeth (1984). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. La Habana: Casa de las Américas.
- Gugelberger, Greg (ed.) (1996). *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*. Londres: Duke University Press.
- Lewis, Oscar (1962). *Five Families: Mexican Case Study in the Culture of Poverty*. New York: Science Editions. INC.
- Lewis, Oscar (1963). *The Children of Sánchez: Autobiography of a Mexican Family*, London: Secker & Warburg.
- Moore-Gilbert, B. (2000). "Spivak and Bhabha". *A Companion to Postcolonial Studies*. (Schwarz y Ray, eds.). Oxford: Blackwell: 451-66.
- Poniatowska, Elena (1985). "Testimonios de una escritora: Elena Poniatowska en micrófono". *La sartén por el mango: encuentro de escritoras latinoamericanas*. (Patricia Elena Gonzáles y Elinana Ortega). Río Piedras: Ediciones Huracán: 155-62.
- Poniatowska, Elena (1994). *Luz y luna, las lunitas*. México D.F.: Ediciones Era.
- Poniatowska, Elena (2000). *Hasta no verte Jesús mío*. México D.F.: Ediciones Era.
- Pozas, Ricardo. (1968). *Juan Pérez Jolote: biografía de un Tzotil*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Margaret Randall, “¿Qué es y cómo se hace un testimonio?”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 18.36 (1992): 23-47.

Rigdon, S. (1988). *The Cultural Façade*. Chicago: University of Illinois Press.

Stoll, David (1999). *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*. Boulder: Westview Press.

Skłodowska, Elzbieta (1991). *Testimonio hispanoamericano: historia, teoría, poética*. París: Peter Lang Publishing.

Spivak, Gayatri (1988). “Can the Subaltern Speak?”. *Marxism and the Interpretation of Culture*. (Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds.) Urbana: Illini Books: 271-313.