

Hacia un paradigma comunitario en el campo testimonial argentino y chileno

por *Federico Cantoni**

Abstract

Since its institutionalization in 1970, testimonial writing in Latin America has developed along two main lines: on the one hand, texts in which an intellectual collects and organizes the words of subaltern subjects; on the other, accounts from the victims of the military dictatorships that took power across the continent during the twentieth century. This article seeks to lay the foundations for an analysis of a new configuration of testimonial praxis emerging in contemporary Argentina and Chile, which occupies an intermediate position between these two categories. In this context, there is no longer a single witness recounting their experience, or an intellectual acting as mediator; rather, subjects come together to engage, either directly or indirectly, with victims of state violence and its aftermath. This dynamic fosters a space of intersubjective relations that ultimately reveals its fundamentally communal nature.

Keywords: Latin American testimony, Latin American literatures, Communitarian testimony, Chilean post-dictatorship, Argentinean post-dictatorship.

Introducción

Dentro del campo cultural latinoamericano el testimonio ocupa un lugar sin duda destacado, ya que, debido a las historias que han caracterizado el desarrollo primero de las colonias, y luego de los distintos estados nacionales, se ha convertido en una forma privilegiada para

visualizar las historias de opresión de comunidades no tan visibles, de sectores olvidados o descuidados por el Estado, de sujetos situados en el margen al que no llegan los beneficios del/a ciudadano/a de primera, de grupos arrasados por los terrorismos de Estado, de sobrevivientes que hablan por ellos mismos y por los “desaparecidos”, de exiliados y migrantes, de mujeres bajo violencia de género o sometidas a la trata de personas, de víctimas de diverso tipo de violencia y nuevos modos de yugo (Basile, 2024, p. 13).

Aunque la voluntad testimonial es sin duda una característica intrínseca de las literaturas hispanoamericanas desde los primeros modelos narrativos escritos por y sobre el Continente, es decir, las Crónicas de las Indias¹ (Perassi, Scarabelli, 2017, p. 8), varias

* Università degli Studi di Salerno; fcantoni@unisa.it.

voces críticas (Yúdice, 1992; Johansson, 2010; Pizarro Cortés, 2017; Scarabelli, 2017b; Grillo, 2022) subrayan la posibilidad de situar su nacimiento en un momento histórico preciso, a saber, 1970, cuando Casa de las Américas incluyó la categoría ‘testimonio’ en su prestigioso premio literario, reconociéndolo por primera vez en tanto género literario.

A partir de este momento de institucionalización, la crítica inició una serie de movimientos hacia atrás en el tiempo, en busca de un origen de la tradición testimonial en el continente, y paralelamente aisló, dentro de un corpus diacrónica y sincrónicamente heterogéneo, dos vertientes, basadas en un criterio narrativo (Pizarro Cortés, 2017, p. 24): por un lado, los testimonios escritos en primera o tercera persona con la intervención de un mediador – según la tradición procedente de la definición de Miguel Barnet (1968) de «novela-testimonio», en la que un gestor «recoge los relatos de viva voz de sus informantes y luego los transmite de forma decantada, no sin antes hacerlos filtrar por el laboratorio que es el propio informante» (ivi, p. 308) –, por otro, los testimonios en los que es directamente el testigo quien narra en primera persona.

Es a raíz de estas dos vertientes que se articula la praxis testimonial que caracteriza la segunda mitad del siglo XX en América Latina, generando una amplia y heterogénea tradición narrativa. Sin embargo, por lo menos en los contextos posdictoriales argentino y chileno, está paulatinamente surgiendo otro tipo de testimonio, en cierta medida a medio camino entre las dos modalidades ‘canónicas’²: se trata de obras, muy a menudo intermediales y/o intertextuales, en las que dos o más sujetes³ – escritores, académiques, artistes, fotógrafos... – cooperan para iluminar historias del pasado dictatorial o franjas de la sociedad contemporánea que viven en condición de marginalización e invisibilización económica, social y cultural. Se trata de un tipo de testimonio que involucra la presencia de unes intelectuales solidaries, que sin embargo no «filtran» la voz de quien da su testimonio, sino que cooperan para entregarle un espacio de visibilidad simbólica, para que su palabra – o, mejor dicho, su existencia – se vuelva visible y escuchable.

El propósito de la presente contribución es intentar avanzar una primera propuesta para dar cuenta de esta ‘otra’ modalidad del testimonio: a partir de un recorrido histórico acerca de las dos vertientes señaladas por Pizarro Cortés y otras, el objetivo será tratar de proporcionar un marco teórico capaz de conceptualizarla – encontrándolo en los estudios del filósofo italiano Roberto Esposito –, proporcionando unos ejemplos.

Breve historia del testimonio latinoamericano en el siglo XX

Como ya mencionamos en la introducción, el momento clave de institucionalización – y por ende reconocimiento y, en cierta medida, autonomización⁴ – del testimonio en América Latina es 1970. A la consolidación en tanto género literario corresponde también el surgimiento de un interés crítico, que desemboca por un lado en la voluntad de encontrar su definición, y por el otro en la tarea de trazar su historia en las letras del continente. El resultado es la definición de las dos vertientes que presentamos en

la introducción: por un lado, el testimonio mediado por un intelectual que recoge y reorganiza la palabra del testigo, por el otro los testimonios en primera persona de víctimas de violaciones de derechos humanos (Pizarro Cortés, 2017, pp. 24-5), distinción que ya habían avanzado tanto Elzbieta Skłodowska (1992), al reconocer la diferencia entre «testimonios mediatizados» y «testimonios inmediatos o directos», como Rossana Nofal (2002) al distinguir entre «testimonio letrado» – el relato de una experiencia personal sin mediación – y «testimonio canónico», elaborado por un intelectual.

La primera vertiente ha ciertamente gozado de mayor atención por parte de la crítica, sobre todo en la medida en que es elegida como objeto de estudio privilegiado de los llamados *testimonial studies* de matriz norteamericana, que interpretan lo testimonial como forma de representación de la subalternidad basada en un pacto de solidaridad entre un testigo y un intelectual que recoge el testimonio, ordenándolo y adaptándolo a las expectativas estéticas y lingüísticas de ciertos lectores ideales. El interés de este enfoque crítico se dirige a textos que no ponen necesariamente la violencia política en el centro de la narración, sino siempre la condición de subalternidad del testigo, aunque con distintos objetivos: como señala Yúdice (1992), frente a la subalternidad, este tipo de testimonio puede configurar una «estética de la concientización» (cuyo objetivo es permitir a los sujetos marginales/marginados el desarrollo de una autoconciencia funcional al comienzo de una lucha emancipadora), o una «estética de la representación», que hace del sujeto subalterno un objeto de representación funcional a políticas institucionales.

El sustrato ideológico que abastece este tipo de escritura – que podríamos definir, siguiendo a Teresa Basile (2024, p. 22), «testimonio etnográfico»⁵ – es, sin duda, el de la Cuba revolucionaria, marcada por el entusiasmo político que siguió a la victoria de 1959. Textos canónicos para los estudios testimoniales son, por ejemplo, *Biografía de un cimarrón* (1966) del ya citado Miguel Barnet y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) de Elizabeth Burgos, ampliamente estudiado por John Beverley, uno de los padres fundadores de los *testimonial studies*, ambos textos que bien ejemplifican la voluntad de dar voz a los subalternos, «aquellos que la revolución se ocupará de empoderar, quienes logran hablar, ser escuchados e incluso formar parte de las fuerzas de liberación» (ivi, p. 28).

La segunda vertiente – los testimonios narrados en primera persona – centra en cambio la atención temática en las experiencias de violencia política vividas durante la temporada dictatorial que, con duraciones y modalidades diferentes, sacudió el continente entre las décadas de 1970 y 1980, y que ciertamente encuentra casos paradigmáticos en las experiencias chilena y argentina. La matriz discursiva de esta segunda modalidad es la proveniente de los testimonios de las víctimas de los campos de concentración nazis, especialmente los resultantes del conocido juicio a Adolf Eichmann de 1961 (Pizarro Cortés, 2017, p. 25), que, según Wiewiora (1998), inauguran una verdadera «era del testigo».

Este segundo tipo de testimonios aparece a partir de la vuelta democrática en la década de 1980, y su surgimiento impuso una verdadera «reinstitucionalización»

(Basile, 2024, p. 28) o «segunda institucionalización» (ivi, p. 14) del testimonio latinoamericano, debido tanto al cambio de matriz ideológica – ya que la retórica revolucionaria se ve reemplazada por la «narrativa humanitaria» (*ibid.*) de los distintos procesos de transición democrática –, como a sustanciales diferencias estéticas y temáticas:

El testimonio revolucionario activa la rebelión, labora una lengua utópica, virginal, adánica [...] o bética, irascible, colérica y violenta; se proyecta hacia el futuro; exhibe fortaleza, exuberancia, potencia, integridad; desea una nueva era, un nuevo hombre o un guerrillero dispuesto a la lucha y al sacrificio; expresa ansias [...] de construcción de nuevas edificaciones, mundos, bibliotecas, seres. En cambio, el testimonio en clave de derechos humanos es posrevolucionario; debe lidiar con los restos épicos, con las derrotas, con las heridas; se hace cargo de los muertos, de los desaparecidos, [...] de los sobrevivientes; trabaja la lengua desde la fractura, los vacíos, los huecos, la pérdida de la integridad sintáctica y semántica recuperando los dispositivos rupturistas de las vanguardias (ivi, pp. 16-7).

Distanciándose, por lo menos en sus primeros años, del discurso político e ideológico al condensar tanto la violencia de los Estados dictatoriales, como aquella de la izquierda radical – según el prisma interpretativo que, para el caso argentino, se conoce con la nota etiqueta de “Teoría de los dos demonios” (Crenzel, 2008) – este tipo de testimonios avanza un reclamo ético y jurídico frente a las violaciones de los derechos humanos perpetradas por los gobiernos militares, estas últimas presentadas como una «verdad evidente» (Crenzel, 2013) que fundamenta relatos fácticos de los sucesos, aunque en la mayoría de los casos filtrados por la subjetividad y por el imaginario de quien testimonia.

Aunque aparentemente circunscrita a la urgencia de quien padeció la violencia estatal por dejar testimonio de lo sufrido, propia del período inmediatamente posterior al fin de los gobiernos dictatoriales, esta tipología testimonial en realidad se ha transformado a lo largo de los años en un sentido transgeneracional, acogiendo las voces de sucesivas generaciones – como en el caso emblemático de la llamada «narrativa de los hijos» argentina (Basile, 2019; Cantoni, 2023) – en un movimiento hermenéutico que ve, según la conocida línea etimológica trazada por Giorgio Agamben, transformado el papel del testigo desde el de «*superstes*» – quien «ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él» (Agamben, 2005, p. 15) – al del «*mártys*», es decir de una voz que se hace cargo de la memoria y de su transmisión en virtud de una verdadera «vocación de memoria» (ivi, p. 26).

Por otra parte, la perspectiva elaborada por los *testimonial studies* comienza a entrar en crisis cuando algunos de sus teóricos más importantes se dan cuenta de cómo – ante el fin de la utopía revolucionaria cubana y un cierto grado de “canonización” del primer tipo de testimonios por parte de la propia corriente crítica, que pierden así su carácter subalterno y contrahegemónico – «el testimonio sigue siendo un discurso de élites, si bien comprometidas con la causa de la democratización y su consagración

y difusión dependen de todo un aparato institucional “letrado” que [...] es capaz de “acomodar” la voz del “otro subalterno”» (Sklodowska, 1993, pp. 85-6), hasta el punto de que John Beverley declarará perentoriamente que «*the moment of testimonio is over*» (Beverley, 1996, p. 280).

Una afirmación cuanto menos atrevida, y ciertamente contradicha por la realidad de los hechos: no sólo se siguen produciendo en el continente textos testimoniales según la segunda línea anteriormente destacada, sino también bajo otras formas que en cierta medida recuperan, aunque con diferencias sustanciales, la mencionada línea “interpersonal” de aquellos testimonios que preveían la presencia de un testigo y de un interlocutor que “textualizaba” el testimonio.

El testimonio comunitario: una propuesta de definición

Así, partiendo de la base de que «en el acto de testimoniar importa la fiabilidad del testigo, quien [...] no pretende transmitir con objetividad fáctica la verdad de un determinado acontecimiento, sino su personal toma a cargo de esa verdad» y que «si esto es cierto, la palabra del testigo no coincide únicamente con la presencia ante los hechos sino también con la toma a cargo de los mismos, mediada por la escucha, la captación, la interpretación» (Scarabelli, 2017b, p. 391. Traducción del autor), y teniendo en cuenta que dar testimonio es tanto «un trabajo de figuración como un acto de resistencia» (Strejilevich, 2017, p. 80. Traducción del autor) – y que la praxis testimonial, por tanto, «no se aprieta en las mallas de un género, sino que [...] se refleja y atraviesa las múltiples formas discursivas que dibujan las letras del Continente» (Perassi, Scarabelli, 2017, p. 8. Traducción del autor), hasta el punto de que varios estudiosos definen el testimonio como un género «híbrido» (Barnet, 1968; Nagi-Zekmi, 2002), «poroso» (Achúgar, 2002, p. 63), «omnívoro» (Pizarro Cortés, 2017, p. 23), un verdadero «macrogénero» (Pizarro Cortés, 2021, p. 11), o un «género que, paradójicamente, se afirma negándose a sí mismo, en la contaminación con otras tipologías discursivas» (Scarabelli, 2017b, p. 388. Traducción del autor), que bien podría definirse, siguiendo a Remo Ceserani (1999, p. 548), un «modo» más que un género –, la hipótesis que subyace a esta contribución es que la dimensión interpersonal que caracterizó el testimonio en el sentido en que fue estudiado por los *testimonial studies* se une, por lo menos en los campos testimoniales⁶ (Pizarro Cortés, Santos Herceg, 2019) argentino y chileno, a un interés por la preservación y difusión de la memoria de la triste temporada de violencia política vivida por ambos países, por un lado, y, por otro, a una práctica de denuncia de las estructuras contemporáneas de marginación social, económica y cultural, herencia de las mismas.

El resultado es una textualidad en la que ya no es un testigo individual quien cuenta su historia, ni un intelectual quien recoge, media y sistematiza la palabra subalterna, sino sujetos que se asocian para asumir la tarea de la «vocación» de matriz agambeniana, entrando en contacto, directo o mediado (a través de cartas, diarios y narraciones), con testigos tanto de la violencia estatal como de sus consecuencias, sin ninguna

pretensión de erigirse como mediadores de una palabra subalterna en relación con un grupo cultural hegemónico, sino poniéndose al servicio de esas voces en un espacio de relaciones intersubjetivas que muestra definitivamente su carácter comunitario.

La hipótesis que conceptualiza este tipo de testimonio en términos comunitario enraíza en los estudios biopolíticos desarrollados por el filósofo italiano Roberto Esposito. A partir de un análisis etimológico, Esposito encuentra el origen de la palabra “comunidad” en el lema latín *communitas*, a su vez descomponible en la raíz *cum munus*; este último término literalmente significa “don”, sin embargo su significado es distinto con respecto al lema más genérico *donum*, ya que

El *munus* indica sólo el don que se da, no el que se recibe. Se proyecta por completo en el acto transitivo del dar. No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión [...] sino pérdida, sustracción, cesión: es una “prenda”, o un “tributo”, que se paga obligatoriamente. El *munus* es la obligación que se ha contraído con el otro (Esposito, 2003, p. 28).

Por lo tanto, si este es el étimo que subyace a la palabra, vivir en comunidad significa vivir en una dimensión de privación y de obligación hacia el otre, que no implica la recepción de nada a cambio: «*Communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un “más” sino por un “menos”, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está “afectado”» (ivi, pp. 29-30).

Falta sin embargo entender qué es lo que les individuos entregan al otre para que se pueda vivir en comunidad. Según Esposito el *munus* que se cede sin nada a cambio es la propiedad más propia del individuo, su subjetividad:

El *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. [...] Un “deber” une a los sujetos de la comunidad [...] que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad [...] no es lo propio, sino lo impropio – o, más drásticamente, lo otro – lo que caracteriza a lo común (ivi, pp. 30-1).

Los miembros de la *communitas* resultan ser entonces «*No* sujetos. O sujetos de su propia ausencia, de la ausencia de propio» (ivi, p. 31), y en este sentido lo único que pueden hacer es declarar y mostrar su falta en una dinámica que es siempre desde el interior hacia el exterior. La comunidad se impone así definitivamente como la «externalización del interior» (ivi, p. 150), donde lo “interior” que se externa es el *munus* – la subjetividad – al que se renuncia para establecer vínculos comunitarios con otros sujetos.

Por lo tanto, propongo conceptualizar el trabajo desarrollado en el tipo de testimonios objeto de este estudio en términos de “comunitario” en la medida en que los sujetos que cooperan en la creación de los textos – ya sean escritores, estudiós o

artistes –, al entrar en contacto con otros testigos, no lo hacen “verticalmente”, al estilo etnográfico – asumiendo la tarea de entregar una palabra cultura y hegemónicamente inteligible al subalterne, que sin su intervención se quedaría supuestamente mudo –, sino poniendo a disposición su oficio y su capital intelectual y cultural para que la voz de esos sujetos, silenciada por las estructuras sociales y culturales, logre posicionarse en el campo cultural. El cambio de perspectiva es evidente: ya no se trata de entregar una voz a les subalternos o a las víctimas de la violencia política, social y económica, sino de crear espacios para que estas voces, que siempre existieron, puedan ser escuchadas.

Para que se abra este espacio de escucha quienes crean el texto operan en una dirección diametralmente opuesta con respecto a les intelectuales solidaries de los años Setenta, que cuando filtraban la palabra subalterna para volverla inteligible para la hegemonía cultural imponían inevitablemente al texto su marca autoral, su estilo narrativo y lingüístico. Les subalternos, en estos casos, no se pueden considerar autores de los textos, ya que el grado de mediación impuesto por la presencia del intelectual es tan alto que implica un importante desfase entre el texto final y el relato de les testigos. En los testimonios comunitarios, en cambio, les intelectuales no “ordenan” la palabra de quien otorga su testimonio, sino que entran en sintonía con la misma en la creación del texto, y es así como se realiza la entrega del *munus* necesaria a la formación de un espacio comunitario: lo que estos intelectuales entregan es precisamente su autoridad autorial, su “*habitus*”⁷ de autor si queremos, para que la palabra de les testigos encuentre una caja de resonancia y pueda ser escuchada.

Es interesante reflexionar sobre esta dinámica a partir de la teoría sobre el testimonio: al entregar un espacio de visibilidad a estas voces les autores se vuelven también testigos, según la tercera matriz etimológica señalada por Agamben. De hecho, su acción coincide con la del *mártys*, en la medida en que se hacen cargo de la palabra ajena y de la tarea de hacer que la misma sea escuchada y no olvidada. Por lo tanto, si bien como acabamos de subrayar, estos autores ceden su autoridad autorial a favor de la voz de les testigos, por otro lado, elles mismes se convierten en testigos de su palabra. El resultado es por ende un texto doblemente testimonial, un testimonio al cuadrado, ya que reúne en un mismo espacio textual la voz de les *testis* y les *superstes* (dependiendo de la contingencia narrada), por un lado, y el acto de toma en cargo de esta palabra, por el otro.

Sin embargo, aquí es preciso hacer una aclaración, que abre también a la reflexión sobre los rasgos formales de este tipo de textualidades: el lema ‘palabra’ debe entenderse en la manera más abierta e inclusiva posible, y no limitarse solo a su realización verbal (oral o escrita) en forma de testimonio, sino incluir todo un abanico de formas expresivas multigenéricas (cartas, diarios, novelas, poemas...) y multimediales (fotografías, grabaciones audiovisuales...), que hacen que estos textos resulten sumamente «postautónomos»⁸ (Ludmer, 2009) e «inespecíficos» (Garramuño, 2016).

Precisamente la categoría de ‘inespecificidad’ propuesta por Garramuño resulta una herramienta sumamente eficaz para pensar este tipo de testimonio: en su reflexión sobre las contaminaciones entre prácticas literarias, artísticas y performativas en el

panorama latinoamericano contemporáneo, la investigadora argentina señala como «estas [...] han transformado el paisaje de la estética contemporánea de un modo radical, al propiciar modos de organización de lo sensible que ponen en crisis ideas de pertenencia, especificidad y autonomía» (Garramuño, 2016, p. 17), generando un tipo de arte

en el cual el cuestionamiento de la especificidad es también – sobre todo – un cuestionamiento de lo propio, de la propiedad, de lo “en tanto tal” no solo de cada una de las disciplinas, sino sobre todo de la noción de lo propio y de la propiedad sobre la cual se funda tanto la diferencia entre especies como la definición de una especie misma en tanto tal. Más allá del discurso de lo propio, el cuestionamiento de lo propio y de la pertenencia pone al desnudo la falla del discurso de la especie, coartando la producción de diferencias como base para una distinción excluyente. La exposición de esa falla es, pues, una reflexión sobre lo común (ivi, p. 18).

Precisamente en el acto de exponer la falla intrínseca al «discurso de la especie», buscando una cooperación con otros medios expresivos para transmitir un mensaje, se realiza el acto de entrega comunitaria necesario a la creación de estos textos. En otras palabras, la cooperación entre distintos medios – pero también de distintas modalidades expresivas al interior de un mismo medio⁹ – es otra muestra del carácter sumamente comunitario de este tipo de textualidad.

Por lo tanto, más que de ‘palabra’, quizás sería más preciso hablar de ‘mensaje’, abriendo así nuestra conceptualización a las caleidoscópicas posibilidades expresivas proporcionadas por distintos géneros y medios y, sobre todo, por las múltiples posibles intersecciones entre estos mismos. Esta cuestión permite iluminar otra característica fundamental de los testimonios comunitarios, a saber, su heterogeneidad. De hecho, por lo menos dos variables concurren a generar posibles tipologías de esta peculiar tipología de textualidad testimonial: por un lado, el grado de contacto entre los autores y los testigos; por el otro, el carácter mono o intermedial del texto.

Empezando por la primera, el factor diferencial consiste en cómo se realiza el contacto entre los autores y los testigos, que puede ser directo – a través del encuentro y del conocimiento, de la entrevista, de la recolección de testimonios – o indirecto, es decir mediado por otras textualidades a las que los testigos ya entregaron, de manera más o menos intencional, sus testimonios, como por ejemplo cartas, entradas de diarios, autobiografías, y otras que pertenecen al amplio abanico de géneros que conforman lo que Leonor Arfuch (2002; 2018) muy eficazmente definió «espacio biográfico»¹⁰.

Un ejemplo muy llamativo de testimonio comunitario que se construye de forma, por lo menos parcialmente, indirecta es el volumen *Filosofía de la incomunicación* (2021) de Fernando Reati y Paula Simón, dedicado a la recolección y análisis de las cartas que los detenidos de la Unidad Penitenciaria 1 de Córdoba enviaron clandestinamente a sus familiares entre 1976 y 1979. Si bien Reati y Simón – ambos investigadores, aunque el primero también estuvo preso en la misma cárcel entre 1976 y 1981 – pudieron conversar directamente con muchos autores de las cartas «a través de entrevistas, charlas personales o telefónicas y correos electrónicos» (ivi, p. 13), la mayoría del volumen se

construye alrededor del trabajo hermenéutico que les dos autores desarrollan sobre las cartas, recogiéndolas, transcribiéndolas y analizándolas. Por lo tanto, el contacto con los testigos es fundamentalmente mediado por estas cartas clandestinas guardadas por sus familiares, ya que, como señalan Reati y Simón, las conversaciones sirvieron para «completar detalles sobre la vida en prisión» (*ibid.*).

El volumen de Reati y Simón es también un ejemplo de testimonio comunitario monomedial, ya que ocupa un solo medio expresivo, la escritura, aunque cruzando distintos géneros – sobre todo carta y ensayo – en la construcción de su arquitectura textual y testimonial. Por otro lado, existen también testimonios comunitarios que nacen a través del cruce de distintos medios expresivos: verdaderos textos intermediales – sobre todo, pero no solo, en la acepción de «combinación medial» teorizada por Irina Rajewski¹¹ (2005, p. 51) – que precisamente en la cooperación entre dos o más medios logran brindar su testimonio.

Ejemplos en este sentido son los volúmenes *La manzana de Adán* (1990) de la periodista chilena Claudia Donoso y de la fotógrafa Paz Errázuriz, y *El infarto del alma* (1994) siempre de Errázuriz, que en este caso trabajó en conjunto con la reconocida escritora chilena Diamela Eltit. Ambos textos enfocan sujetos marginalizados por las políticas socioeconómicas desenfrenadamente neoliberales del Chile dictatorial y postdictatorial.

En el primer caso, las autoras transcurren cinco años (1982-87) viviendo con una familia de travestis en la ciudad de Talca: Donoso, periodista, recoge las palabras de estos sujetos y las entrega al texto sin intervención, mientras que Errázuriz saca una larga serie de fotografías. La co-presencia de ambos medios en el texto arma el testimonio de la vida de estos sujetos, que en su introducción al texto Juan Andrés Piña define muy eficazmente una «indagación en una zona prácticamente intocada de la marginalidad» (Donoso, Errázuriz, 1990, p. 13), en el que «los textos dejan hablar sin intervenciones a los travestis [y] las imágenes dan cuenta de la situación de esos cuerpos» (*ibid.*).

En *El infarto del alma*, Errázuriz ingresa junto a Eltit a otra zona marginal, el psiquiátrico de Putaendo, donde las dos entran en contacto con los internados, fotografiados por la primera. A las fotos se suman unos apartados escritos por Eltit que, abarcando distintos géneros, completan la arquitectura del texto. El resultado es una obra de difícil clasificación, fundamentada en el hecho de que las autoras «Al ingresar en el psiquiátrico [...] pierden su autoridad de ‘mediadoras’ y empiezan a compartir la vida marginal de los internados» (Scarabelli, 2017a, p. 243), cuyo objetivo es «traducir las vidas precarias de los invisibles de Putaendo tras una operación de asunción amorosa de sus cuerpos» (ivi, pp. 242-3).

Proyecciones futuras

El objetivo de este artículo ha sido avanzar una propuesta de conceptualización teórica de lo que propongo llamar ‘testimonio comunitario’, primer resultado de una investigación actualmente en desarrollo. Por lo tanto, *en lieu* de unas conclusiones,

prefiero terminar este texto proyectando el trabajo hacia instancias futuras: en primer lugar, proponiéndome profundizar el análisis de los textos aquí mencionados, pero también intentando ampliar este primer núcleo del corpus, buscando otros textos tanto en los campos testimoniales argentino y chileno, como en otras latitudes del continente.

El panorama geopolítico actual parece oscurecido por la nube de un evidente regreso al poder de las ultraderechas, por lo tanto, parece más necesario que nunca, frente a estas fuerzas disgregadoras, insistir en la voluntad de afirmar la necesidad de abrirmos, de la manera más comunitaria posible, hacia el otredad, algo que estos textos pueden enseñarnos.

Notas

1. Rosa María Grillo señala cómo, paralelamente a las crónicas escritas con la «conciencia de que con la palabra escrita contribuían a la construcción de un Nuevo Mundo y de una memoria compartida y que consagraban la última epopeya de acuerdo con los proyectos imperialistas de Europa» (Grillo, 2022, p. 8. Traducción del autor), en este período también surgieron voces disidentes, pero siempre enmarcadas en un proyecto de civilización y evangelización del territorio americano, y que por lo tanto «a lo sumo no condenaban el proyecto colonialista sino sus acciones en suelo americano» (ivi, p. 9. Traducción del autor). Ejemplos de este contradiscurso parcial son Bernal Diaz del Castillo, Bartolomé de Las Casas, Felipe Huamán Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega el Inca.

2. Pongo la palabra entre comillas ya que, a pesar de que el testimonio se ha consolidado como eje de investigación académica a nivel internacional y se ha institucionalizado en circuitos de mercado, una de sus características intrínsecas es precisamente el interés hacia lo exocanónico y periférico, que justamente a través de la praxis testimonial logra canonizarse (Sklodowska, 1988, p. 131).

3. Frente a las varias opciones de lenguaje inclusivo (uso de la letra 'x', uso del símbolo '@', co-presencia de terminaciones masculinas y femeninas según el modelo '-o/a') en este ensayo se adopta la letra 'e', si bien todavía no reconocida por la RAE, por dos razones fundamentales: el respeto del principio de economía del lenguaje, ya que la letra 'e' es parte del alfabeto castellano y puede utilizarse tanto en la escritura, como en la oralidad; y además la posibilidad otorgada por dicha letra de salir de un binarismo masculino-femenino, logrando así incluir también formulaciones identitarias no-binaries.

4. No es el objetivo del presente artículo ahondar en la cuestión de la autonomía del testimonio con respecto al sistema de géneros literarios, sin embargo cabe señalar que sería impropio pensar en el testimonio en tanto género cronotópicamente situado y codificado, sino que, como profundizaré más adelante, resulta más eficaz conceptualizarlo en términos de modo literario en la medida en que este cambio de perspectiva habilita un abordaje crítico a la praxis de testimonio latinoamericano capaz de dar cuenta de sus heterogéneas realizaciones.

5. En el marco de lo que Basile define «testimonio revolucionario» caben, además de aquello etnográfico, otros dos tipos de testimonios: el «testimonio guerrillero», cuyo objetivo es recoger «las experiencias revolucionarias enfocadas en la lucha guerrillera y descriptas o protagonizadas por sus líderes» (Basile, 2024, p. 22), y el «testimonio periodístico», que detalla «las denuncias realizadas desde cierto periodismo alternativo sobre los crímenes de Estado frente a una prensa oficial que los silencia» (*ibid.*).

6. Pizarro Cortés y Santos Herceg (2019, p. 247) definen el 'campo testimonial' como «una zona [...] social, en la que se entrecruzan los autores, los textos y los lectores de los testimonios, estableciendo distintos tipos de vínculos», diferenciándolo tanto del campo histórico por «el necesario vínculo entre experiencia vivida, relato e interpretación, y [...] el reconocimiento explícito de la posición subjetiva del emisor» (*ibid.*), como de aquello literario por su fuerte relación con el referente representado (los hechos históricos), como por el hecho de que el testimonio no puede reducirse a aspectos estético-expresivos, ya que su objetivo explícito es influir en los significados que un grupo social otorga a su pasado.

7. «Sistema de disposiciones durables y transferibles [...] que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento» (Bourdieu, 1972, p. 178. Traducción del autor).

8. «Las literaturas postautónomas [...] se fundarían en dos [...] postulados sobre el mundo de hoy. El primero es que todo lo cultural [...] es económico y todo lo económico es cultural [...]. Y el segundo postulado de esas escrituras sería que la realidad [...] es ficción y que la ficción es la realidad» (Ludmer, 2009, p. 42).

9. «Si el entrecruzamiento de medios y soportes es la cara más evidente de ese cuestionamiento de la especificidad, el hecho es que esa apuesta por lo inespecífico se anida también en el interior de lo que podríamos considerar un mismo lenguaje, desnudando esa apuesta en su radicalidad más extrema. [...] Lo que aparece en esa implosión de lo específico al interior de un mismo lenguaje estético es el modo en que esos entrecruzamientos de fronteras y esa puesta por lo inespecífico pueden ser pensados como prácticas de no pertenencia que propician imágenes de comunidades expandidas. Sería precisamente porque el arte de las últimas décadas habría ido erosionando la idea de una especificidad del arte, más allá de la del medio específico de cada una de las diferentes artes, que cada vez tenemos más arte multimedia o, lo que podríamos llamar, un arte “inespecífico”» (Garramuño, 2016, pp. 18-9)

10. «Simultaneidad de ocurrencias [...] de géneros y formas con parecidos de familia, sometidos a [...] una interdiscursividad constitutiva y generalizada» (Arfuch, 2002, p. 34), funcional «para dar cabida a las diversas formas que ha asumido [...] la narración inveterada de las vidas [...] entre las cuales la autobiografía moderna no es sino un “caso”» (ivi, p. 22).

11. En su reflexión sobre la ‘intermedialidad’ en tanto categoría de análisis de las configuraciones mediales desde una perspectiva literaria, Rajewski (2005; 2015) identifica tres tipologías de fenómenos intermediales: la transposición (adaptación del contenido de una obra desde un medio a otro), la combinación (co-presencia de varios medios en un mismo texto) y las referencias mediales (construcción de un medio ‘meta’ a través de las herramientas expresivas de otro medio, como en el caso de la éfrasis).

Bibliografía

- Achúgar H. (2002), *Historias paralelas/ejemplares: la historia y la voz del otro*, en J. Beverley, H. Achúgar (a cura di), *La voz del otro*, Ediciones Papilo, Guatemala, pp. 61-83.
- Agamben G. (2005), *Lo queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia.
- Arfuch L. (2002), *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Arfuch L. (2018), *La vida narrada. Memoria, subjetividad y política*, Editorial Universitaria Villa María, Villa María.
- Barnet M. (1968), *La novela-testimonio: socioliteratura*, en “Unión”, 4, pp. 99-123.
- Barnet M. (1986), *Testimonio y comunicación: una vida hacia la identidad*, en R. Jara, H. Vidal (eds.), *Testimonio y literatura*, Society for the Study of Contemporary Hispanic and Lusophone Revolutionary Literatures, Minneapolis, pp. 303-14.
- Basile T. (2019), *Infancias. La narrativa argentina de HIJOS*, Eduvim, Villa María.
- Basile T. (2024), *Vueltas y revueltas del testimonio en América Latina. De la Revolución a los Derechos Humanos*, CLACSO, Buenos Aires.
- Beverley J. (1996), *The Real Thing*, en G.M. Gugelberger (ed.), *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, Duke University Press, Durham, pp. 266-86.
- Bourdieu P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, París-Genève.
- Cantoni F. (2023), *Hijos argentini. Trame intergenerazionali e percorsi identitari*, Patron, Bologna.
- Cantoni F. (2024), *Desaparecidos en Marte: ciencia ficción y testimonio en la narrativa argentina de HIJOS*, en “Mitologías hoy”, 31, pp. 163-74.
- Ceserani R. (1999), *Guida allo studio della letteratura*, Laterza, Roma-Bari.
- Crenzel E. (2008), *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires.

- Crenzel E. (2013), *Los derechos humanos, una verdad evidente de la democracia en la Argentina*, en “Estudios – Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba”, 29, pp. 73-91.
- Donoso C., Errázuriz P. (1990), *La manzana de Adán*, Zona, Santiago de Chile.
- Eltit D., Errázuriz P. (1994), *El infarto del alma*, Francisco Zegers, Santiago de Chile.
- Esposito R. (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Garramuño F. (2016), *Arte inespecífico y mundos en común*, en P. Corro, C. Robles, *Estética, medios masivos y subjetividades*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía, Instituto de Estética, Santiago de Chile, pp. 15-29.
- Grillo R.M. (2022), *Vivere per testimoniare, testimoniare per vivere*, Dipsum, Salerno.
- Johansson M.T. (2010), *Recordar para pensar – Memoria para la democracia. La elaboración del pasado reciente en el Cono Sur de América Latina*, Fundación Heinrich Böll Cono Sur, Santiago de Chile.
- Ludmer J. (2009), *Literaturas postautónomas 2.0*, en “Propuesta Educativa”, 32, pp. 41-5.
- Nagi-Zekmi S. (2002), ¿*Testimonio o ficción?* en “Ciberletras”, 5, en <https://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v05/nagy.html>; consultado el 12/12/2024.
- Nofal R. (2002), *La escritura testimonial en América Latina*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
- Perassi E., Scarabelli L. (2017), *Introduzione. Memoria, testimonianza, letteratura*, en E. Perassi, L. Scarabelli (a cura di), *Letteratura di testimonianza in America Latina*, Mimesis, Milano, pp. 7-18.
- Pizarro Cortés C. (2017), *Formas narrativas del testimonio*, en L. Scarabelli, S. Cappellini (a cura di), *Donde no habite el olvido. Herencia y transmisión del testimonio en Chile*, Ledizioni, Milano, pp. 23-42.
- Pizarro Cortés C. (2021), *Introducción*, en C. Pizarro Cortés (comp.), *Nuevas formas del testimonio*, Editorial USACH, Santiago de Chile, pp. 9-16.
- Pizarro Cortés C., Santos Herceg J. (2019), *El campo testimonial chileno: una mirada de conjunto*, en “Altre Modernità”, 21, pp. 246-67.
- Rajewski I. (2005), *Intermediality, Intertextuality, and Remediation: A Literary Perspective on Intermediality*, en “Intermédialités: Histoire et théorie des arts, des lettres et des techniques”, 6, pp. 43-64.
- Rajewski I. (2015), *Le terme d'intermédialité en ébullition: 25 ans de débat*, en C. Fischer (éd.), *Intermédialités*, SFLGC, París, pp. 19-54.
- Reati F., Simón P. (2021), *Filosofía de la incomunicación. Las cartas clandestinas de la Unidad Penitenciaria 1 durante la dictadura (Córdoba, 1976-1979)*, Eduvim, Villa María.
- Scarabelli L. (2017a), *Amar al testigo en-possible. El infarto del alma de Diamela Eltit y Paz Errázuriz*, en L. Scarabelli, S. Cappellini (a cura di), *Donde no habite el olvido. Herencia y transmisión del testimonio en Chile*, Ledizioni, Milano, pp. 239-53.
- Scarabelli L. (2017b), *La voce e il testimone*, en E. Perassi, L. Scarabelli (a cura di), *Letteratura di testimonianza in America Latina*, Mimesis, Milano, pp. 387-91.
- Sklodowska E. (1988), *Miguel Barnet: Hacia la poética de la novela testimonial*, en “Revista de crítica literaria latinoamericana”, XIV, 27, pp. 139-49.
- Sklodowska E. (1992), *Testimonio hispanoamericano: historia, teoría, poética*, Peter Lang, New York.
- Sklodowska E. (1993), *Testimonio mediatisado: ¿ventriloquía o heteroglosia? (Barnet/Montejo; Burgos/Menchú)*, en “Revista de crítica literaria latinoamericana”, XIX, 38, pp. 81-90.

- Strejilevich N. (2017), *Argentina. La testimonianza dei sopravvissuti: figurazione, creazione e resistenza*, en E. Perassi, L. Scarabelli (a cura di), *Letteratura di testimonianza in America Latina*, Mimesis, Milano, pp. 73-96.
- Wieviorka A. (1998), *L'ère du témoin*, Plon, Paris.
- Yúdice G. (1992), *Testimonio y concientización*, en “Revista de crítica literaria latinoamericana”, XXXVI, 18, pp. 211-32.