

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

**EL TESTIMONIO EN LOS MUSEOS COMO HERRAMIENTA PARA GENERAR
CONCIENCIA DE SER ENTES POLÍTICOS EN LOS VISITANTES**

TESINA

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

JIMENA JASO GUZMÁN

Directora de tesina:
Greta Rivara Kamaji

México D.F. Mayo 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

—¿la vida, cuándo fue de veras nuestra?,
¿cuándo somos de veras lo que somos?,
bien mirado no somos, nunca somos
a solas sino vértigo y vacío,
muecas en el espejo, horror y vómito,
nunca la vida es nuestra, es de los otros,
la vida no es de nadie, todos somos
la vida —pan de sol para los otros,
los otros todos que nosotros somos—,
soy otro cuando soy, los actos míos
son más míos si son también de todos,
para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia,
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros,
la vida es otra, siempre allá, más lejos,
fuera de ti, de mí, siempre horizonte,
vida que nos desvive y enajena,
que nos inventa un rostro y lo desgasta,
hambre de ser, oh muerte, pan de todos,
Octavio Paz.

A Flavio y Marcela

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi asesora, la doctora Greta Rivara por apoyar y creer en este proyecto que sin ella no sería lo que es.

Agradezco a mis sinodales, María Antonia y Rebeca Maldonado por guiarme en el camino de la estética y la ontología, a Bily López por sus valiosos comentarios que me permitieron ordenar mejor mis ideas y a Álvaro Vázquez Mantecón por todo el apoyo tanto para esta investigación como en la realización de otros proyectos en el Memorial del 68, pues su perspectiva me ha impulsado en mi trabajo sobre los *museos memoriales*.

Agradezco a los visitantes del CCU Tlatelolco quienes son la base de mis investigaciones y para quienes he trabajado los últimos cuatro años.

Agradezco al servicio social que ha colaborado conmigo durante este periodo, junto con quienes he aprendido y he construido. Sin ellos esta investigación no sería lo que es.

Agradezco a Yuridia Rangel por creer en mi y defender esa creencia. A Ricardo Martínez por escucharme, por discutir conmigo sobre museología, por respaldarme en cada proyecto, sobre todo en éste, pues sin su apoyo tanto académico como laboral este trabajo no podría haber llegado a buen término.

Agradezco a mi esposo Pablo por ser empuje y soporte, revisor de estilo, editor, escucha, maestro, consejero, lector, y quien se ha encargado de todo lo otro y más para que esta investigación llegara a término.

Agradezco a Kin Maya, Damián Escalante, Arturo Javier y Manuel de León porque la filosofía es diálogo y el nihilismo acaba donde la amistad existe.

Agradezco a toda mi familia por su apoyo, en especial a Flavio por esos cafés al iniciar la carrera donde me escuchaba platicarle de un tal Rousseau y Platón. A Marcela por ser mi inspiración y mi compañera desde que tengo memoria. A Lucelena por ser mi amiga siempre.

Agradezco a Sara por ser siempre fortaleza y ejemplo a seguir, por inspirarme con su creatividad y su incansable producción de proyectos e ideas nuevas.

Agradezco a Gerardo por empujarme a perseguir el horizonte sin otra razón que hacerme caminar, pero lo más importante: por nunca imponerme un sentido sino dejar que encontrara el propio.

Índice

Introducción	6
Capítulo I	
El concepto de testimonio y su relación con lo epistemológico e histórico desde la perspectiva de Ricœur y Derrida	15
– 1. La historiografía de la época	16
– 2. El testimonio como acto performático: Derrida	21
– 3. El testimonio como relato: Ricœur	27
Capítulo II	
El relato testimonial y la experiencia desde la perspectiva de Greta Rivara	35
– 1. El relato testimonial	36
– 2. Testigo y receptor en la experiencia de testimoniar	38
Capítulo III	
El concepto de testimonio y su relación con lo político	45
– 1. El testimonio desde el continente americano	46
– 2. El testimonio y verdad: John Beverley	47
– 3. Propiedades políticas del testimonio desde una perspectiva latinoamericana	52
– 4. El papel del receptor del testimonio	63
Capítulo IV	
Recapitulación y conclusiones	66
Bibliografía	75

Introducción

Esta investigación es resultado de la preocupación por analizar teóricamente los *museos memoriales*, propuesta expositiva que surge a mediados del siglo pasado y ha sido poco estudiada hasta la fecha. Para analizar este proyecto museográfico haría falta diversidad de conceptos y muchas aristas a trabajar; como una amabilidad al lector quisiera permitirme dos cuartillas para exponer a grandes rasgos qué se entiende por *museos memoriales* y en qué contexto están insertos, cubriendo así la necesidad de contextualizar el problema a trabajar.

El museo es un espacio conformador de discursos; podríamos decir que en un principio los museos nacen por la necesidad de cuidar una cierta colección, que en su momento ayudará a la legitimación de monarquías, iglesias, gente acaudalada, y llegada la modernidad apoyará, generalmente, a crear un discurso de legitimación del Estado-nación. Así los objetos dentro del espacio expositivo son re-significados por la institución museo para generar sentidos y valores simbólicos que apoyen un discurso nacional. Nos centraremos en esta perspectiva del museo, al que nombraremos *museo de historia*, ya que es el que nos incumbe para el presente trabajo.

■ Sabemos también que el museo como institución y espacio de significación tiene propiedades específicas las cuales no alcanzamos a trabajar en el presente ensayo; estos temas los dejaremos para un trabajo posterior de mayor amplitud ya que consideramos que los conceptos que se deben investigar para comprender la transformación del objeto al entrar a un espacio expositivo rebasan los conceptos analizados en esta investigación.

El museo es un espacio por sí mismo; éste transforma los objetos que resguarda, pues los objetos son sacados de su contexto y llevados a uno nuevo,

resignificados. La resignificación crea un nuevo valor en lo expuesto, generalmente un valor patrimonial, pues el museo es una institución que por definición resguarda, estudia, exhibe, los objetos de valor patrimonial para una sociedad.¹ Este carácter específico hace que la propia historia del museo y sus redefiniciones tengan un peso que no podemos abarcar en este trabajo.

Para los fines de esta investigación, sí nos parece pertinente señalar dos percepciones sobre el museo que cambiaron en la segunda mitad del siglo XX. En primer lugar su concepción teórica tuvo un giro copernicano. Es decir, de pronto las colecciones ya no eran lo más importante del museo sino el público que las significaba. Los estudios, las investigaciones e incluso la propia museografía -las cédulas, la organización de las exposiciones- se comenzaron a pensar en función del sujeto: su contexto social, su identidad, sus habilidades cognitivas y un sin fin de modos que lo afectan al relacionarse con el espacio expositivo.

El otro punto a destacar es la puesta en duda el Estado-nación. Nos encontramos ante una era globalizada, en la que los clásicos discursos legitimadores de los Estados-nación pierden fuerza y relevancia. Los ciudadanos pueden sentirse más identificados con objetos transnacionales como marcas, estilos, música, que se pueden compartir más allá de las fronteras. La crisis del Estado-nación no es la única consecuencia de la era global; también existe un proceso inverso, muchos grupos asumen una postura particularista. En esta postura, lo importante es defender una identidad propia, no una identidad nacional sino identidades locales que se defienden desde los ciudadanos sin

¹ “Un museo es una institución de carácter permanente y no lucrativo al servicio de la sociedad y su desarrollo, abierta al público, que exhibe, conserva, investiga, comunica y adquiere, con fines de estudio, educación y disfrute, la evidencia material de la gente y su medio ambiente.” International Council of Museums (I.C.O.M.) Artículo 2

intervenciones institucionales. Esta problemática se ve reflejada en los museos, otrora legitimadores del discurso del Estado-nación. La multiculturalidad comienza a ser el discurso que se apropian los nuevos estados y, dentro de este contexto surgen los *museos memoriales*.

Sería ingenuo pensar que los *museos memoriales* son espacios anti institucionales o que se encuentran más allá del Estado-nación, ya que la mayoría de ellos son finalmente administrados por una institución. Sin embargo, sí son espacios que pueden trabajar otro tipo de historia más allá de la oficial, podríamos decir la *historia a contrapelo*.

Los *museos memoriales*, a diferencia de los *museos de historia*, buscan crear otros discursos, legitimar otras historias, y mostrar al público no sólo los objetos que fueron señalados como patrimonio desde las instituciones sino los discursos que personas han defendido y luchado por mantener en la memoria. Los *museos memoriales* surgen generalmente de la memoria colectiva, se construyen luego con archivos, fotografías, videos, testimonios.

La presente investigación surge de la necesidad de demostrar que los *museos memoriales* tienen objetivos diferentes a cualquier otro museo, en especial respecto a sus antecesores, los *museos de historia*. A grandes rasgos podemos decir que los *museos de historia* buscan responder a la necesidad de crear patrimonio social para unificar una comunidad. El objetivo de estos espacios es brindar conocimiento *verdadero* sobre el pasado de un grupo. Es decir, el visitante tiene una relación epistémica² con el espacio.

² Con relación epistémica queremos decir que el visitante entra en un *museo de historia* para conocer, aprender, lo que *fue* su pasado. Los museos de historia son entonces partícipes de lo que Ricœur llama la *memoria obligada*, o de la historia impuesta por un organismo de poder. Fueron creados por el estado para decir cómo se contruyó una nación y quiénes somos. La mayoría de sus visitantes son estudiantes enviados por la escuela para recabar datos, fechas, nombres de actores importantes quienes supuestamente fueron los participantes clave para construir la realidad nacional como la conocemos. “La

Los *museos memoriales* no pretenden ser fuente de conocimiento o por lo menos no entendiendo conocimiento de la misma manera. Que no se constituyan como fuente de conocimiento no es una característica negativa, más bien es una posibilidad: la posibilidad de ser espacios de construcción de experiencias configuradas a partir del visitante y su relación con el espacio museo. Los *museos memoriales* son creados para dar voz a el que no ha tenido la voz, a un ente que nunca se ha considerado parte fundamental de la realidad nacional, a quien no ha sido el héroe. Estos espacios contienen los testimonios de aquellos que han estado al margen de la historia oficial, que cuentan las cosas desde otra perspectiva mediante otros conceptos. Por tales motivos, podemos considerar que los testimonios son herramientas para que sus visitantes tomen conciencia de que ellos también son entes políticos. No es el *héroe* el que construye el presente sino todos los entes parte de una comunidad son quienes en sus decisiones y acciones construyen lo real y este tipo de museos podría acercar al visitante a una perspectiva como esta.

Los *museos memoriales* no deben ser tomados en cuenta como espacios para recordar fechas y hechos, sino para construir nuevas formas de entender la realidad, para construir experiencias. Esto permite al visitante reconocer la identidad colectiva; no como personas que son parte de un pasado que los unifica por ideas nacionalistas y héroes patrios, sino como personas que son parte de una colectividad y por ello deben tomar decisiones, acciones, es decir como entes políticos. Podríamos concluir que los *museos memoriales*, por contener testimonios,

interpretación del sentido del patrimonio cultural que se realiza dentro de la armadura ideológica del Estado-nación será, por lo tanto, fundamentalmente *unilateral*, pues circunscribe a enarbolar el papel del patrimonio como elemento constitutivo de la identidad nacional, y al mismo tiempo *excluyente*, en cuanto deja fuera cualquier otra posibilidad de interpretación frente al predominante discurso institucional.” (González-Varas, 2014: 73).

no son espacios de transmisión de ideas dominantes; ofrecen la posibilidad de ser espacios de conciencia de las propiedades del sí mismo como ente político.

Para analizar el *museo memorial* como espacio de discurso hemos decidido enfocarnos en uno de sus elementos. Como hemos dicho, videos, objetos, fotografías, archivos, conforman estos espacios, pero una herramienta discursiva que distingue a los *museos memoriales* de los *museos de historia* es el *testimonio*. Este elemento -ya sea en literatura, en audio o video- es utilizado como una de las herramientas comunicativas más importantes de estos espacios con sus visitantes. De esta forma, consideramos que el testimonio es una propiedad esencial para la constitución de este espacio expositivo.

Debido a sus propiedades específicas, los testimonios mantienen una relación especial entre el visitante al *museo memorial* y el espacio musealizado. En este trabajo se analizarán las propiedades del testimonio trabajadas por diversos autores, buscando generar una definición que nos ayude a comprender dicho concepto dentro de una propuesta expositiva.

Entender cómo opera el testimonio en relación con el visitante en un museo puede ser el comienzo para comprender mejor este tipo de espacios expositivos y poder brindar a los visitantes nuevas formas de relacionarse con la historia. Si la historia ha dejado de ser esa verdad universal para transformarse en otra cosa, y los museos son espacios que apoyan a forjar las ideas que tienen las personas sobre lo que es la historia, entonces, estos espacios también deberían transformarse y volverse espacios de experimentación (de generación de experiencias), no de comprensión de La Verdad. Por ello, esperamos que este trabajo sea un aporte para analizar los *museos memoriales*, al abordar una de sus herramientas constitutivas, el testimonio, y de esta forma explorar sus alcances en relación con el visitante.

La estructura del presente trabajo

El testimonio es un concepto utilizado sobre todo en la segunda mitad del siglo XX. Éste se ha analizado desde diversas perspectivas: la política, las ciencias sociales, los estudios latinoamericanos, las ciencias de la comunicación, entre otros. Estos estudios han adjudicado al testimonio diversas propiedades tales como: la posibilidad de dar voz al sujeto subalterno, una herramienta para perseguir la justicia, otra forma de hacer historia.

Para fines de este trabajo nos centraremos únicamente en cuatro autores que pueden darnos un camino para entender el testimonio musealizado.

La presente obra consta de tres partes: La primera, consagrada a la definición de Ricœur y Derrida sobre el concepto de testimonio; la segunda dedicada al concepto de relato testimonial y a la experiencia testimonial propuestos por Rivara; la tercera analiza definiciones del testimonio visto desde la perspectiva latinoamericana, más preocupada en un ámbito político.

Cada uno de estos tres capítulos conforman un recorrido que mantiene como hilo conductor la pregunta: ¿qué procesos surgen en la relación del visitante con los testimonios dentro de los *museos memoriales*? Como resultado podremos concluir que el testimonio puede ser una herramienta para generar conciencia de ser entes políticos en los visitantes de un *museo memorial*.

El generar conciencia de ser ente político se refiere a que el visitante puede apropiarse de su propiedad de ser un ente político. Darse cuenta que al ser parte de una comunidad, no es ajeno a las relaciones y acontecimientos que se suscitan en ese grupo del que él es miembro. El tomar conciencia de esta propiedad lo empodera de sí como un actor que se sabe parte de este grupo y que su toma o

no toma de decisiones influyen en éste, pues al vivir en una comunidad organizada no puede enajenarse de estas relaciones.

Expondremos primero el pensamiento de dos filósofos franceses, Paul Ricœur y Jaques Derrida, pioneros en los análisis del testimonio enmarcados dentro de una nueva historiografía. Su perspectiva nos ayudará a comprender el testimonio como una forma distinta de relacionarnos con el pasado.

Conoceremos la postura de Derrida, quien propone que el testimonio es un acto performático en el que tanto testigo como receptor construyen el acto testimonial. También analizaremos el peso que tiene la creencia ante la verdad del testimonio; en el testimonio la prueba no existe, es la creencia en el testigo la que le da valor a la narración. Mediante Derrida podemos dar cuenta de que el testimonio es un espacio de construcción de la experiencia.

En seguida trabajaremos a Paul Ricœur. Nos centraremos en el análisis del testimonio realizado en su texto *La memoria, la historia, el olvido* (2004) donde ubica al testimonio dentro de la segunda fase de la problemática por la representación del pasado y del conocimiento histórico: la fase documental. Nos centraremos sobre el estudio de Ricœur respecto al uso corriente que se da al término “testimonio”. Apuntaremos el problema de la verdad del testimonio y su relación con la creencia; además de trabajar la relación dialógica que configura el testimonio, el cual produce un *vínculo social* entre el testigo y el receptor.

En el marco del problema de la verdad, nos parece pertinente responder cuál es la relación entre la realidad y el pasado histórico, preocupación que esclarece Ricœur en su texto *Tiempo y Narración* (1995). El concepto de *huella* es fundamental para comprender la relación entre el pasado y el relato histórico. Es desde la huella desde donde se construye el relato. El otro concepto clave es la *deuda* que implica el sentimiento de deber algo a las personas que antes fueron. Es

sobre la huella y la deuda que se construye la relación con el *haber-sido*, única relación entre el presente y lo que fue.

Conocer estas propiedades del testimonio nos permitirá reconocerlo, no desde el modo jurídico, como un tipo de archivo para un análisis histórico posterior, sino como un acto performático que se construye en diálogo entre el testigo y el receptor quienes actualizan el *haber-sido* en el presente. Este hecho nos va a arrojar una primera luz sobre el modo en que el receptor está implicado en esta relación: no como un espectador pasivo, sino como parte del proceso de acontecer del testimonio.

Para la segunda parte del presente trabajo nos centraremos en el concepto de *relato testimonial* y la experiencia del relato. Analizaremos el testimonio, propuesto por Greta Rivara, como un modo de relato que presenta características del relato histórico y del relato de ficción. Esto con el fin de reconocer la fuerza que el relato testimonial tiene ante el receptor del mismo. De este capítulo podremos concluir que, debido a sus características, el relato testimonial conforma una experiencia tanto para el testigo como para el receptor, quienes se construyen por medio del relato.

El tercer capítulo se centrará en las propiedades políticas del testimonio. Parte de los *museos memoriales* del mundo se encuentran en América Latina y se relacionan con problemas políticos que vivieron sus habitantes. Los estudios sobre el testimonio en este continente se realizan con una perspectiva que integra problemáticas tales como: la representatividad del testimonio sobre un grupo, las situaciones de urgencia en las que se encuentran los testigos y la posibilidad de dar voz a los sin voz; además de la inevitable ideologización que atraviesa el testimonio, que afecta tanto al testigo al construir el relato como al receptor frente al mismo. Estos problemas son abarcados por pensadores como John Beverley en quien nos centraremos en este texto. Por las propiedades del *museo*

memorial, es necesario tomar en cuenta los aspectos políticos, ya que son intrínsecos a los *museos memoriales* desde su constitución.

Por lo tanto las tres partes en las que dividimos nuestro trabajo están pensadas para estudiar el conjunto de definiciones y propiedades que podría tener el testimonio en un espacio como el *museo memorial*.

La relación que el museo tiene con lo allí expuesto contesta preguntas sobre qué es lo expuesto. Es decir, los museos después de varios siglos de existir, se preguntaron: ¿qué es el arte? ¿cuál es la relación que los hombres tienen con él? Como respuestas ha existido desde la arquitectura de la Galería Nacional de Berlín diseñada por Mies van der Rohe; quien propone un museo con paredes de cristales, concibiendo las obras en relación con el espacio exterior, hasta el famoso cubo blanco que mantiene la idea de una cierta pureza en el arte. Estos ejemplos dan cuenta de la importancia del espacio expositivo a tal grado que significa los objetos expositivos de forma diferente.

En el terreno de la historia no es sino hasta el *museo memorial* cuando la reflexión histórica se hace realmente presente en los museos: ¿qué es la historia? ¿cómo se expone la historia? ¿cuál es la diferencia entre la historia como objetos del pasado y la historia como testigos que hablan del pasado?

Para dar cuenta de estos elementos tenemos que trabajar con cautela y analizar no sólo de manera historiográfica o museológica sino filosófica conceptos tales como la resignificación de los objetos en el espacio expositivo, el valor patrimonial de dichos objetos para una comunidad, y la configuración discursiva, así como los procesos de legitimación del discurso que genera el museo al ser una institución. Por ello dejaremos estos problemas para un trabajo posterior. Y en esta investigación nos centraremos únicamente en el testimonio.

Capítulo I

El concepto de testimonio y su relación con lo epistemológico e histórico desde la perspectiva de Ricœur y Derrida

Los análisis sobre el concepto de testimonio tuvieron su auge en la segunda mitad del siglo XX. Después de la Segunda Guerra Mundial, investigadores trabajaron este concepto desde diversas perspectivas, sobre todo en relación a los testimonios de los sobrevivientes del Holocausto. Dos filósofos preocupados por este tema fueron Paul Ricœur y Jacques Derrida, quienes hicieron aportaciones interdisciplinarias sobre todo relacionadas con la historiografía.

La preocupación de Derrida y Ricœur sobre el testimonio, que se trabajará a continuación, se relaciona con la legitimación histórica. La pregunta *¿cuál es el valor de verdad del testimonio?* se enmarca en las inquietudes de la época por la reconstrucción del pasado y nuevas formas de construir la historia, sentido desde el cual abordaremos las tesis de nuestros filósofos en este trabajo.

Ambos filósofos responden a la pregunta por la verdad proponiendo que lo importante del testimonio no es su valor cognoscitivo (pensando que el valor cognoscitivo es, a grandes rasgos, la suma de descripciones o explicaciones sobre la realidad). El valor del testimonio es la posibilidad de transmitir una experiencia mediante el diálogo entre quien la experimentó y el receptor de este testimonio. Esta postura será la que expondremos en el presente apartado.

Nos parece pertinente ubicar a Derrida y Ricœur dentro del contexto de la historiografía de la época; de este modo podremos comprender sus propuestas frente a la historiografía clásica y el contexto en el cual ellos se abocan al estudio del concepto *testimonio*.

1. La historiografía de la época

1.1-Historia de las mentalidades

En los años setenta y ochenta del siglo XX toma fuerza *la historia de las mentalidades*, corriente historicista francesa enmarcada dentro de la tercera generación de los *Annales*. Con su influencia, la idea de construir historia a través de experiencias concretas de hombres comunes se expande entre teóricos e historiadores. La nueva tendencia deja de lado categorías macrohistóricas y genera “nuevos enfoques que trasladaron el centro de atención de las élites a otros segmentos de la población, de las grandes estructuras impersonales a los aspectos existenciales de la vida diaria, de la historia socioeconómica a la historia cultural” (Aurell, 2005: 87).

La corriente designa posturas más difusas que la anterior, nombrada *historia de las ideas*. El concepto *mentalités* no pretende definir ideologías o corrientes de pensamiento dominantes sino ideas que mantiene un colectivo -no siempre de forma consciente-, las cuales no fueron impuestas por un grupo o figura de autoridad. (Aurell, 2005: 98) “Se ensancha la esfera de la investigación histórica más allá de lo económico y de lo político, y se da la réplica de la historia anclada en lo social (...) Al contrario de la historia de las ideas, desarraigada del ámbito social, la historia debe dar paso al tratamiento histórico de los modos de sentir y de pensar” (Ricœur, 2000: 247-248).

Esta perspectiva da pie a considerar los testimonios como una fuente importante para la reconstrucción histórica, dado que pueden aportar conocimientos sobre el sentir y el pensar. Sin embargo, ante esta propuesta teórica surge el conflicto de relativizar la historia. Surge el problema de subjetivizar todo conocimiento sobre el pasado. Historiadores clásicos habían

defendido una visión positivista para resolver los problemas de la historia. De acuerdo a su pensamiento, los archivos son fuentes más fidedignas ya que nos pueden ayudar a interpretar de forma casi científica los momentos históricos. En cambio el testimonio no puede ser comprobado por fuentes; la necesidad de *creer* en el testigo es uno de los problemas que genera esta relatividad, además del mantener una relación con los hechos desde los sentimientos y emociones de un sujeto que los vivió, los cuáles son subjetivos y por lo tanto no nos aseguran una *interpretación fiel* de la circunstancia a relatar. Esto convierte a la historia en representaciones de la realidad y la aleja del tipo de estudios que buscaban reconstruir el pasado pieza a pieza mediante los archivos y un análisis que tendiera a lo científico, sin influencia del sujeto historiador.³

En 1979 el ensayo de Lawrence Stone⁴ marca el “fin de la creencia de que sea posible una explicación científica coherente de las transformaciones del pasado” (Iggers, 1998: 59), pues la cultura e incluso la voluntad de un grupo deben incorporarse, ser tomadas en cuenta a la par de las fuerzas de producción, entre otros puntos a considerar. Esta nueva narrativa se esforzará por sumar “los aspectos subjetivos de la existencia humana” (Iggers, 1998: 59). Ante este tipo de declaraciones nos encontramos con un relativismo extremo. Hayden White afirma que no existe diferencia entre poesía y narración histórica; Lyotard afirma en su ensayo *La condición posmoderna* que “en el terreno de la historia, el influjo del postmodernismo se dejaba sentir en el rechazo de las periodizaciones y de las interpretaciones globales, las sustituciones de los grandes relatos de la Historia (*History*) por los pequeños relatos (*story*) y el recurso a las metáforas. Todo ello

³ Bloch presentaba a estos historiadores clásicos bajo el pensamiento que dicta que “no puede haber conocimiento auténtico que no pueda desembocar en certidumbres formuladas bajo el aspecto de leyes imperiosamente universales por medio de demostraciones irrefutables.” (Bloch, 2012: 19).

⁴ Vease, “*El retorno de la narrativa, Reflexiones acerca de una nueva y vieja historia.*” En Stone, Lawrence, *El pasado y el presente*, México F.C.E., 1984.

degenera en un relativismo extremo respecto a la objetividad histórica; las representaciones dominaban sobre las realidades.” (Aurell, 2005: 115). Tanto la manera de escribir la historia como las temáticas que integra tienden a alejar la historia del ámbito científicista que perseguía décadas atrás.

1.2 -La influencia del giro lingüístico en la historiografía

Gran parte de los postulados sobre la historiografía de los setenta y ochenta son influenciados por el *giro lingüístico*. Esta corriente filosófica, según cierta perspectiva, parte de la premisa de que el hombre no usa el lenguaje para comunicarse. Más bien, el hombre está en el lenguaje y estructura sus pensamientos condicionado por él.

¿Cómo influye esta postura en la concepción de la historia? El pasado ahora se presenta como una construcción que se forma entre el *haber-sido* y el presente desde dónde se pregunta por él, no como algo que debe ser reconstruido de acuerdo a una realidad ocurrida, el objetivo no es traer el pasado al presente pues si todo es lenguaje no hay nada que traer. Entonces se comienzan a pensar posturas donde sea posible en el presente y en el lenguaje construir el pasado⁵. Como ejemplo podemos referir la imagen dialéctica de Benjamin, que se genera por ejemplo en un texto de Baudelaire como *Las Multitudes*, que nos presenta un modo de ser del París de su época mediante una construcción lingüística, la cuál nosotros actualizamos desde una lectura en nuestro presente.

Respecto al giro lingüístico, sigue vigente el debate sobre la referencialidad del texto histórico: “se afirma que la historia, el pasado, subsiste simplemente a través de unos signos lingüísticos que conoce el historiador y aflora a la superficie a través de su relato” (Aurell, 2005: 123). La nueva referencialidad del texto

⁵ Pasado entendido como la relación entre el *haber-sido* y su apropiación en el presente.

histórico es entonces una representación; la representación es la construcción de lo real a partir del diálogo entre la construcción del *haber-sido* y el presente. Antes debíamos conocer los hechos que sucedieron en el mundo a partir de documentos, ahora debemos construir el mundo a partir de las experiencias que se suscitan en las imágenes dialécticas. Por decirlo de otro modo: debemos construir el pasado a partir de las narraciones históricas al modo en que las entiende Ricœur.

Este debate no sólo abre la puerta al problema de la referencialidad sino también legitima al discurso narrativo como el modo de articular la historia. Ahora los historiadores estarán preocupados por dar una apariencia de realidad en su prosa, dejando de lado el postulado que afirma la incompatibilidad del trabajo narrativo con el lenguaje científico. Dicha propuesta se abre paso frente a la ya caduca historiografía clásica, la cual buscaba un rigor científico mediante universales y suponía un progreso o desarrollo histórico, preocupada por procesos a gran escala.

Defendido por diferentes filósofos, entre ellos Paul Ricœur, el discurso narrativo “ha pasado a ser considerado el entramado fundamental de la obra histórica.” (Aurell, 2005: 124). Sin embargo, Ricœur plantea que aunque existe una autonomía semántica del texto que no permite relacionarlo con su contexto, siempre existirá la referencialidad. Derrida, por su parte, considera que “la historia pasa a ser un efecto de la presencia creada por la textualidad, pero no tiene una presencia en sí misma” (Aurell, 2005: 125).

Es decir, frente a los postulados relativistas que asemejan poesía e historia, Ricœur y Derrida muestran el *problema de la verdad* como componente esencial del discurso histórico. No es que no se pueda hablar de *verdad* en la narración histórica, pero sí es necesario plantear la referencialidad como un problema. Problema que surge con las preguntas ¿qué es el pasado? ¿dónde está? ¿cómo

podemos hablar o *referirnos* a él?

Para concluir este apartado cabe mencionar que tanto Ricœur como Derrida son dos filósofos que influyen en un periodo de la historiografía abierto a otras disciplinas. Con propuestas relacionadas a la narrativa histórica, ambos son retomados por estudiosos de la ciencia histórica como Georg G. Iggers y Jaume Aurell. También son leídos por historiadores de su tiempo con los que discuten como H. White, Stone o Le Roy Ladurie, frente a quienes defienden que “la narrativa no es la del simple informador, el tradicional cronista, el clásico relator, como tampoco la del analista. Es una narrativa que accede al rigor de la exposición histórica a través del desarrollo de una estructura coherente del relato.” (Aurell, 2005: 135).

En este contexto historiográfico los filósofos franceses desarrollan sus propuestas sobre el testimonio. Esto nos permite comprender por qué su preocupación por la relación del testimonio con la realidad.

Anteriormente, la historiografía había estado preocupada por la certeza con la que la historia se relacionaba con *el pasado*, trabajando con métodos de análisis rigurosos y cuasi científicos, como en algún momento de la historia se les llegó a llamar. Pero Ricœur y Derrida, en conjunto con otros pensadores de la época, plantean otra posibilidad. Como parte del giro lingüístico señalan la importancia de la narración como forma expositiva de la historia. Dentro de este modo expositivo se encuentra también el testimonio, un relato con pretensiones de verdad, un relato sobre lo que podría entenderse como *el pasado*, pero que exige una forma distinta de comprender lo real. Y, lo más importante, un relato paradigmático en la nueva propuesta epistemológica-histórica donde el *conocimiento* del *pasado* debe ser entendido en otros términos.

2. El testimonio como acto performativo: Derrida

En su texto *Es posible decir el acontecimiento*, Derrida plantea la diferencia entre un habla llamada constativa y otra a la que nombrará performativa. Como ya hemos trabajado anteriormente, los filósofos de la época -al igual que los pensadores de otras ciencias sociales- investigan nuevas formas de relacionarse con la realidad sin tener que adecuarse sólo a describirla. Ésta es una de las propuestas: no toda habla radica en *decir*. “Decir el acontecimiento es decir lo que es, por consiguiente las cosas tal y como se presentan, los acontecimientos históricos tal y como tienen lugar, es la cuestión de la información (...) como enunciado de saber.” (Derrida, 1977: 5)

Como explica Derrida, esto es problemático ya que el *decir* siempre se presenta posterior al acontecimiento y se encuentra restringido a ciertas estructuras del lenguaje por lo que este *decir* está compuesto por generalidades, universaliza el acontecimiento que es único en sí mismo. Este *decir* tendrá también que elegir entre todos los sucesos de este acontecimiento los que se dirán para reconstruirlo. Por tal motivo, es imposible pensar que se *dice* el acontecimiento, más bien el acontecimiento se produce. Pensemos que Derrida en esta explicación está enfocado en los medios de comunicación, ejemplo claro sobre producir el acontecimiento: “se sabe que la técnica del decir y del mostrar interviene e interpreta, selecciona, filtra y por consiguiente hace el acontecimiento (...) mientras que pretende simplemente enunciar, mostrar y dar a conocer; de hecho, ella produce, es ya en cierto modo performativa” (Derrida, 1977: 5)

De esta descripción podemos afirmar que el testimonio es una forma de hacer el acontecimiento, es parte de los modos del habla en los que lo importante

no es *hacer saber* sino *hacer ocurrir* mediante la palabra. En este texto Derrida nos habla de la confesión; en ella no importa hacer saber lo que ha pasado sino el acto de *querer hacer saber*. Este acto sucede del mismo modo en el testimonio: es un acto que no sólo informa, no es un documento de carácter histórico sino es un acto del habla que compromete tanto al testigo como al escucha y que crea en el relato una construcción del acontecimiento, donde las omisiones y exclusiones son determinadas en pro del propio *relato testimonial*⁶. Se trata, al igual que en la confesión, de “transformar mi relación con el otro, que produce una transformación, que produce otro acontecimiento y que no es simplemente un decir de saber.” (Derrida, 1977: 7).

Este no-saber involucrado en el testimonio no es una deficiencia, no es un pretexto para desechar esta forma de habla. Es más bien la posibilidad de causar un efecto diferente en el escucha, es la posibilidad de causar el *efecto de realidad*⁷, del que hablaremos más adelante. Nosotros queremos defender que el testimonio genera entre testigo-testimonio-receptor una relación única y diversa a cualquier relación con otro tipo de relatos o de modos de hablar del pasado. La postura de Derrida nos permite afirmar que el receptor del testimonio no obtendrá saberes de éste último⁸. La pregunta es si esta participación en el acto performático puede generar conciencia en el receptor y de qué tipo. Esta pregunta es la que se planteará a lo largo de la tesis.

⁶ Este concepto propuesto por Greta Rivara será explicado en un apartado dedicado a su definición y discusión. Lo usamos desde este momento ya que consideramos que es adecuado para describir los procesos que señala Derrida en el acto performático.

⁷ En el tercer apartado trabajaremos el concepto de *efecto de realidad* que propone John Beverley al referirse a la narración testimonial.

⁸ Greta Rivara cita un testimonio de los campos de exterminio: “no hay conocimiento sublime, no hay un saber trascendente, no hay asunción gloriosa de los misterios del ser: aquel conocimiento es inútil, afirma Delbo, y nadie debe tenerlo.” (Rivara, 2011: 65) Este es un ejemplo límite del *no-saber* del testimonio. Los testigos se expresan con la intención quizás de generar un efecto que, según la autora, se encuentra en la posibilidad de mostrar lo imposible. Trabajaremos estos temas más adelante en un capítulo dedicado a Rivara.

2.1-Verdad y Acontecimiento

Derrida considera que la verdad es expresada individualmente por vía de la confesión. “Aquello acerca de lo cual damos testimonio es algo que sólo nosotros hemos visto (por eso somos testigos), pero a la vez de índole tal que cualquiera en nuestro lugar lo habría visto del mismo modo en que lo vimos nosotros, (de lo contrario el nuestro sería un falso testimonio)” (Ferraris, 1980: 1).

Según el filósofo, lo individual es el territorio de la verdad y ésta se hace. La verdad no es una mera constatación o una representación adecuada de la realidad sino es un hacer, es un acto performativo. En el caso del testimonio, la verdad surge cuando este yo individual se relaciona en el testimonio con otro. Es necesario señalar que esta teoría no es completamente subjetivista y relativista en la medida en que el testigo debe atestiguar algo que podría haber atestado cualquier otra persona de haber estado presente en ese acontecimiento, o si no, caería en falso testimonio. Es decir, a pesar de hacer el acontecimiento, los límites de este hacer son los límites que podría plantear el otro al ser partícipe del mismo acontecimiento.

A su vez, debemos aceptar la posibilidad del falso testimonio. En su texto *Poética y política del testimonio*, Derrida asegura que “para ser seguro como testimonio no puede, no debe estar absolutamente asegurado, absolutamente seguro y cierto en el orden del conocimiento como tal”. Afirma: “pues desde que es seguro como *prueba teórica*, un testimonio ya no es seguro *como* testimonio” (Derrida, 2005: 15). Por lo que estamos ante un tipo específico de relato, en el que la creencia es parte fundamental de él.

2.2-Creencia y Testimonio

“un *crédito* se deposita en el testimonio dada la falta de prueba objetiva y su verdad no recae más que en la confianza o creencia en el testigo”

P. Ricœur

“En el testimonio, la verdad es prometida más allá de toda prueba, de toda percepción, de toda mostración intuitiva. Aunque yo mienta y perjure (y siempre y sobre todo cuando lo hago), prometo la verdad y ruego al otro que crea al otro que soy.” (Derrida, 1995: 9)⁹ El testimonio tiene como propiedad que el escucha no pueda corroborar de ninguna otra forma lo que se da como testimonio, pues no existe prueba. El testimonio por ello implica un acto de fe y apela a la creencia del escucha, quien creerá por buena fe en la buena fe del otro, sabiendo que la verdad que el testigo diga será la verdad que el testigo crea que es la verdad. En la medida en que lo haga bajo esta creencia, entonces no estará haciendo un falso testimonio.

Una de las aporías que presenta Derrida a partir de la creencia es que no se puede dar testimonio sino de lo increíble. La creencia del testimonio se acerca a la idea del milagro, es fundada en la fe sin pruebas. Esto no sólo trabajado desde la idea religiosa sino desde la posibilidad del habla. Como refiere en *El*

⁹ Paul Ricœur hace un estudio sobre la fiabilidad del testimonio en su texto *La memoria, la historia, el olvido*. Aquí da al testimonio la calidad de documento en el proceso de la construcción histórica. Él plantea la problemática de la sospecha hacia el testimonio y por tanto su fiabilidad. “Lo que la crítica histórica cuestiona, en el plano de la prueba documental, es el carácter fiduciario del testimonio espontáneo, a saber, el movimiento natural de poner su confianza en la palabra oída, en la palabra del otro. Se abre así una verdadera crisis. La crisis de la creencia, que autoriza a considerar el conocimiento histórico como una escuela de la sospecha.” (Ricœur, 2000: 236). Consciente de esta crisis, Ricœur va a concentrarse en este tema, lo que veremos más adelante.

monolingüismo del otro “no se puede dar testimonio más que de lo increíble. En todo caso, de lo que solamente puede ser creído, de lo que, tras pasar por alto la prueba, la indicación, la constatación, el saber, apela únicamente a la creencia, por lo tanto a la palabra dada.” (Derrida, 1997: en línea, parte 4) Está en el plano de lo increíble por ser solamente acreditable.

Este acto de fe es entonces el que une al escucha y al testigo. Es el que puede generar en este último una conciencia, en este acto de fe el otro crea un *vínculo social* (Derrida 1995: 9) que permite una nueva relación entre el escucha y el testigo. No una relación de documento y escucha, no una relación de saber, como cuando el escucha, frente a algún medio de comunicación, absorbe lo que supone es una realidad de acontecimientos pasados. Es una relación social en la que un individuo le confía al otro su fe en una realidad que el otro generará mediante su acto de habla performático.

Esta relación de creencia tiene una fuerte dependencia con la presencia, es decir, yo puedo testimoniar y tu debes creerme pues fui una presencia en este acontecimiento. Aquí podemos analizar siguiendo a Derrida la etimología del término testigo, testimonio, atestiguación en diferentes idiomas; *superstes* es determinado como testigo y su significado es *el sobreviviente; testis, terstis*, es determinado como el que estuvo presente como tercero, su presencia es necesaria para poder dar testimonio.

En esta presencia es en lo que cree quien es partícipe del testimonio, “creo en tu presencia, en tu sobrevivencia a los acontecimientos que relatas”. La presencia tiene una “dimensión irreductiblemente sensible” (Derrida, 2005: 24), es decir, yo he vivido, escuchado, visto, tocado. Este acceso sensible es un acceso privilegiado que impulsaría al escucha a relacionarse de una manera especial con el testimonio. No es un documento que pueda dotarlo de saberes, sino es este espacio de construcción de un acontecimiento desde una experiencia sensible;

esta experiencia sensible y su transmisión puede generar en el escucha una conciencia de la experiencia como tal del testigo, es decir una apropiación de dicha experiencia. A diferencia de la relación entre un periodista, por ejemplo, y su lector, aquel siempre mantendrá la idea de tener un saber que transmitirá al otro, lo que lo mantendrá en una posición diferente a su escucha, pues será una persona que porta saber frente a alguien quién lo ignora, no una construcción conjunta de la experiencia.

El “deben creerme”, entonces, “no tiene el sentido de la necesidad teórico-epistémica del saber.” (Derrida, 2005: 9). No funcionaría frente a un físico o alguien que a partir de premisas nos da conclusiones y luego nos pide creer en ellas; más bien para esta petición de creencia no debe existir prueba alguna.¹⁰

La última aporía que mencionaremos por parte de Derrida es la intención de volver universal el discurso testimonial, pues es un supuesto que cuando el testigo habla por él habla también por cualquiera que vivió el acontecimiento. Pero a su vez se cree también en la singularidad del testigo. Es decir, si habla es por un hecho que le ha sucedido a él y que sólo él puede relatar. Esta relación singularidad-universalidad es parte de las propiedades del testimonio y es un conflicto que retomaremos más adelante con otros autores preocupados por la representatividad del mismo.

2.3- Conclusiones

Las diferentes perspectivas desde las cuales Derrida aborda el testimonio tienen

¹⁰ Paul Ricœur en el tercer componente esencial de la operación testimonial expuesto en *La memoria, la historia, el olvido*. Señala: “El testigo pide ser creído. No se limita a decir; Y`o estaba allí;’ añade: C`reedme.´ Entonces, la certificación del testimonio solo es completa por la respuesta en el eco del que recibe el testimonio y lo acepta.” Esta necesidad de creencia crea institución basada en la “confianza en la palabra del otro” (Ricœur, 2000: 213-214). Trabajaremos este tema a detalle según el filósofo Ricœur más adelante.

como fundamento una distinta definición del concepto de verdad. El filósofo comprende la verdad como un hacer que nace de la relación entre una subjetividad y el *otro*. La creencia entonces no es *doxa*; más bien es una nueva posibilidad de relación con los otros, de construcción del acontecimiento, la posibilidad de que el trinomio testigo-testimonio-receptor cree una verdad en comunidad mediante su acontecer performático.

Este trinomio supone una relación horizontal sensible al ser tanto testigo como receptor partícipes del acto performático donde se construye el acontecimiento. Y transmite una experiencia sensible, pues de esta forma fue vivida por el testigo. La propiedad de transmitir una experiencia sensible, junto con otras propiedades que analizaremos más adelante no hacen defender la idea de que el testimonio puede generar una apropiación tal por parte del receptor que lo haga consiente de su condición como ente político.

3. El testimonio como relato: Ricœur

Es necesario exponer la postura de otro filósofo clave en la segunda mitad del siglo XX: Paul Ricœur, pues consideramos que el testimonio como acontecimiento performático no es la única posibilidad que ha dado la filosofía a este concepto.

Abordaremos dos textos de Ricœur. Como parte de la fase documental de su análisis sobre la epistemología del conocimiento histórico, en el libro *La memoria, la historia, el olvido* nuestro autor habla del testimonio y ensaya seis propiedades del mismo. El segundo texto es *Tiempo y Narración*, del cual expondremos únicamente la forma en que Ricœur maneja la relación entre el relato histórico y la realidad; misma que nos puede ayudar a ensayar una relación entre el relato testimonial y la realidad. Esto sin dejar de analizar la

correspondencia entre testimonio y lector que completaría la interrelación que genera el acto testimonial entre testigo-testimonio-receptor.

En *l'hermeneutique du temoignage*, Ricœur plantea al igual que Derrida que el carácter del testimonio no es epistemológico: “el testimonio en tanto que relato se encuentra así en una posición intermedia entre una constatación hecha por un sujeto y una creencia asumida por otro sujeto sobre la fe del testimonio del primero.”(Ricœur, 1972: 38) Debemos tomar en cuenta también que Ricœur modifica sus posturas en relación al testimonio desde 1972, cuando escribe el texto *Hermenéutica del testimonio* hasta 2000 cuando publica *La memoria, la historia, el olvido*.

En los años ochenta y noventa, la historiografía se involucra en algo que llamará el *giro narrativo*, el cual integra la narración como parte fundamental de la construcción del relato histórico. Aunque Ricœur ya en los años setenta había asumido la necesidad de una creencia en el testigo, no es sino tres décadas más tarde cuando plantea una postura en el plano de la filosofía de la historia en relación con el relato.

Negando su primer postura “Ricœur busca tomar distancia del testimonio como prueba y concebirlo como un acto. De esta manera, el filósofo intenta romper la caracterización del testimonio como una declaración, para ligarlo en su lugar con todo acto en que alguien haga pública su convicción” (Lythgoe, 2008: 40). Cabe señalar la cercanía entre los postulados de Derrida y Ricœur, ambos definen el testimonio como un acto público.

Para Ricœur todo testimonio aporta “tanto elementos externos, que son descripciones de sucesos, como internos, de índole fundamentalmente moral” (Lythgoe, 2008: 40). Los primeros son los acontecimientos que puede haber visto otra persona; es decir que podrían llegar a ser verificables en algún sentido. Los segundos son internos y son los que le dan sentido al relato. En ellos radica la

identidad de quien relata; éste no podría ser ningún otro pues se dibuja en el relato que testimonia, sin embargo se dibuja sólo para dar sentido a los acontecimientos.

Ricœur concuerda, sin llamarlo de este modo, con la idea del testimonio como un acto performático, “el sentido del testimonio parece entonces invertido; el término no designa más una acción de palabra, el relato oral de un testigo ocular sobre un hecho al cual él ha asistido; el testimonio es la acción misma en tanto que ella atesta en la exterioridad el hombre interior mismo, su convicción, su fe” (Ricœur, 1972: 43).

En esta investigación vamos a trabajar la postura que adopta dos décadas después en el texto *La memoria, la historia, el olvido*. Aquí, a pesar de involucrar al testimonio como parte de la primer fase de la construcción histórica epistemológica (la fase documental), se remite al uso común del término sin justificación a partir de lo jurídico o lo histórico.

3.1 -El testimonio en el texto *La memoria, la historia, el olvido*

El tema más importante en el párrafo dedicado al testimonio en el libro *La memoria, la historia y el olvido* es la fiabilidad¹¹ del testimonio. Ricœur sigue el mismo

¹¹ Ricœur se hace la pregunta ¿Hasta qué punto es fiable el testimonio? Esta es la clave de la problemática testimonial, tanto en su uso histórico como jurídico. La fiabilidad está estrechamente relacionada con la sospecha, la cual “se despliega a lo largo de una cadena de operaciones que comienzan en el plano de la percepción de una escena vivida, continúa en el de la retención del recuerdo, para concentrarse en la fase declarativa y narrativa de la restitución de los rasgos del acontecimiento.” (Ricœur, 2000: 209) Frente a la sospecha, tenemos varios componentes, para asegurarnos que algo ocurrió uno de ellos es “la confrontación entre testimonios” (Ricœur, 2000: 190) Esta confrontación nos permite como escuchas analizar y decidir, preguntar al testigo quien “debe ser capaz de responder por sus afirmaciones ante cualquiera que le pida cuenta de ellas” y confrontar testimonios “si no me creéis, preguntad a algún otro”, por su lado el testigo tendrá la disponibilidad para reiterar su testimonio las veces que sea necesario: “El testigo fiable es el que puede mantener en el tiempo su testimonio” (Ricœur, 2000: 213).

pensamiento que Derrida: el problema del testimonio radica en la pregunta por la credibilidad que alguien le debe a otra persona. Debemos entender este problema no como un límite del concepto sino como su posibilidad, no existe testimonio sin sospecha, consecuencia directa de la creencia.

Ricœur cita entonces seis componentes básicos de *la actividad de testimoniar*¹². Como primer punto nos encontramos con la articulación entre la afirmación de la realidad factual del acontecimiento relatado y la autenticación de esta experiencia al ser expresada por su autor, lo que nuestro filósofo relaciona con la fiabilidad. Al igual que en el pensamiento de Derrida, la fiabilidad no es un *creo que*, sino más bien un *creo en*. Es el testigo el que le da esta condición de fiabilidad al texto, no la situación relatada.

En segundo lugar encontramos *la autodesignación del sujeto que atestigua*. Cuando el testigo relata de forma implícita o explícita se encuentra en su relato un “yo estaba allí”. Este es un triple deíctico que relaciona al sujeto que narra con la realidad de los hechos pasados y con el presente de su relato. Esta aseveración une al testigo con toda una vida, es desde su vida desde donde construirá el relato.

Como tercer punto tenemos que esta autodesignación instaura una situación dialogal. El testigo relata para alguien y pide a ese alguien ser creído. De aquí que el testimonio no puede concretarse si sólo existe quien quiera hablar: es necesario que exista el oyente que posibilite la confianza o la sospecha. El acreditamiento lo genera el receptor. Derrida concuerda con esta postura y se refiere a ella como el *vínculo social* entre el escucha y el testigo fundado en la creencia en el otro y su acto de habla.

El cuarto punto es la controversia que abre la posibilidad de sospechar y la

¹² Los seis componentes se encuentran en Ricœur *La memoria, la historia, el olvido* México F.C.E. 2000 p 210-214

respuesta del testigo a aceptar este reto en el espacio público.

El siguiente punto que menciona Ricœur como componente esencial de la operación testimonial no es abordado explícitamente por Derrida. Según el punto cinco, existe una dimensión suplementaria para reforzar la credibilidad del testigo: esta es la capacidad del testigo de reiterar su declaración las veces que sea necesaria. “El testigo fiable es el que puede mantener en el tiempo su testimonio” (Ricœur, 2004: 213). Esta promesa es la promesa de cumplir su palabra, por ello reafirma la creencia.

El último punto está muy relacionado con el anterior y nos señala que la disposición del testigo a repetir su testimonio genera una seguridad en el receptor y por ende posibilita un vínculo social más fuerte. “El crédito otorgado a la palabra del otro hace del mundo social un mundo intersubjetivamente compartido.” (Ricœur, 2004: 14) El intercambio de confianza realiza un vínculo entre seres semejantes.

Este punto nos es muy útil en relación a las necesidades de nuestra investigación. El vínculo entre seres semejantes del que habla Ricœur nos permite notar que la relación entre receptor del testimonio y testigo es horizontal, como ya lo trabajamos anteriormente, por lo que crea un vínculo social fuerte no encontrado en otro tipo de relatos.

En conclusión, Ricœur defiende también la idea de que la importancia del testimonio no es su relación con la verdad sino su relación con la creencia, pero no entendiendo esta como *doxa* al sentido griego, sino como una relación de vínculo social que genera el *patrimonio* de una sociedad¹³.

¹³ Sobre el vínculo social: “La confianza en la palabra del otro refuerza no sólo la interdependencia, sino también la similitud en la humanidad de los miembros de la comunidad. El intercambio de las confianzas especifica el vínculo entre seres semejantes (...) El intercambio recíproco consolida el sentimiento de existir entre otros hombres” (Ricœur, 2000:214)

A su vez define el testimonio como diálogo -no como declaración- lo cual permite el reconocimiento del otro. Finalmente, el testimonio tiene la particularidad de ser una *institución natural* “pues brinda seguridad a las relaciones constitutivas del vínculo social” (Lythgoe, 2008: 47) y permite que el mundo social devenga un mundo intersubjetivamente compartido.

3.2- La realidad del pasado histórico en *Tiempo y Narración*¹⁴

Ricœur ubica al testimonio dentro de una de las fases de la construcción histórica. Sin embargo, nosotros consideramos que el testimonio por sí mismo puede ser un texto sobre el pasado. Por esta razón, nos parece pertinente exponer su postura sobre la realidad del pasado histórico expuesta en *Tiempo y Narración*, así como señalar algunas de las propiedades de los relatos históricos según el filósofo. Esto también dará pie a entender la postura de Greta Rivara, que expondremos en el siguiente capítulo.

El historiador se basa en fuentes, utiliza como recurso los documentos. Aunque son de carácter selectivo -e incluso aunque su análisis pueda estar influenciado por la ideología del historiador-, son los documentos los que muestran una clara diferencia entre lo histórico y la ficción. “El historiador está sometido a lo que *un día fue*. Tiene una *deuda* con el pasado, una deuda de reconocimiento con los muertos, que hace de él un deudor insolvente”. (Ricœur, 1995: 837). Nos arriesgamos a señalar que el testigo utiliza su propia experiencia como su fuente, y también está sometido a lo que en palabras de Ricœur *un día*

Sobre el patrimonio social: A través de la memoria colectiva se genera una conciencia de pertenencia a una historia (*story*) compartida, esta historia tiene un valor para una comunidad, por lo que esta memoria colectiva es patrimonio de la sociedad.

¹⁴ Cabe aclarar qué entendemos por pasado: el pasado “no es un objeto acontecido, es constituyente y construye todo orden de sentido de un presente; el pasado es móvil, construye un futuro.” (Rivara, 2008: 297)

fue. Carga sobre sí una deuda no solo de muertos ajenos sino una deuda consigo mismo y su propia experiencia, una deuda con los muertos de los que fue testigo. Como expresa Rivara refiriéndose a lo dicho por Primo Levi: “el testimonio está marcado por una impronta fundamental: hablar, dar testimonio por aquellos que no pudieron dar su testimonio, aquellos que murieron en los guetos, en los campos, aquellos que murieron en el silencio. (...) el testigo sobreviviente adquirió con ellos el más grande compromiso: hablar por ellos. (...) en los millones de muertos el testigo y su testimonio recuperaron la palabra que aquellos perdieron.” (Rivara, 2008: 304).

Además del concepto de *deuda*, no presente en el relato de ficción, tenemos otro concepto trabajado por Derrida y Ricœur: el concepto de *huella*. “La huella en cuanto es dejada por el pasado, vale por él” (Ricœur: 1995: 838). Esta es la característica clave de la *representancia*¹⁵. El pasado no tiene de referente más que la huella¹⁶, y es esta huella la que es referida en la historia, la intención del historiador de tender hacia el *haber-sido*¹⁷. En cuanto al testimonio, es por la huella

¹⁵ Este concepto pretende hacer notar que la representación escrituaria de la condición histórica no es un momento posterior, un ropaje de un discurso que tiene ya coherencia antes de hacerse escritura. Es la forma de mostrar que la operación histórica mantiene un carácter activo y desde el recaudo de datos hasta la escritura emerge el objetivo referencial del discurso histórico. “El término *representancia* designa la espera vinculada al conocimiento histórico de las construcciones que constituyen reconstrucciones del curso pasado de los acontecimientos” (Ricœur, 2000: 361) pues “solo juntas, escrituralidad, explicación comprensiva y prueba documental son capaces de acreditar la pretensión de verdad del discurso histórico” (Ricœur, 2000: 365). Se puede trabajar la *representancia* en *La memoria, la historia, el olvido pag 360-370*.

¹⁶ La huella es un indicio, este indicio puede considerarse también como un tipo de grafía, de escritura. El indicio puede llamarse testimonio no escrito, es decir de la huella es desde donde se escribe el testimonio. La huella debe entenderse como: “un animal pasó por allí y dejó su huella”, es el indicio en el presente de algo que aconteció, algo que fue. (Ricœur, 2000: 228).

¹⁷ “Las cosas pasadas están abolidas, pero nadie puede hacer que no hayan sido”, el *haber-sido* es un concepto que utiliza Ricœur para designar lo que fue pero ya no es, “constituye el último referente buscado a través del *ya no ser*”. En el presente esta ausencia es doble, es

que ha quedado en el testigo a partir de donde se configura el pasado.

Si relacionamos la historia y la ficción, parece ser que la primera tiene una pretensión de mostrar lo que realmente sucedió y la segunda no. Sin embargo, es imposible una reconstrucción idéntica a los acontecimientos pasados. El *haber-sido* crea un problema en la medida en que no es observable; pero el *haber-sido* también genera una tensión entre pasado y presente dónde el historiador resulta apelado por este haber sido que lo impulsa a intentar hacer una reconstrucción porque existe la *denda* que así se lo implica. Entonces “el trabajo del historiador consiste en hacer de la estructura narrativa un ‘modelo’, un ‘ícono’ del pasado, capaz de ‘representarlo’” (Ricœur, 1995: 856). En este punto parece difícil emparentar al testigo con el historiador. En primera instancia, cuando hablamos de un testigo no pensamos que cuando atestigua está trabajando, sino que su relato es una construcción más bien intuitiva. Sin embargo, consideramos que, aunque no podemos asegurar que sea un trabajo racional, toda persona genera relatos al hablar de sus experiencias y toda persona utiliza tropos retóricos para hacerse entender. Por lo tanto un testigo al hablar elige un modo de relato, y éste debe ser el que ha decidido más conveniente para poder refigurar la huella de la experiencia.

En conclusión, consideramos que el testimonio no es sólo parte de la fase documental del trabajo de construcción histórica. Creemos que es un texto con propiedades de un texto histórico como el tener valor de verdad en relación con el *haber-sido*. Es por ello que en este apartado buscamos una relación entre los relatos históricos y el testimonio, considerando que las propiedades del primero pueden ser útiles para describir las propiedades del segundo. Por su parte, la filósofa Greta Rivara mantiene una postura que defiende el testimonio como un

la ausencia de lo que ya no es y también es la ausencia del objetivo de la imagen presente. (citas de esta nota al pie en Ricœur, 2000: 367).

tipo de relato no sólo con propiedades del relato histórico sino también con propiedades del relato de ficción. Esta postura es la que expondremos a continuación.

Capítulo II

El relato testimonial y la experiencia

“Todo testimonio responsable introduce
una experiencia poética en la lengua”
J. Derrida

En este capítulo se expone parte del trabajo de Greta Rivara sobre el testimonio. Dividiremos este apartado en dos. Primero trabajaremos la estructura del *relato testimonial*. Rivara habla del testimonio como un relato testimonial para señalar que contiene características específicas y que comparte propiedades tanto del relato de ficción como del relato histórico, definidas por Ricœur en su texto *Tiempo y Narración*. Al afirmar que el relato testimonial cuenta con características también del relato de ficción, Rivara muestra que en este tipo de relatos también se aparece el mundo interior a diferencia de un relato puramente histórico. Esta propiedad nos parece fundamental para el análisis del testimonio que nosotros estamos construyendo.

En segundo lugar, expondremos la perspectiva de Rivara sobre el proceso que atraviesa el testigo en la construcción del testimonio. Este tema nos parece relevante ya que nosotros expondremos al final de este trabajo el proceso que atraviesa el receptor del testimonio; ello para analizar si es posible que pueda adquirir conciencia de ser ente político. Debemos entonces preguntarnos también por el proceso que vive el testigo, pues como hemos señalado el testimonio es dialógico, es un acto y como tal se construye en la relación del

testigo con el receptor; al observar de cerca la influencia en el testigo de su testimonio podremos abrir paso en la reflexión sobre la influencia del testimonio en el receptor. Pues un testigo y un receptor se configuran a través del relato.

1. El relato testimonial

A partir de los relatos de las víctimas del Holocausto, Rivara caracteriza un nuevo género: el relato testimonial. La filósofa propone en su artículo titulado *El testimonio: una forma de relato* que éste es un relato que cuenta con características tanto del relato histórico como del relato de ficción. Esta perspectiva puede darnos luz sobre la relación entre el testimonio y su receptor, y la posibilidad de analizar si esta relación puede lograr una especie de transformación o conciencia de sí en este último.

La doctora trabaja a partir de la obra de Paul Ricœur *Tiempo y Narración*. “Después de una extensísima reflexión, Ricœur concluye en *Tiempo y Narración* que el relato es mimesis praxeos, esto es, representación de acciones humanas encadenadas lógico-temporalmente.” (Rivara, 2007: 114).

Ricœur se pregunta por la constitución de la ficción y de la historia al volverse relatos. El relato histórico tiene su fundamento en la pretensión de verdad que surge de él; este relato busca un cierto tipo de relación con lo real. El relato histórico además contiene un narrador, que en este caso tendría que ser en tercera persona, es decir un narrador impersonal, ya que este tipo de relato no puede contar con narraciones de conciencia sino solo de acciones humanas. Por su parte, el relato de ficción es “la instancia capaz de iluminar el mundo interior, es el sitio privilegiado en el cual el mundo interior se hace transparente, se muestra: la enorme complejidad y ambigüedad de la psique humana logra ser expresada, el universo de la vida interior de la conciencia, se manifiesta por obra de la ficción”. (Rivara, 2007: 114).

Con base en estas dos descripciones, Rivara propone que el relato testimonial comparte propiedades de ambos: como ya hemos planteado a lo largo del trabajo, por un lado tiene pretensión de verdad. Sin embargo no es un documento histórico como otros, pues según esta propuesta, el relato testimonial además comparte algunas de las características del relato de ficción ya que busca “dar claridad, transparencia al mundo interior” (Rivara, 2007: 115). Esta también es una propiedad intrínseca al relato testimonial, pues la conciencia del testigo siempre estará implicada en el relato.

Rivara concluye que el testimonio tiene como intención dar cuenta de un acontecimiento histórico mediante el relato de la experiencia concreta de un sujeto, a partir de transparentar el universo de su vida interior. Esta propuesta abre la pregunta, ¿cuál es entonces la relación del receptor de este relato testimonial según las propiedades específicas del mismo? Rivara responde “en ese punto en el que el relato testimonial se emparenta con el de ficción ejecuta su acción suprema: decirnos, aclarar lo que somos, conocer nuestras acciones y emociones, comprendernos y para ello, el dato, el archivo, el hecho, son insuficientes, el punto de llegada del relato histórico es el de partida del relato testimonial.” (Rivara, 2007: 116).

Esta cita es clave para la justificación de la presente tesis: si el relato testimonial tiene estas propiedades; si puede decirnos, aclarar lo que somos, y lo que somos implica lo político, entonces es posible pensar en la posibilidad de apropiación de nuestra propiedad de ser ente político. El dato, o el archivo, o cualquier otra fuente historiográfica no pueden transmitir lo que el testimonio puede, pues no muestran un flujo de conciencia, no remiten al *mundo* del testigo. Mientras que la ficción sin la pretensión de verdad, que funda la creencia en el autor, no puede generar tampoco el vínculo social citado anteriormente.

Pero queremos dedicarle unas líneas más a preguntarnos por la situación del

testigo al momento de implicarse en el acto de testimoniar, problemática también abordada por Rivara en otros textos.

2. Testigo y receptor en la experiencia de testimoniar

Nos basaremos en dos textos de Rivara donde trabaja el concepto de testimonio: *El testimonio histórico y la transformación de la experiencia: el universo concentracionario*, y *Salir del silencio: el testimonio histórico*.

Según Ricœur, para que el lector comprenda algún discurso es necesario que en él se encuentren situaciones que puedan ser comprendidas por el sentido común. No obstante, el problema con los testimonios es que, como lo hemos visto anteriormente, representan situaciones extraordinarias. Así, el sentido común no basta para que sean comprendidas.

El testimonio rompe con conceptos preestablecidos sobre lo que es comunicable por el lenguaje, llega a los límites de esta incomunicabilidad. Aunque la experiencia de los testigos¹⁸ parece ser increíble e incomunicable, los testigos rompen el silencio para así comunicar, el testimonio hace lo imposible. “Tal paradoja es lo que he señalado como una de las hazañas máximas del testimonio: ser lo posible-imposible, lo imposible-posible, escribir, narrar aquella experiencia: ‘escribimos –señala Semprún- sabiendo que hay cosas que no son...’, ‘que no pueden ser dichas’ completa Elie Wiesel.” (Rivara, 2011: 69).

A su vez, el testigo crea conceptos, inventa las formas de acercarse a su

¹⁸ Queremos aclarar que al referirnos a la incomunicabilidad de estos testimonios estamos pensando en un tipo de testimonio específico, el testimonio de víctimas. No todo tipo de testimonio es de situaciones de violencia, sin embargo como nuestro trabajo tiende a analizar los testimonios dentro de los *museos memoriales* y estos espacios son espacios que nacen a partir del conflicto, siempre los testimonios en estos espacios serán de éste tipo. En el capítulo III aclararemos mejor las propiedades políticas y su relación con la violencia en los testimonios de *museos memoriales*.

experiencia, un lenguaje se inventa para salir del silencio. Éste puede ser luego retomado por historiadores, pero cabe aclarar que esta invención de conceptos “no nace aquí, sin embargo, de un ímpetu teórico, sino de una necesidad vital de decir el propio ser fracturado, destruido, hablar para re-fundarse.” (Rivara, 2008: 298)

Pero si los testigos muchas veces consideran que lo dicho no es la experiencia total, que hay cosas indecibles, entonces ¿por qué decir? ¿por qué intentar decir algo imposible?

Considero que la respuesta permea desde la necesidad vital arriba citada -la necesidad por una reconstrucción identitaria- hasta una necesidad política, concibiendo lo político como la interrelación de subjetividades que deben convivir en un espacio. Recordemos a Aristóteles y su categórica frase “todo hombre es un animal político”. Todo hombre es y se construye en comunidad, y es en el diálogo de su experiencia en el que esto sucede. Se construye y en ese proceso se asocia con el otro. En el testimonio se construye no sólo para sí mismo sino para la comunidad, para que la humanidad recupere conceptos en su aplicación, como el concepto de justicia o de victoria sobre el perpetrador. (Rivara, 2008: 298). Para que la humanidad apropie estos hechos y los haga suyos, los haga parte de su comunidad.

2.1 -La reconstrucción interna

“El diálogo que implica el testimonio nos habla de que, aun en la máxima fractura, rehacer un ser a través del relato de aquello que precisamente hurtó el ser, es un proceso de humanización.” G. Rivara

Si aceptamos la premisa de que el narrador se construye con su relato, la consecuencia es una relación directa entre la construcción de la identidad del

testigo y la construcción del relato de la experiencia vivida. “La narratividad es una forma de configuración de la identidad; hacerse un ser es contar una historia, la narratividad parece ser una estructura ontológica, así lo señalo Ricœur y también Zambrano. Hay una necesidad de decirse para ser, estamos siempre entramados, según Ricœur, la identidad personal es siempre una historia contada” (Rivara, 2008: 296). El testigo habla para construirse como un proceso de humanización.

En el relato testimonial los testigos no sólo construyen su identidad, sino también dan sentido a su experiencia y la relacionan con la de un grupo. La insertan históricamente en un contexto específico lo que puede brindarles una plataforma desde donde mirarse. Finalmente el testimonio tiene el compromiso de escribir la historia pero desde un espacio más íntimo. Este compromiso con la historia enajena al testigo de sí mismo para darle la posibilidad de interactuar en el relato con una realidad más amplia que el universo interior, pues no sólo se relata un acontecimiento vivido interiormente sino que en esta narración se incorporan alteridades que fueron parte de esta misma situación.

Por ello es necesario salir del silencio (algo que para muchos testigos no es fácil), para formar comunidad con el otro: “hacerle saber [al otro] para comprenderse y para comprender lo incomprensible prevalece por encima de todo. Escribir, salir del silencio salva de una muerte previa a la del cuerpo, la muerte espiritual.” (Rivara: 2008: 297).

2.2- Las consecuencias externas

En el testimonio de acontecimientos de violencia, suceden también otro tipo de procesos, procesos en relación con la humanidad misma. Por ejemplo, la victoria sobre el perpetrador. Rivara explica como muchos de los testimonios del

Holocausto refieren la burla de los victimarios quienes decían querer desaparecer por completo no solo el cuerpo de las víctimas, sino la memoria de los acontecimientos allí sucedidos. Tanto en las víctimas del Holocausto como en víctimas de otro tipo de situaciones de violencia, los agresores buscan en el olvido un aliado. Sabemos que “la memoria impuesta está equipada por una historia ‘autorizada’, la historia oficial, la historia aprendida y autorizada públicamente” (Ricœur, 2000: 116). Y no sólo los perpetradores pueden ser impulsores de una memoria impuesta sino de un olvido, por lo que el testimonio puede enfrentarse ante esto. “El testimonio es una especie de victoria sobre el perpetrador, quien no puede condenar al silencio de manera absoluta a todas sus víctimas” (Rivara, 2011: 63). Por ello es “un acto de resistencia, el triunfo de la memoria y del testigo por encima de todo aquello que aniquiló el perpetrador” (Rivara, 2011: 67) El testimonio es la manera en que una víctima puede resistir contra el victimario, contra la decisión del poderoso de destruir su identidad, su modo de vida, contra el olvido de lo que es y de lo que sucedió. Por esta razón el testimonio no es sólo una transformación que culmina en el testigo del relato, busca integrar a la consciencia de una comunidad la forma en que el testigo vivió y percibió el *haber-sido*, y lo logra mediante la relación con el receptor.

2.3 -El papel del lector en el acto testimonial.

“El testimonio redime simbólicamente ese
socorro que nunca llegó para millones,
asiste a quien murió en aquella profunda soledad
y en un aterrador anonimato,
acude a su muerte y nos la dice a nosotros,
lectores de esa historia.” G. Rivara

¿Qué sería del testimonio sin los lectores? El testimonio se construye junto con el

lector, el testigo piensa en el otro cuando relata su testimonio, espera que el otro lo reciba, que el otro comparta con él, resista con él. El testimonio es diálogo pero ¿qué sucede en este receptor del testimonio, qué da de sí, qué tanto se construye, qué significa al ser partícipe del relato testimonial?¹⁹

Rivara explica “el testimonio nos pide intentar imaginar lo inimaginable; también nos pide, nos dice, nos muestra y nos hace saber la contundencia de lo inimaginable” (Rivara, 2011: 69) Hay un trabajo, un esfuerzo por parte del receptor para imaginar; después de decidir *creer*, de hacer el pacto de *creencia* en el otro, el receptor debe poner a prueba su realidad, sus concepciones acerca de la realidad para dar la oportunidad al relato testimonial de hacerle imaginar aquello que nunca creyó. Pues el testimonio es de cosas inimaginables. Queda entre el diálogo de testigo-receptor el poder construir, mostrar en la imaginación de este último. Esta construcción imaginaria busca también en el otro empatía: a partir del reconocimiento de la emoción del otro, no sólo busca una empatía emocional sino que mediante los sentimientos el receptor pueda *comprender* por qué y cómo fue que sucedieron los hechos y en una tercera línea empática, que esta empatía lo empuje a actuar ante lo que percibe y reflexiona.

Por su parte, para hablar hay que tener confianza en el otro, imaginar un lector posible. Los testigos suponen que en el receptor existe la voluntad de escucha del otro, los *sobrevivientes* deben creer que a pesar de que fueron hombres quienes los violentaron, deben existir también hombres que los escuchen y estén dispuestos a creer en su historia. La confianza debe ser recíproca, el fundamento del testimonio no sólo es la creencia del receptor en el testigo, sino a su vez el testigo debe confiar en el receptor, pues el testimonio es una confesión íntima. “Los sobrevivientes lograron construir un lector posible, dotarlo también de

¹⁹ Este tema será retomado al final del siguiente apartado, queremos mostrar ahora lo que Rivara expone al respecto.

conciencia histórica, un lector en quien confiaron pues sólo sobre la confianza se puede hablar de esa violencia fuera de toda imaginación” (Rivara, 2008: 303).

El testigo busca *comprenderse* y *decir* como una forma de configurar la identidad, pero esto no sería posible sin el diálogo. Una palabra sin escucha no dice nada, cuando el testigo habla entabla un diálogo con aquel otro con el que se quiere comunicar, al que quiere contar su historia, y es en este diálogo en el que el testigo puede comprenderse, al hacerse entender el puede salir de su silencio y así configurarse en la alteridad.

Quiénes sino los receptores son los que pueden dar peso al testimonio y así darles voz y un socorro a todas esas personas que fueron violentadas y que han muerto, es una especie de redención simbólica para todos ellos. El receptor del testimonio es quien asimila, quien es consciente y reconoce este relato para alejarlo del olvido y para hacer un cierto tipo de justicia en la resistencia a través del escuchar, para dar vida en la memoria a las víctimas. “El testimonio significa no sólo una denuncia, sino un dar a conocer y para ello es necesario el interlocutor, la generación de un espacio dialógico disponer al otro para escuchar” (Rivara, 2008: 299). Este espacio sucede en el presente, por ello el pasado se envía al presente para ser construido en él a partir del diálogo entre el testigo y el receptor.²⁰

Hasta este momento contamos ya con una definición de testimonio y de relato testimonial. Sin embargo, este concepto no puede ser ubicado en el *museo memorial*

²⁰ El concepto de receptor utilizado en el presente ensayo no busca describir a un receptor pasivo, sino a un receptor que construye junto con el testigo, en el diálogo, el testimonio. Sin embargo, se decidió utilizar el concepto de receptor ya que el de lector no implicaba otro tipo de testimonio como los testimonios en los museos que generalmente no son leídos. Si se utilizaba el término escucha, entonces se dejaría de lado a los lectores de testimonios. Por ello se tomó este término: si existen diversas manera de expresar el testimonio, deben existir diversos canales mediante los cuales recibirlo.

sin trabajar otra implicación del testimonio: su relación con lo político.

Los *museos memoriales* son espacios creados con la particular necesidad de expresar problemáticas de urgencia vividas por una comunidad, dando voz a quienes no habían podido expresarse. Estas propiedades son también intrínsecas al testimonio. Queremos analizarlas a detalle en el siguiente segmento ya que pueden darnos una perspectiva más completa sobre el término a definir.

Capítulo III

El concepto de testimonio y su relación con lo político

También en las décadas de los setentas y ochentas, pero en el continente americano, no fue la filosofía sino la crítica literaria la que comenzó a analizar los testimonios provenientes de esta región. Dichos testimonios no surgieron a raíz del nacional-socialismo como en Europa, sino a partir de las guerrillas latinoamericanas y de la necesidad de los habitantes de las comunidades de dar voz a acontecimientos de urgencia.

El siguiente capítulo trabajará el testimonio a partir de este punto de vista.

-El concepto de cultura política

Para comenzar esta explicación sobre historia de la historiografía en los setenta y ochenta quisiera retomar el concepto de cultura política. A lo largo de estas décadas, el concepto de política es repensado y separado de los conceptos económicos de las grandes estructuras del poder; en cambio “el concepto tenía como aportación más importante, la incorporación de aspectos culturales como factores fundamentales en la explicación del cambio sociopolítico. Sería un fruto del giro cultural de los setenta, junto al desarrollo de la historia de las mentalidades” (Aurell, 2005: 164).

Como plantea Aurell, el concepto de cultura política nos permite trabajar este giro en la historiografía dirigido hacia los relatos concentrados en los sucesos de las personas, pero trabajando también la historia sin despolitizarla. Lo relevante de esta propuesta es entender la historia desde el concepto de espacio

público, introduciendo una nueva reflexión sobre los ámbitos de lo político. Así se trabajará lo político desde la comunidad, la organización, la vida pública y privada sin estar forzosamente mediado, como en los grandes relatos, por el Estado, las instituciones o el poder. “Esto significa al mismo tiempo que se renuncia a considerar al poder político como el elemento constituyente de la historia” (Iggers, 1998: 84).

Se despolitiza la historia a partir de analizar las sensibilidades, los fenómenos de transmisión de valores y creencias, las formas de representación del poder. Esto contribuye a trabajar más bien la esfera política desde lo cultural y no politizando la historia, como había sido hasta entonces.

1. -El testimonio desde el continente americano

En América Latina el testimonio es trabajado de forma diferente: de un modo más político, comprendiendo la política como definimos anteriormente. Esta región se encontraba en un tiempo de guerrillas, dividida entre organizaciones revolucionarias. En palabras de Beatriz Sarlo “las ideologías aparecían como sistemas fuertes que organizaban experiencias y subjetividades” (Sarlo, 2006: 85).

Académicos estadounidenses y latinoamericanos son quienes analizan los testimonios que surgen en este continente. En Estados Unidos nace una corriente de pensadores que quieren integrar otras culturas y otros modos de pensar a las academias norteamericanas. Gayatri Spivak (pensadora india) es parte de los grupos que cuestionan a sus contemporáneos sobre la verdadera permeabilidad que tiene su trabajo en la realidad actual del continente.

Además, estamos en una época donde surgen distintos grupos de académicos que defienden diversas posturas ideológicas. Ellos consideran que como académicos no deben quedar fuera de la *realidad* latinoamericana. Esa realidad que defiende ideales fuertes, trabaja por medio de guerrillas, busca

derrocar dictadores y quiere cambiar los sistemas económicos y de gobierno que habían existido hasta la fecha. Estos académicos nacidos en el extranjero, pero formados en Estados Unidos, también consideran que es necesario integrar al currículo universitario materias que trabajen la interculturalidad, que integren pensamientos amplios.

Un ejemplo paradigmático es el testimonio de Rigoberta Menchú, el cual se logró integrar a la clase de Literatura de una universidad estadounidense como un ejemplo de literatura latinoamericana. A través de estos textos los profesores quieren generar en el alumnado una conciencia de los problemas sociales del continente.

En este contexto se estudia el testimonio; un contexto permeado de fuerte ideología que se deja ver en la conceptualización del término y dónde se presta especial interés en quiénes serán los receptores del testimonio. A nosotros esta perspectiva nos funciona para introducir en el concepto de testimonio propiedades no observadas por los filósofos europeos.

Los autores presentados a continuación trabajarán las propiedades del testimonio de forma social y política, no filosófica. Este trato nos ayudará a definir el relato testimonial de forma más amplia, ya que para justificar nuestra hipótesis no podemos dejar de lado esta perspectiva.

2. El Testimonio y Verdad: John Beverley

John Beverley, crítico literario, fundador del proyecto de estudios culturales en los Estados Unidos y estudioso del testimonio, considera que “[su] trabajo con el testimonio [es] un proceso evolutivo y abierto” (Beverley, 2010). Con base en su libro *Testimonio: sobre la política de la verdad*, analizaremos su postura respecto al testimonio durante dos décadas y las posturas con las que polemiza.

Debido al contexto latinoamericano de los años ochenta, y las inquietudes de Beverley por movimientos indígenas del cono sur, nuestro autor se ve impulsado a alejarse de la “gran narrativa de la modernidad” y centrarse en lo que él llama *pequeños relatos*, y en particular en el testimonio.

Según Beverley, en una reconstrucción histórica del concepto, “el testimonio se consolidó como género narrativo nuevo en la década de los años sesenta del siglo XX y se desarrolló muy cerca de los movimientos de liberación nacional y del radicalismo cultural generalizado de esa época” (Beverley, 2010: 23). Podemos distinguir entonces que las bases prácticas del testimonio con el que Beverley trabaja son distintas a las de los filósofos europeos. Concede al testimonio la particularidad de ser una forma literaria del *tercer mundo*, diseñada para dar a conocer al mundo situaciones específicas de los países incluidos en esta categoría y hacer reflexionar sobre movimientos y luchas de sus pobladores. Es en este contexto de pensamiento en el que Beverley muestra su definición de testimonio: “Por testimonio me refiero a una narración (...) contada en primera persona por un narrador que es también verdadero protagonista o testigo de los sucesos relatados, y cuya unidad narrativa es por lo general una ‘vida’ o una experiencia significativa de vida” (Beverley, 2010: 2).

Podemos encontrar fuertes relaciones entre esta definición y las de los filósofos franceses, sobre todo en el problema de la verdad y la unidad de sentido. Estos temas son los que trabajaremos a continuación. No obstante, queremos recalcar que a pesar de que las definiciones pueden ser parecidas, algo no es expresado en esta cita pero sí en todo el trabajo de Beverley: la importancia que para él tiene el *efecto político* del testimonio.

Este *efecto político* brindará una perspectiva diferente, con consecuencias distintas a la mirada antes trabajada, Es esta perspectiva la que nos interesa pues complementará la visión general.

2.1- Testimonio: Su *efecto político* y Verdad en el contexto latinoamericano.

Desde la perspectiva latinoamericana en este momento de ideologización, la pregunta sobre la verdad del testimonio no es una pregunta de filosofía de la historia o una pregunta epistemológica, sino de tipo político.

La preocupación por la verdad es por demostrar la realidad de las problemáticas expuestas por los testigos, esto como justificación de luchas sociales. Y en este proceso no sólo se politiza el testigo; la intención de estos testimonios es politizar también en cierta medida al receptor. “Los protagonistas del testimonio lo veían, al igual que yo [Beverley], como una forma narrativa muy cercana a los movimientos de liberación nacional” (Beverley, 2010: 10) por lo que también estos creían que si la pretensión de verdad era cuestionada, no era cuestionado el testimonio en sí, sino los ideales a los que éste representaba.

La preocupación por la verdad en este caso está permeada de convicciones ideológicas. La pregunta de Beatriz Sarlo “¿cuánto de las ideas que movilizaron los años sesenta y setenta quedan en los relatos testimoniales?” (Sarlo, 2006: 84) es legítima teniendo en cuenta que estas fueron unas décadas fuertemente ideologizadas, como ya habíamos expresado anteriormente. Las ideologías, lejos de declinar, aparecían como sistemas que organizaban experiencias y subjetividades. En 1973 y 1976, Chile y Argentina son víctimas de un terrorismo de Estado que no habían presenciado antes; Guatemala, Nicaragua, Uruguay tampoco están lejos de este tipo de problemáticas.

Las convicciones ideológicas no sólo permean a los propios testigos y sus testimonios sino a su vez a quienes pretenden analizarlos. Un ejemplo claro es la discusión entre John Beverley y David Stoll, ambos críticos literarios y profesores universitarios (en Stanford el primero y en Vermont el segundo). El primero

apoyaba la guerrilla como una forma de transformar las condiciones de vida de los guatemaltecos; el segundo tras haber realizado un viaje a este país, estaba en contra de la guerrilla por generar violencia extrema en la región e involucrar a personas ajenas a los ideales en esta violencia. Stoll²¹ descubrió que Rigoberta Menchú mentía en alguna parte de su testimonio, pues ella aseguraba haber visto la muerte de su hermano cuando en realidad no estaba presente. Sin embargo, el asesinato sí se lleva a cabo, tal y como ella lo relata. Para Beverley, el que Menchú haya presenciado o no la muerte de su hermano no es fundamental; el *sentimiento de realidad* que genera el testimonio es lo que es válido del mismo. Considera que la concreta relación entre los hechos sucedidos y su relato no es central. Stoll en cambio, considera que esta situación deslegitima el testimonio por completo.

Esta podría ser una discusión completamente académica, una discusión sobre epistemología y los elementos de ficción que generan credibilidad en el relato. Pero detrás de ella existen convicciones políticas. Stoll no quiere que los lectores del texto de Menchú apoyen la guerrilla pues considera que no es la vía para el cambio. Por ello, critica la veracidad de la historia, así este testimonio podrá perder fuerza en su totalidad. Por otro lado, Beverley cree en la guerrilla como modo de transformación; considera bueno que los jóvenes universitarios lectores del texto crean en la palabra de Menchú para conocer estas problemáticas y así concientizar sobre estos temas latinoamericanos.

De esta discusión queremos resaltar la implícita aceptación de que el testimonio genera una relación tal con el receptor que puede llegar a ser una herramienta de conversión ideológica; es importante señalar esto como un problema y diferenciarlo claramente de lo que nosotros llamamos la conciencia de ser ente político que puede surgir en el visitante. Una conversión ideológica

²¹ Esta información sale del texto “I, Rigoberta Menchú and Human Rights Reporting in Guatemala”, presentado en Berkeley el 20 de octubre de 1990 por Stoll.

no contiene necesariamente una conciencia de ser un ente político. Una suma de hechos violentos con los que se tenga empatía pueden dirigirnos hacia cierto modo de pensar. Sin embargo, lo que queremos recalcar es que la empatía emocional debe propiciar la reflexión, procura que el visitante pueda entender el horror o el dolor o el miedo y con ello entender el por qué de ciertos actos o preguntarse el cómo cambiar las cosas. Por sus propiedades, el relato testimonial puede generar este tipo de empatía en la reflexión y hacia la acción, y no sólo dar información que es lo que la mayoría de los museos pretenden.²²

Esperamos haber dejado claro que nos identificamos con aquellos autores (como los expuestos en los capítulos I y II) que consideran que el valor del testimonio no radica en su verdad, falsedad o en su valor cognoscitivo. El valor del testimonio radica en la relación que se genera entre el receptor del testimonio y el *relato testimonial*²³ gracias a las propiedades específicas de este último.

Pero podemos notar problemas en este “elemento creativo o de ficción” (Beverley, 2010: 15). Al hablar en términos políticos, este elemento pone en cuestión la creencia que se ha depositado en el testigo. O más bien, hace resaltar la posibilidad de la mentira del testigo por el hecho de ser éste también una subjetividad con una historia de vida, la cual puede impulsarla a utilizar su testimonio con ciertos fines.²⁴

²² Cabe señalar que sería ingenuo de nuestra parte pensar que no se corre el peligro de ideologizar a las personas en los *museos memoriales*. Este problema merecería un trabajo posterior.

²³ Noción propuesta por Rivara y explicada en el capítulo anterior.

²⁴ El problema de la verdad según Beverley debe enfocarse en esta problemática: “lo que está en juego en el testimonio no es tanto la verdad *desde* o *acerca* del otro, sino la verdad *del* otro. Esto significa el reconocimiento no sólo de que el otro existe como algo que está fuera de nosotros, que no está sujeto a nuestra voluntad o nuestros deseos, sino también del sentido del otro acerca de lo que es verdadero o falso” (Beverley, 2010: 111). El punto es comprender al otro; no ideologizarse sin reflexión, sino hacer un ejercicio de comprensión de otro horizonte de sentido, con ello integrar al otro como parte de los discursos sobre la

Tampoco podemos dejar de lado dicho problema. La influencia de la ideología en la pretensión de verdad del testimonio es uno de los componentes en conflicto al hablar de testimonio desde una perspectiva política. Antes de intentar resolverlo, quisiéramos exponer otros tres componentes de lo político que consideramos fundamentales.

Estos tres componentes son: el testigo siempre representa a una colectividad; el testigo busca expresar una problemática de urgencia; y el testigo es un sujeto desposeído de la palabra, que encuentra en el testimonio la única forma para dar a conocer su historia.

3. Propiedades políticas del testimonio desde una perspectiva latinoamericana

3.1- El relato testimonial como representación de una colectividad

Podemos catalogar al testimonio como un relato en primera persona. Una propiedad que lo diferencia de una autobiografía u otros relatos en primera persona es que el narrador representa a un colectivo. John Beverley afirma que aunque el testimonio nos hable en primera persona e incluso muestre como este sujeto se transforma y vive diversas experiencias, siempre su relato principal involucrará a un colectivo. El testigo siempre es un representante, representación entendida como “el reemplazo de una o más personas por otra que habla o se manifiesta en nombre de ellos” (Yúdice, 1992: 223).

Entonces hablamos de un evento político cuando el testigo se considera parte de un grupo y lo representa en un acto discursivo. El receptor del

realidad y finalmente reconocer en nosotros mismos un ente involucrado en un mundo intersubjetivo.

testimonio se reconoce como receptor de un relato que no sólo parte de la interioridad de un sujeto y su experiencia de vida sino que representa un acontecimiento que podremos llamar histórico, un acontecimiento que incumbe a otras personas, que podría relatar cualquier otro testigo, como lo sugiere Derrida²⁵, que habla por un grupo.

Como describe Rivara, “el relato [testimonial] lleva implícita la enorme carga de un evento histórico, de un horizonte, de una tradición o varias pues el acontecimiento vivido es relatado, incorporando la historia de alteridades que vivieron el mismo evento” (Rivara, 2007: 16). Este acto de dar testimonio asume la conciencia de comunidad en el individuo que da voz a dicha comunidad. Por esto Beverley comenta que los testimonios evocan muchas voces, siempre representan a un grupo que quiere decirnos algo.

En el testimonio la función autorial se mitiga, se busca que el “yo” del testimonio sea “una función lingüística que cualquiera pueda llenar indiscriminadamente” (Beverley, 2010: 32). A diferencia de la autobiografía el sentido no radica en el carácter único de una vida sino es su posibilidad de representar la experiencia de un grupo.

Por lo tanto no hay testimonio sin al menos la intención del testigo de representar a una comunidad e integrar su relato como un suceso en relación con otros.

3.2- El testimonio expresa problemáticas de urgencia

Otro factor clave en estas posturas sobre el testimonio es que siempre debe transmitir una situación de urgencia o una situación injustificable.

²⁵ Se habla de este tema en las páginas dedicadas a Jacques Derrida del presente trabajo. Sobre la relación singularidad universalidad.

El interés del texto no radica en la problemática específica de una persona sino en la situación social que él vive y desea transmitir en el texto, una problemática que incluye al colectivo del que él es parte. “La situación narrativa en el testimonio siempre involucra una urgencia por comunicar algo: un problema de represión, pobreza, subalteridad, encarcelamiento, lucha por la supervivencia, que está implícita en el acto mismo de la narración” (Beverley, 2010: 24).²⁶

Como vimos anteriormente, una de las etimologías del término testimonio es *superstes*: sobreviviente. Es esta calidad de sobrevivencia la que legitima al testigo y a su relato. “El testimonio reclama que sus lectores o escuchas contemporáneos acepten su veracidad referencial, poniendo en primer plano argumentos morales sostenidos en el respeto al sujeto que ha soportado los hechos sobre los cuales habla” (Sarlo, 2006: 47).

Recordemos a Ricœur, quien señala que parte del peso de la fiabilidad en el testigo es la relación con los hechos injustificables de los que ha sido parte. En el texto *L'hermeneutique du Temoignage*, el autor comenta que el testimonio atesta lo injustificable. Refiriéndose a este hecho el filósofo argentino Esteban Lythgoe describe “lo injustificable agrega al testimonio un carácter vocativo o de llamado que nos moviliza a realizar cambios en nosotros mismos y nuestro entorno” (Lythgoe, 2008: 41).

Esta propiedad de la urgencia por comunicar se relaciona con el lector también ya que es gracias a esta urgencia que el testimonio narra una necesidad.

²⁶ Paul Ricœur en *La memoria, la historia, el olvido*, no considera que todo testimonio es un testimonio de sobrevivientes; sin embargo, sí le dedica varias páginas a este tipo de testimonios enfocado en los testimonios del Holocausto. Aquí nos refiere que el testigo sobreviviente se encuentra en dificultades para comunicar ya que carece de distancia sobre los acontecimientos y no cuenta con un horizonte común de comprensión con el escucha, ya que los hechos a relatar son extraordinarios, lo que Ricœur llama *experiencias límite* (Ricœur, 2000: 229). A lo que Rivara responde en su texto *Salir del silencio: el testimonio histórico*. (ver siguiente nota al pie).

Esta necesidad genera que el mundo del lector también se ponga en duda. “El horror va unido a acontecimientos que no se deben olvidar jamás. Constituye la motivación ética última de la historia de las víctimas” (Ricœur, 1995: 910).

En ello Beverley reconoce los límites del testimonio²⁷: sólo sirve para expresar problemáticas urgentes e incomprensibles, problemáticas que expresan horror y desestabilizan al lector; este es su límite pues cualquier otro tipo de situación social o búsqueda de un proceso de transformaciones que quieran exponer los “sin voz” no puede ser expresada por esta vía, con esta fuerza.²⁸ Aquí nos relacionamos con el último concepto, los *sin voz*; es porque el testimonio representa a los sin voz por lo que sólo existe cuando una problemática es tan urgente que los otros no pueden no escuchar. La representación de un grupo, la urgencia de lo expresado y la imposibilidad ser escuchado de otro modo del que testimonia, son tres propiedades dependientes una de otra que hacen del testimonio un relato único.

3.3- Dar Voz a los sin Voz

La propiedad más importante y más polémica del testimonio es, a mi parecer, la que comprende al testimonio como la herramienta de empoderamiento expresivo

²⁷ El testimonio tiene otro límite que también es su posibilidad: el testimonio del horror, de lo inimaginable, tiene un límite en el lenguaje y en el sentido común del lector quien busca entender lo relatado pero no conoce nada parecido con qué comparar la experiencia, pues lo relatado es extraordinario. Rivara cita a Elie Wiesel “callarse está prohibido, hablar es imposible”. Considera éste uno de los sentidos fundamentales del testimonio: “hacer posible, de alguna forma, lo imposible, decir lo indecible; describir, a pesar de todo, lo indescriptible, narrarlo a pesar de que cualquier lenguaje es insuficiente” (Rivara, 2011: 68).

²⁸ “Hay testigos que no encuentran nunca la audiencia capaz de escucharlos y oírlos” (Ricœur, 2000: 214). Como expresa Ricœur, otro límite del testimonio es el interés del receptor, su capacidad de comprensión y la aceptación del mismo. No podemos asegurar que todo testimonio llegue a *encontrar* una audiencia.

de los *sin voz*. El principal problema es definir quiénes son los *sin voz*. John Beverley en conjunto con Spivak y otros académicos de la época trabajan el término del *sujeto subalterno*. Este término es usado por Beverley desde los ochenta hasta la actualidad, pero con transformaciones internas.

No quisiéramos invertir demasiadas páginas en este término. Lo que proponemos es hacer un esbozo de lo que Beverley considera que es el sujeto subalterno según el libro *Testimonio: política de la verdad* y luego contraponerlo con una propuesta propia que nos ayude a crear un concepto útil. Un concepto que integre a las personas des-empoderadas del habla políticamente, pero no se restrinja a clases sociales o grupos definidos como *minorías*. Es necesario que adecuemos el término ya que los *museos memoriales* en Latinoamérica, tema que motiva este trabajo, están contruidos con base en testimonios que para Beverley podrían ser de personas *burguesas* o de clases sociales no desposeídas por completo de la palabra. Por ejemplo, Beatriz Sarlo o Pilar Calveiro en Argentina son intelectuales no desposeídas completamente de palabra, pero que en el momento de querer expresarse fueron sometidas por un organismo de poder.

Consideramos que una persona a la que se le prohíbe hablar por un régimen político se volvería un subalterno, así sea poeta, intelectual o artista. En el momento de sufrir exilio o de vivir una experiencia de violencia, Sarlo y Calveiro pueden ser consideradas subalternas y sus testimonios del mismo modo.

Pero primero conozcamos la perspectiva de Beverley.

El grupo de estudios subalternos nace en los años ochenta y es en su mayoría conformado por historiadores que buscan generar una nueva forma de trabajar la historia, sobre todo relacionada con los países de Asia de los que ellos forman parte (aunque la mayoría son educados en Estados Unidos y otros países occidentales). Este grupo fue fundado por Ranajit Guha. Más tarde John Beverley, junto con otros pensadores, notando la pertinencia del término se lo

apropian y dan origen al grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos.

“Los estudios subalternos provenían del marxismo, pero también proponían una revisión fundamental del marxismo ortodoxo, en especial en torno a su insistencia en una teleología histórica única y monista” (Beverley, 2010: 12). Esta perspectiva permitía a sus teóricos generar enfoques más amplios. Transmutando la idea de clase social o de proletariado por el concepto de sujeto subalterno, toda persona excluida de los grupos de poder puede ser representada y a su vez se pueden plantear nuevos problemas de dominación, no sólo el económico, sino también el colonialismo, la cultura de masas, etc.

El concepto de sujeto subalterno define a un grupo opuesto a lo *dominante*, un grupo siempre sujeto a la iniciativa de otros grupos. “Es un nombre para el atributo general de la subordinación” (Guha, 1988: 35). Consideramos que toda persona que sufre de una situación de urgencia, como es característica del relato testimonial, es un sujeto subalterno, quien encuentra en el testimonio una posibilidad de expresar la violencia que no ha podido expresar por otro medio. Gayatri Spivak, pensadora india que ha hecho la mayor parte de su trabajo en los Estados Unidos, es la autora del ensayo *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* publicado en 1985. En este texto plantea que el sujeto subalterno no puede hablar, por lo que el testimonio no podría ser considerado como una posibilidad de dar voz a los subalternos. Explica que si un sujeto subalterno pudiera hablar, y eso le interesara a alguien, y este no fuera sólo un interés sino que su discurso nos invitara a actuar, entonces no sería un sujeto subalterno. Ni Beverley ni nosotros estamos de acuerdo con esta postura.

“El testimonio tiene precisamente el efecto de convertir la experiencia del subalterno y su voz en algo que *importa*” (Beverley, 2010: 16). Aunque en muchos casos el testigo debe ser mediado por un intelectual que transcribe y utiliza en cierto sentido el testimonio del subalterno, éste último utiliza el testimonio

también para sus propios fines. “Es decir, como un arma, como una forma de defenderse en una ‘situación de urgencia’” (Beverley, 2010: 16).

Un ejemplo puede ser la demostración que hace David Stoll de que Rigoberta Menchú no presencié el asesinato de su hermano. Menchú lo aceptó, pero justificó que su relato es de *todo su pueblo*. Lo cual nos hace ver que la intención de Rigoberta era una, y era clara para ella. Así, tomó la decisión de relatar de cierto modo su experiencia buscando cierta respuesta de los otros.

El testimonio no es una representación del subalterno y su condición de subalterno, sino es una herramienta de este último para convertir su voz en algo que *importa*.

El testimonio entonces expresa el deseo de imponerse a una institución de poder para ser escuchado desde una posición de subalteridad, es decir de exclusión y marginación. El testimonio escrito en primera persona es un ‘yo’ que exige ser reconocido.

Esta posibilidad de empoderar con la voz al no hablante en palabras de la teórica cultural argentina Nelly Richard conduce al “testimonio [a] introduc[ir] una crítica a la monumentalidad heroica de las verdades mayúsculas” (Richard, 2007: 122). No sólo estamos hablando de la posibilidad de generar una historia desde otra perspectiva. En realidad es la propuesta a una nueva ontología; cuando se duda de estas verdades con mayúsculas, cuando se abandona la verdad histórica como defiende la historiografía clásica -una verdad de estructuras fundada en el horizonte de sentido creado por los organismos en el poder-, nacen nuevos horizontes de sentido de la realidad defendidos por estos grupos *subalternos* quienes pueden integrar entonces a la realidad nuevas verdades, sus propias verdades constituidas desde el relato testimonial que les da voz.

Dentro de esta perspectiva el testimonio es un relato privilegiado, “textualizando historias de vida y narraciones biográficas situadas en los precarios márgenes de

las versiones construidas e institucionalizadas por los relatos maestros de la ciencia social y de la política” (Richard, 2007: 125).

El testimonio impulsa “el rescate de las voces populares, de la sintaxis y cosmovisión de los oprimidos a través de una mirada que intenta construir una verdad desde la perspectiva de los protagonistas más marginales de la historia” (Richard, 2007: 125). Podemos comprender que nace un nuevo camino por recorrer, paralelo al de la historia contada por aquellos discursos legitimados por los grupos en el poder. Este camino trabajará entonces otras temáticas. Esta posibilidad no solo abre el espectro de la filosofía de la historia o de la historiografía como tal, también presenta algunas interrogantes.

Al precisar que “la situación del narrador en el testimonio debe ser tal que sea representativa de un grupo o una clase social” (Beverley, 2010: 25), el testigo podría hacer las veces de representante. En opinión de Beveley podría acercarlo a la función simbólica del héroe épico. No obstante, cabe recalcar que no existe un tono jerárquico o patriarcal en el relato testimonial pues el que habla a pesar de ser portavoz no es líder, su voz es prestada para la representación de todos.

Las dudas que provoca esta afirmación son del tipo: ¿no se convierte Rigoberta Menchú en un líder de su comunidad al ser quien narra la historia?, y una aún más grave, ¿no deja este portavoz sin voz a otros que se consideran de la misma comunidad pero piensan de otra forma? El problema de hablar por un grupo de personas es darles voz pero a su vez quitárselas para decir por ellos.²⁹ Esta es una crítica que Stoll pone sobre la mesa para Beverley: ¿qué sucede con los guatemaltecos subalternos que buscan otras cosas, que tienen otras posturas? “la de Rigoberta es una voz maya legítima, como también lo es la de aquellos jóvenes mayas que quieren vivir en Los Ángeles y la del hombre que tiene tres

²⁹ Este tema es trabajado por Spivak en su ensayo ¿Puede hablar el sujeto subalterno? (1985)

acres de tierra improductiva y quiere que yo le compre una motosierra para poder acabar más rápidamente con el último bosque” (Stoll en Beverley, 2010: 100). Cualquiera de estas perspectivas es válida, es subalterna y merece ser representada.

Esta es una problemática clave de la representatividad. Por ello Spivak menciona que el sujeto subalterno no puede hablar: si un subalterno habla, se empodera y deja desposeído a todo otro sujeto subalterno, deja de ser subalterno mientras los sujetos a los que dice representar quedan excluidos sin voz. Sin embargo, como aclara Beverley, la posibilidad de que un sujeto subalterno violentado y marginado pueda contar su historia no tiene como única consecuencia la apropiación del discurso de todo un grupo sino a su vez da la posibilidad de generar cambios en el contexto en el que vive. El testimonio produce nuevas formas de identidad y nuevas formas de relación entre el escucha y el grupo al que dice representar el testigo. Puede ser que Menchu haya quitado la voz a otros mayas pero sin su testimonio, el mundo no hubiera conocido las situaciones de violencia que de hecho se vivieron en Guatemala y no hubiera existido ningún actuar en respuesta a dicha problemática.

Beverley considera que el subalterno no es un grupo homogéneo ni se plantea serlo. El *pueblo* es aquel que está supeditado al Estado, unido por una lengua, un conjunto de valores, intereses. Esta visión deja huecos y discontinuidades en el grupo que se busca homogenizar, estos huecos son la fuerza del subalterno. Nos expresa también que no es sólo la imposibilidad de hablar la que lo define sino también su condición de exclusión como parte de una sociedad civil a la cual el Estado debe satisfacer en materia de educación, salud y otras necesidades. “Excluye a sectores importantes de participar de una ciudadanía plena o limita su acceso a ella” (Beverley, 2010: 123). Queremos matizar esta idea para el concepto de subalteridad y testimonio que defenderemos

en esta tesis. Creemos que toda persona que no puede participar plenamente de su ciudadanía no es aquella que no cuenta con apoyos del Estado o no tiene respuesta a sus demandas básicas, sino toda persona que considere que sus derechos como ciudadano de un Estado no son legítimamente reconocidos. Si una persona que contaba con derechos ciudadanos, e incluso posibilidad de expresión, pierde esta condición en el momento de un golpe de estado o alguna situación de violencia extrema, se convierte frente a esta situación específica en un subalterno. Este puede haber sido el caso de los participantes del movimiento estudiantil de 1968 en México; a pesar de ser estudiantes de clase media, eran sujetos subalternos dentro de un Estado que no reconocía su opinión, ni su voz como legítima.

El testimonio no nace entonces de la sociedad civil, pues la sociedad civil debe ser la que puede dar su opinión según los medios socialmente constituidos. El testimonio nace de los límites de esta sociedad y busca ampliar esos límites para incluirse en ella. Por ello podemos considerar el testimonio como otra forma de entender lo político.

Al ser una institución, claro está que el museo termina institucionalizando los testimonios allí expuestos. Sin embargo, un *museo memorial* nos debe llevar a ser conscientes de cómo fueron creados estos testimonios, cuáles fueron sus intenciones primeras y cuáles fueron las problemáticas del grupo que en su momento no pudo expresarse y lo hace ahora, claro, desde un espacio de poder como lo es esta institución en particular. No obstante, como dice Beverley, no por estar ahora institucionalizados estos testimonios pierden su validez. Más bien, finalmente son una posibilidad de que otros puedan ser incluidos dentro de los relatos institucionales. El objetivo no es destruir a las instituciones o intentar siempre estar en los márgenes de ellas; el objetivo es institucionalizar otro tipo de relatos, de formas de comprender la realidad para que esta institucionalización no

sea hegemónica sino transnarrativa, que integre muchas voces. Son estos otros relatos, los que nacen de la subalteridad, los que tienen la posibilidad de hablar de frente ante los visitantes y hacerles notar que éstos últimos son entes políticos.

3.4- Conclusión

Hemos trabajado tres propiedades del testimonio en el contexto político. La primera es el tener la pretensión de representar o hablar por una colectividad, si bien esta colectividad puede sentirse representada o no. Aunque esta representación sea una ilusión que deja fuera a otros sujetos que quieren hablar y piensan diferente, es necesario que el testimonio tenga esta pretensión de colectividad, de no ser así sería una autobiografía.

En segundo lugar, expresa una problemática urgente. Si no expresara lo injustificable, entonces no remitiría a ser escuchada, dejando en situación de completa subalteridad al narrador. Es por la temática injustificable del relato por lo que el testimonio puede llamar a otros a escuchar y por lo que el testimonio puede pedir ser creído. Sólo lo increíble puede pedir ser creído: si fuera creíble entonces no tendría por qué expresar esta necesidad de creencia en relación al lector.

Y en tercer lugar el que habla debe ser un sujeto desposeído de la palabra: un sujeto subalterno que en el testimonio encuentra la posibilidad de ampliar los límites de la sociedad civil, los límites de la política y encuentra una forma de crear una historia que integre otras voces. Para pensar la historia a partir de los relatos de hombres antes marginados por la historia, lo que generará una ontología que integre otros horizontes de sentido desde donde acercarse a *lo real*.

Responderemos una pregunta más que quedó pendiente desde la exposición que hicimos del pensamiento de Rivara ¿cuál es el papel del receptor del

testimonio dentro de la perspectiva cargada de ideología que trabaja John Beverley?

4. El papel del receptor del testimonio

Beverley propone un concepto al que nombra “efecto de realidad” para referirse al proceso que vive el receptor frente al testimonio. Al igual que los autores citados anteriormente, Beverley considera que el valor del testimonio no es cognoscitivo, no es una descripción del pasado tal como ocurrió. Nuestro autor propone que es el *efecto de realidad* provocado por el testimonio lo que se construye entre éste y el receptor. El testimonio “supone más bien que hemos de experimentar tanto al narrador como las situaciones y los sucesos narrados como reales” (Beverley, 2010: 25). El valor del testimonio radica en el efecto que genera. Podemos decir que dicho efecto se suscita gracias a dos características del testimonio: el ser un relato construido a partir de tropos ficción que muestra el mundo interior de quien narra; y el tener pretensiones de verdad, considerar que el narrador vivió la historia que está contando, es decir, por ser un *relato testimonial*, cómo lo expresa Rivara. El *relato testimonial* es la clave del *efecto de realidad* que se produce: “lo importante del testimonio es que produce, si no lo real, sí una sensación de experimentar lo real que tiene determinados efectos sobre el lector” (Beverley, 2010: 32).

Favorece a la veracidad de este efecto, por ejemplo “la presunta incapacidad o dificultad del narrador del testimonio para escribir” (Beverley, 2010: 32). Algunos de los relatos testimoniales escritos desde América Latina tienen como autores a personas que no escriben o dictan el testimonio en su lengua materna.

En algunos casos se expresan en la lengua del perpetrador para poder ser escuchados. Por ello, a veces los relatos no están contruidos a partir de un conocimiento profundo de la lengua en la que se relatan los hechos; esto refuerza las diferencias entre otros tipos de relatos y el relato testimonial. Además, según Beverley, favorece el efecto de realidad en el receptor.

Esto no deja de lado que existan decisiones del propio narrador para construir dicho efecto de realidad. “Un ejemplo de esto es la atroz minuciosidad con que describe [Rigoberta Menchú] cómo miembros del ejército guatemalteco torturaron y asesinaron a su madre y a su hermano. Estos detalles otorgan a dichos episodios una intensidad alucinante y simbólica” (Beverley, 2010: 31). A diferencia de un relato histórico, este tipo de relatos introduce una serie de descripciones que amplían las posibilidades empáticas e imaginativas del receptor.

Otra propiedad del testimonio es el ser un relato en primera persona. Cuando el narrador se dirige al receptor directamente es difícil hacer caso omiso de esta narración; como ejemplo el testimonio de Nawal El Saadwi: “¡déjame hablar! ¡no me interrumpas! No tengo tiempo de escucharte. Vienen por mi a las seis de la tarde (...) Cuando alguien se dirige a nosotros de esta manera, incluso alguien a quien normalmente no haríamos caso, se nos pone en la obligación de responder; como respuesta a esa obligación, podemos actuar o no, podemos tomarla a mal o aceptarla con agrado, pero no podemos hacer caso omiso de ella. El testimonio nos pide algo” (Beverley, 2010: 105). No sólo nos pide que lo escuchemos, nos obliga a escuchar al *otro*. Este *otro* al que no conocíamos, el *otro* que busca expandir los límites de lo político para entrar en ellos, expandir además los límites de la sociedad civil para ser parte de ella, los límites de nuestros conceptos para integrar nuevos y finalmente, los límites de nuestro horizonte de sentido para integrar esta otra realidad a la nuestra y así reconocernos como agentes políticos, como seres que son parte y por ello comparten un espacio con

otredades. Considerarnos como seres que pueden reafirmarse y construirse a sí mismos como entes políticos en la relación con el *otro*.

¿Cuáles son las consecuencias de este efecto de realidad en el receptor del testimonio? Este efecto interpela entonces al receptor desde el sujeto subalterno no sólo para que escuche, sino para que inter-actúe con el testigo y con su realidad circundante: “siempre implica la necesidad de un cambio social general en donde la estabilidad del mundo del lector ha de ponerse en duda” (Beverley, 2010: 33).

Existe un problema en esta inter-acción: la ideología. El testimonio puede ser herramienta para convertir a ideologías específicas a los receptores del mismo e incluso podría también usarse como una herramienta del poder para dar a conocer versiones oficiales de acontecimientos específicos. Pero lo que queremos proponer en el presente trabajo es que el testimonio puede también y antes que esto, ser una herramienta para que los receptores adquieran conciencia de que son entes políticos, que toda persona que está involucrada en una comunidad lo es, y como tal sus acciones y decisiones tendrán repercusiones políticas. Es decir un *museo memorial* compuesto por testimonios no debe tener como especial objetivo el ideologizar o el enseñar acontecimientos del pasado sino provocar esta reflexión en los visitantes.

Capítulo IV

Recapitulación y conclusiones

“Contra el silencio y el bullicio
invento la Palabra,
libertad que se inventa y
me inventa cada día.”
O. Paz

A lo largo del presente trabajo tratamos el concepto de testimonio desde distintas perspectivas, esto para generar una definición que permita analizar los testimonios dentro de los *museos memoriales* y sus características específicas. Los autores elegidos permitieron plantear un panorama amplio del término desde diversas aristas que nos acercan a comprender los procesos del testimonio dentro de los espacios expositivos.

En el primer capítulo conocimos las perspectivas de Derrida y Ricœur. El primero plantea el testimonio como un acto performático, esto significa que el testimonio no es un *decir*, no es una descripción del mundo o una reconstrucción del pasado, sino es un *hacer*. Es un hacer en presente que proviene de la *huella*, entendida ésta como lo que ha quedado en el testigo de su experiencia; es esta huella la que lo invita a hacer y además este hacer no es sólo de uno, sino es un hacer en comunidad, con los receptores del testimonio. Este acto performático también nos hace comprender que este acto testimonial comunitario, según

Derrida, genera otro concepto de verdad; la verdad entendida como un hacer que funda en el presente un vínculo social entre el testigo y el receptor.

Este vínculo social nos muestra que existe una relación específica entre el receptor y el testimonio. Es una relación horizontal donde ambas partes crean en el acto performático el testimonio. Esto puede provocar en el receptor una respuesta diferente a otro tipo de discursos donde de forma pasiva comprende o recibe información de la que antes era ajeno. En este caso específico el receptor es parte inalienable del acto testimonial. Esta conclusión se fortalecerá a lo largo de los siguientes capítulos y es pieza fundamental de la conclusión final.

También trabajamos la perspectiva de Ricœur sobre el testimonio, presente en su texto *La memoria, la historia, el olvido*. Además de ver al testimonio como parte de una de las fases de la configuración histórica, Ricœur analiza el uso cotidiano que se da al término testimonio, y es ese aspecto el que rescatamos de su obra.

De este análisis concluimos que Ricœur define el testimonio como diálogo, lo cual permite reconocer al otro y comprender el mundo social como un espacio intersubjetivamente compartido. Esto con base en la creencia que genera el testimonio. Es decir, su valor no radica en el conocimiento o la verdad que el testimonio aporta sino en la relación de creencia que se funda entre el testigo y el receptor de dicho testimonio. Esta relación se mantiene gracias a una confianza no en el texto sino en el testigo y su experiencia.

Ello nos permite aseverar que el testimonio tiene propiedades específicas que no comparte ningún otro tipo de relato, como la necesidad de que exista una creencia en el testigo por parte del receptor. Esto genera una interacción que no ocurre en otro tipo de textos, es una interacción que no sólo permite que el acto de testimoniar se lleve a cabo sino que relaciona al testigo con el receptor creando un espacio de resignificación del pasado que ahora puede pensarse como colectivo en términos de memoria.

Mediante Ricœur también estudiamos lo que él considera la realidad del pasado histórico. El testimonio cuenta con propiedades de relato que se remiten al pasado, pues es creado a partir de la *huella* y porque existe un sentimiento de *deuda* con algo que podemos nombrar el *haber-sido*. Este análisis nos permite alejarnos de las posturas que señalan que no existen diferencias entre un relato de ficción y un testimonio, pues argumentan que ambos no tienen referente señalable. Y es que el *haber-sido* es un concepto con el que podemos dar un valor al testimonio más allá de la ficción pero salvándonos de la referencialidad inmediata. El concepto de *deuda* le devuelve al testigo la calidad de ser con memoria, un ser que pretende hacer algo distinto a ficcionar. Pero en el testimonio también hay elementos de los relatos de ficción. Por ello en un segundo capítulo nos acercamos a Greta Rivara para discutir su propuesta sobre el relato testimonial.

La propuesta de Greta Rivara sobre el relato testimonial nos dio elementos claves para plantear las especificidades del testimonio que permiten un tipo de conciencia en el receptor del mismo.

En el relato testimonial localizamos propiedades del relato histórico tales como la pretensión de verdad y la relación con un *haber sido*. Pero al mismo tiempo nos encontramos con propiedades del relato de ficción: la forma narrativa en primera persona, el reflejo de emociones y flujo de conciencia de los personajes. Estas propiedades generan en el receptor algo totalmente diferente a lo que un relato de ficción o un relato histórico podrían significar.

Este relato testimonial puede generar en el receptor no sólo empatía hacia lo relatado, también comprende emociones en relación a hechos que consideramos verdaderos y que son generados en construcción de la experiencia a través del relato por medio del testigo y el receptor.

El discurso configura a quien los dice. El testigo construye una identidad

mediante la construcción de su relato, el testigo rompe el silencio y al hacerlo se crea en su relato; pero si, como ya habíamos expresado en el capítulo uno, el testimonio se crea mediante el diálogo con el receptor, entonces este también construirá identidad al ser partícipe de tal configuración.

El testigo, entonces, se transforma en la creación del discurso, y a su vez también el receptor. Gracias a Rivara concluimos que existe la posibilidad de que ambos configuren su identidad mediante la construcción del relato.

A lo largo de estos dos capítulos tratamos propiedades teóricas del testimonio. Pero según nuestra línea de trabajo referente a la comprensión de los testimonios dentro de los *museos memoriales* nos hacía falta un tema importante: el testimonio desde una perspectiva política, que es precisamente la que trabajan este tipo de museos.

Al introducir una perspectiva política al concepto de testimonio reconocimos problemas diferentes. Nos encontramos con un problema distinto ante la verdad, pues la verdad en este contexto está atravesada por la ideología y tres temáticas que el testimonio aporta en cuestiones políticas: el testimonio representa a un grupo, habla por una comunidad; el testimonio habla de problemáticas de urgencia; y da voz a los sin voz.

Notamos en este capítulo que el testimonio pretende hablar por una comunidad. Aunque miembros de este grupo no se sientan representados, finalmente el testigo nunca habla sólo por una experiencia individual (si fuera este el caso entonces estaría narrando una autobiografía). El testigo habla por algo que le sucedió a una comunidad de la que él se considera parte, comunidad entendida como un grupo de personas que mantienen algo en común, ya sea territorio, mismos conflictos, mismas creencias, etc. Ya que el testimonio siempre va más allá de lo individual, y un problema colectivo siempre será un problema político, podemos decir que el testimonio tiene la propiedad de presentar

problemas políticos, es decir, problemas que aquejan a un grupo, que surgen del vivir en comunidad, de la organización de esta vida comunitaria con todo lo que ello implica.

Cuando un testigo habla por una comunidad y el receptor es partícipe de dicho testimonio entonces este último puede notar que él también es parte de una comunidad; es decir, es parte de uno o diferentes grupos con necesidades o intereses comunes que lo envuelven.

En este tercer capítulo también vimos que el testimonio habla de problemáticas de urgencia. Como señala John Beverley, el testigo es un sujeto sin voz y sólo cuando una problemática es urgente puede traspasar la barrera de la indiferencia para ser escuchada, pues en la mayoría de los casos los sujetos desposeídos de la palabra no encuentran canales para comunicarse.

Que el testimonio se refiera a problemáticas de urgencia muestra que no es cualquier relato el que construye a este receptor en el proceso. Es un relato que lo involucra en necesidades urgentes por las que un grupo determinado está pasando.

En último término notamos que los testimonios dan voz a sujetos subalternos. Esta también es una propiedad especial pues hace de la relación entre receptor y testigo una relación horizontal. No es una relación jerarquizada en la que una entidad define la verdad ante alguien que la escucha. Por el contrario, son dos personas subalternas, que no han tenido voz en la creación de discursos sobre el *haber-sido* y que construyen en un diálogo un relato testimonial para construirse también a sí mismos, ambos desde una situación de desposesión.

El ser consciente de la subalteridad también es ser consciente de una circunstancia política, ya que no existe subalteridad sin sociedad y sin organización. En esta exclusión de la voz de diversos miembros sociales o comunidades involucradas se hace latente que en el testimonio tanto testigo

como receptor tienen un carácter político.

Las tres nuevas categorías del testimonio –el hablar por una comunidad, expresar problemáticas de urgencia y dar voz a los sin voz– nos permiten mirarlo desde otra perspectiva y comprender no sólo sus posibilidades internas y de construcción para el testigo que narra y para el receptor que configura. También nos permite pensar que cuando el receptor se configura a partir del relato testimonial, puede adquirir la conciencia de ser un ente político. Esto porque a partir del relato testimonial está involucrado en lo político, mediante la interacción con experiencias como comunidad, las problemáticas de urgencia y la subalteridad.

Si el testimonio permite construir identidad y configurar el ser del testigo y del receptor en el relato (capítulos I y II); y a su vez es expresado por un sujeto subalterno, representando a un grupo subalterno y mostrando una problemática de urgencia (capítulo III), entonces podemos concluir que el testimonio configura una *identidad política*.

¿A qué nos referimos con identidad política? Que el testimonio le muestra a un ente que es un ente político, es decir que su propia identidad está construida en comunidad, que su estar en el mundo es un estar con otros y en y con ellos configurará lo real. Que sus decisiones y acciones no son ajenas a los otros. El testimonio muestra al receptor su situación como parte de un grupo social, como una situación política de la que forma parte.

“Como insiste Spivak, la lucha política conlleva no sólo la crítica a las formas de ideología dominante sino también la *producción*, necesariamente ideológica, de nuevas formas de identidad (...) el sujeto testimonial puede ser un modelo para una política no totalizante basada en el respeto” (Beverley, 2010: 44). El diálogo entre testigo y receptor que crea la identidad ya referida, no sólo permea al testigo sino al receptor al construir nuevas identidades, lo que permite

que el horizonte ontológico de este último se expanda. Dar voz a los sin voz integra diversas categorías y genera un horizonte desde donde los receptores podrán mirar la realidad y así construirán su identidad con conciencia de que son entes políticos.

“Tal experiencia [la que relatan los testigos] necesita ser ubicada en horizontes teóricos no habidos, no creados aún, y estos autores se encargaron de construirlos. Se precisa otra ontología y ellos lo dejaron claro, al mismo tiempo que sus relatos nos informan, reconstruyen, interpretan, dan cuenta, muestran, dan a conocer todo aquello que fracturó los límites de muchos de nuestros conceptos tradicionales para pensar la historia, la experiencia, la vida, *la política*, lo humano, el cuerpo, la identidad, la conciencia, la subjetividad, la alteridad y la muerte.” (Rivara, 2011: 64).

Por lo discutido en el presente trabajo, el testimonio puede ser una herramienta que genere conciencia de ser ente político. Así, un espacio como el *museo memorial* –basado en relatos testimoniales– puede ser en un canal para generar en cada uno de sus visitantes conciencia de ser ente político.

Somos conscientes de que el testimonio musealizado es atravesado por la institución museo, la cual genera sus propias formas de configuración discursiva y de re-significación del valor de lo allí expuesto. Esta estructura influye en la percepción de los visitantes, cuestiones no abordadas en este trabajo. Hace falta mucho camino por recorrer en el estudio tanto de los testimonios dentro de los *museos memoriales* como de los *museos memoriales* mismos, temas que deseamos abordar en un trabajo posterior.

Consideramos que la filosofía de la historia no sólo debe abarcar los problemas desde la perspectiva historiográfica y las formas de reconstrucción del pasado histórico, sino a la par se deben estudiar las formas en que estos modos de ser de la historia se relacionan con las personas. Si la historia se concibe como formas de construir *pasado* mediante el *haber-sido* y esto influye en la configuración de la identidad de las personas, es necesario estudiar los modos en que *el pasado* se acerca a la gente. En este campo se han estudiado ya los *textos históricos*, pero hace falta estudiar también bajo esta idea los museos de historia y en la actualidad también los *museos memoriales*.

Los museos son instituciones que nos han acompañado por los menos los últimos tres siglos en lo que a reconstrucción del *pasado* se refiere. Han apoyado a distintas culturas en la construcción de símbolos y fundamentos para la identidad de una nación. Las concepciones de la historia han cambiado, pero los museos muy poco. Sin embargo, el *museo memorial* es un modelo diferente que acompaña las nuevas formas de comprender la historia; el estudiarlo nos puede proporcionar respuestas, métodos y herramientas para acercar estas nuevas formas de comprender el *pasado* a las personas que los visiten y para que ellas se comprendan como sujetos históricos.

Los museos deben ser tomados en cuenta como parte del proceso de configuración histórica. Así como para Ricœur la escritura (el momento en que el historiador escribe el texto con el que dará a conocer sus investigaciones) es parte del proceso de configuración histórica (la tercera fase), la realización de un espacio expositivo referente al pasado y la configuración de los discursos que allí se muestren también son parte de procesos de configuración histórica por lo que deben ser estudiados como

tales.

Esperamos que esta investigación sobre los testimonios en los *museos memoriales* pueda ser útil para comprender una propiedad de estos espacios expositivos y para valorarlos como espacios de acción y transformación del visitante. Si el testimonio puede permitirle a los visitantes comprenderse como entes políticos la invitación queda hacia los gestores, mediadores, divulgadores, curadores, para aprovechar las propiedades de la herramienta testimonial y catalizar esta posibilidad.

Bibliografía

- Aurell, Jaume. *La Escritura de la memoria. De los positivismos a los posmodernismos*. Publicacions de la Universitat de València. Valencia. 2005.
- Beverley, John. *Testimonio: sobre la política de la verdad*. Bonilla Arriaga editores. México. 2010.
- Derrida, Jaques. *El monolingüismo del Otro, o la Prótesis del Origen*. Editorial Manantial. Buenos Aires. 1997. En línea en: «Derrida en Castellano». <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/monolingüismo.htm> (consulta abril de 2014)
- -----, *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*. Seminario: «Decir el acontecimiento ¿es posible?» realizado en el Centro Canadiense de Arquitectura, el 1º de abril de 1977. Canadá. En línea en: «Derrida en Castellano». http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/decir_el_acontecimiento.htm (consulta abril de 2014)
- -----, *Fe y Saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón*. 1995. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. En línea en «Derrida en Castellano».

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/fe_y_saber.htm (consulta abril de 2014)

- -----, *Poética y Política del testimonio*, Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 113: 11-47, 2005.
- Iggers, George G. *La ciencia histórica en el siglo XX*, Barcelona: Idea Books, S.A., 1998.
- Richard, Nelly. *Fracturas de la memorial*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2007.
- Ricœur, Paul, *Memoria, Historia y Olvido*. FCE, Buenos Aires, 2004.
- -----, *Tiempo y Narración*. Siglo XXI Editores, 1995.
- Rivara, Greta, *El testimonio, una forma de relato*, Bajo palabra. Revista de filosofía, ISSN 1576-3935, N°. 2, 2007 , págs. 111-118
- -----, *El testimonio histórico y la transformación de la experiencia: el universo concentracionario*, en *Oralidad y escritura, trazas y trazos*. Coordinadores: Alcubierre, Bazán y Mier. Ed. Itaca, UAEM, 2011.
- -----, *Salir del silencio: el testimonio histórico*, en *Politeísmo y Encuentro con el Islam*, Vattimo Gianni, (Coord.) Ed. Dykinson, España, 2008.
- Sarlo, Beatriz. *Tiempo Pasado*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, 2006.
- Velázquez Marrioni, Cintia. *Musealizar el pasado reciente, ¿Un futuro para la historia? Los museos memoriales y el Memorial del 68.*, ENCRIM, INAH, 2010.

Bibliografía complementaria

- Aragón Gonzalez, Luis. *El Testimonio y sus aporías*. Artículo en Revista: *Escritura e Imagen*. Universidad Complutense de Madrid, 2011, Vol Extra.
- Bloch, Marc. *Introducción a la Historia*. F.C.E. México, 2012.

- González-Varas Ibáñez, Ignacio. *Las ruinas de la memoria*. Siglo XXI Editores. México, 2014.
- Maurixio Ferraris, *Introducción a Derrida*, III.2 Duelo y Autobiografía. Traducción de Luciano Padilla, 1980. En línea en «Derrida en Castellano». http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/derrida_ferraris_3.htm
- Lythgoe, Esteban. *El desarrollo del concepto de Testimonio en Paul Ricœur*. Artículo de Revista en Eidos, No 9 (2008)
- Lythgoe, Esteban, *Paul Ricœur, pensador del testimonio histórico*. Revista de Filosofía Vol. 37 Núm. 1 (2012): 107-122 ISSN: 0034-8244
- Spivak, Gayatri CHakravorty, *¿Puede hablar el sujeto subalterno?*, Orbis Tertius, 1998, III. En línea en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf
- Yúdice, George. *Testimonio y concientización*. En Revista de Crítica Literaria Latinoamericana Año XVIII, n° 36. Lima, 2do semestre 1992; pp. 211-232.