

Palavras-chave: direitos humanos, esfera pública, cultura, literatura latino-americana, narrativa de crítica social, Estado-nação.

Introducción: derechos humanos como ética de la convivencia

Quizás no haya en la actualidad ningún otro discurso que goce de tanta visibilidad en el ámbito de la política y del derecho, nacional e internacional, como el de los derechos humanos. Su presencia es igualmente avasallante en la esfera de la sociedad civil, si pensamos en las distintas Comisiones, Asociaciones y Organizaciones dedicadas a su estudio o defensa, en las movilizaciones que vemos casi cada día para demandar el respeto a un derecho determinado y en los reclamos que distintos grupos realizan utilizando este lenguaje, por no decir los innumerables abordajes disciplinarios que ha suscitado y que alimentan un continuo debate. Sin embargo, es prácticamente un lugar común cuando se habla de derechos humanos hacer la precisión de que nos enfrentamos a una realidad doble o, quizás sea más apropiado decir, *disociada*. Una realidad sobre la que se pueden hacer determinado tipo de consideraciones si se la aborda en su dimensión teórica o en el grado de reconocimiento legal que efectivamente han obtenido las distintas generaciones de derechos, pero que exige un tratamiento distinto si se tiene en cuenta su presencia efectiva y el cumplimiento de esa misma legislación en la vida cotidiana de millones de personas alrededor del mundo. Este contraste entre los principios y las normas, de un lado, y la realidad concreta, del otro, se torna aún más evidente en la medida en que el sufrimiento de miles de seres humanos se vuelve cada día más próximo y visible para una mayor cantidad de gente. En las versiones más extremas de esta advertencia, ese extendido incumplimiento directamente los hace desaparecer: “En un sentido estricto, los derechos humanos no existen” (*traducción mía*) [“Strictly speaking, human rights do not exist”]³ (Douzinas, 2009, p. 68).

Que esta disociación, por otro lado, se atribuya al retraso de las posibilidades institucionales con respecto a un modelo que presupone los mismos derechos para todos los seres humanos sin distinción, o que se asuma como consecuencia de una falencia inherente al universalismo de ese mismo presupuesto, no le quita urgencia al hecho de que la brecha entre lo que se declara y lo que se logra existe, y de forma innegable. La verdad de esas advertencias se vuelve relativa, no obstante, si la observamos desde otro ángulo. De forma más o menos implícita, estas consideraciones presentan el problema de hacer de las disposiciones jurídicas y, más específicamente, de su cumplimiento, el centro de la cuestión de los derechos humanos, toda vez que invocan la aplicación de la ley como medida privilegiada de su éxito y como la expresión última de la aceptación de los derechos fundamentales

3 Las traducciones que siguen son mías, salvo que se indique lo contrario.



por parte de una sociedad. Con ello se corre el riesgo de perder de vista que los derechos humanos poseen de manera intrínseca una insoslayable dimensión social y cultural que es imprescindible considerar si se quiere medir el grado real de compromiso de que son objeto en todos aquellos ámbitos que caen fuera del Derecho. Más importante aún, es esta dimensión la que permite comprender mejor de qué forma el lenguaje de los derechos humanos interviene en la creación de subjetividades individuales y colectivas y en la construcción del reconocimiento recíproco entre personas muy distantes y muy distintas entre sí.

El objetivo del artículo es indagar algunas de las posibilidades de análisis que se abren al considerar los derechos humanos como artefactos culturales complejos, sin reducirlos a su formulación legal y sin concebirlos únicamente como herramientas jurídicas que solo *a partir de* dicho estatus dialogan con otros discursos y prácticas culturales. Realizar este corrimiento teórico es fundamental, no solo para abordar la función que ellos cumplen en la promoción y validación de las identidades sociales y políticas de los sujetos que formulan sus demandas de derechos, sino para comprender mejor la manera en que estas demandas se expresan y circulan públicamente a través de los distintos lenguajes que participan del diálogo colectivo.

En este sentido, el artículo presenta parte de los resultados obtenidos en una investigación colectiva ³/₄*Raíces latinoamericanas de los derechos humanos: la literatura como fuente*³/₄ desarrollada durante los años 2015 y 2016, en la que un equipo de investigadores exploramos las zonas de convergencia entre una parte de la literatura latinoamericana de los siglos XIX y XX y la tradición de los derechos humanos en América Latina, rastreando los mecanismos que hacían posible ese diálogo, lo habilitaban o entorpecían.

La investigación forma parte de un esfuerzo teórico más amplio que se ha venido desarrollando con especial ímpetu durante las últimas dos décadas, tanto en el ámbito latinoamericano como en el de habla inglesa, y que ha dado como resultado una formidable reflexión en torno a los relatos surgidos en contextos de violaciones masivas de los derechos humanos en episodios de la historia reciente, latinoamericana y europea. Los insumos que este campo de estudio ha generado son riquísimos, y lo que me interesa proponer aquí es que ellos pueden ser ampliados para abarcar aquellas modalidades de la literatura del continente que a lo largo de los procesos de construcción de los Estados nacionales estuvieron comprometidas con la representación de los sujetos que hoy llamamos subalternos, con la denuncia de los abusos del poder y con la búsqueda de comunidades nacionales más democráticas. Para ello analizaré cuatro novelas pertenecientes a la narrativa de denuncia social de mitades del siglo XX como ejemplo, por un lado, de las estrategias que el discurso literario utilizó en su compromiso con los principios

éticos de los derechos humanos y, por otro, de la tarea que se propuso cumplir al trasladar hacia el espacio público la voz de unos seres humanos vulnerados y despojados de su dignidad.

Para comenzar, quisiera retomar los argumentos del filósofo indio Amartya Sen, cuya contribución es importante porque descentra el modelo de los derechos humanos del paradigma juricista con el que habitualmente son interpretados. En su artículo “Elements for a Theory of Human Rights”, Sen (2004) asume que lo que resulta difícil en el abordaje de los derechos humanos no es la existencia de una legislación al respecto, sino el momento anterior que involucra la formulación y aceptación de ESTOS: “Las preguntas difíciles en relación al estatuto y la posición de los derechos humanos afloran en el terreno de las ideas, antes de que tenga lugar su legalización” [“The difficult questions regarding the status and standing of human rights arise in the domain of ideas, before (such) legalization occurs”] (p. 318). Ese estadio anterior es el de su constitución como demandas de naturaleza ética que, al mismo tiempo que plantean determinadas exigencias y las consecuentes obligaciones que razonablemente se deberían asumir frente a ellas, establecen la importancia colectiva de aquello que convocan a defender. Como demandas éticas, los derechos humanos se proponen como un bien colectivo y remiten a la esfera pública e institucional, pero involucran, asimismo, al individuo en su responsabilidad personal, aun cuando no haya una legislación al respecto, puesto que la aceptación de su validez lleva implícita la necesidad de evaluar qué respuesta puede dar cada quien frente a la violación de un derecho humano determinado.

Siguiendo el modelo de la ética utilitarista y la lógica kantiana, la propuesta de Sen es que la proclamación de un derecho humano, el de no ser torturados es uno de sus ejemplos, no conlleva en origen la petición de una declaración legal, sino una afirmación ética acerca del valor de estar libre de la tortura. Ello implica a su vez obligaciones perfectas, al reclamar directamente la abstención de torturar y, de manera menos precisa, obligaciones imperfectas, porque supone tomar seriamente en consideración qué medidas están a nuestro alcance para evitar situaciones de ese tipo o para detenerlas en caso de que estén ocurriendo. Para Sen, esta articulación entre deberes y derechos puede llegar a expresarse a través de la ley, como lo han hecho a menudo los derechos humanos, pero como todo reclamo ético que pretende tener validez, nace y se apoya en procesos de discusión pública en los que se identifica y define su contenido, se dirime el alcance de los deberes que reclama y se confirma su reconocimiento. De esta manera, la identidad de los derechos humanos no está dada por su codificación legal, sino por su carácter de pretensión moral vinculante:

Los derechos humanos pueden ser vistos fundamentalmente como demandas éticas. No son mayormente órdenes legales, proto-legales o ideales-legales. Aun cuando pueden, y muchas veces lo han hecho, inspirar una legislación, este es un hecho posterior, más que una característica constitutiva de los derechos humanos.

[Human rights can be seen as primarily ethical demands. They are not principally 'legal', 'proto-legal' or 'ideal-legal' commands. Even though human rights can, and often do, inspire legislation, this is a further fact, rather than a constitutive characteristic of human rights] (Sen, 2004, p. 319)

Partir del reconocimiento de la condición ética de los derechos humanos le permite afirmar, a su vez, que la promoción de estos no exige necesariamente acudir a la vía jurídica ni debe agotarse en un esfuerzo legislativo, toda vez que se deja de lado la extendida creencia de que solo existen *verdaderos* derechos si estos asumen una forma legal: “una comprensión ética de los derechos humanos no solo va en contra de verlos como demandas legales [...] sino también de un enfoque de los derechos humanos centrado en la ley que los ve como si fueran básicamente fundamentos para la ley, casi 'leyes en espera'” [“An ethical understanding of human rights goes not only against seeing them as legal demands [...] but also from a law-centered approach to human rights that sees them as if they are basically grounds for law, almost ‘laws in waiting’”] (Sen, 2004, p. 326). En esta misma línea, las dificultades institucionales para garantizar un derecho humano socialmente aceptado, o incluso la imposibilidad de su realización total ³/₄ lo cual es especialmente válido para algunos de los derechos económicos y sociales ³/₄ conllevan el deber de buscar alternativas para su implementación, pero no suponen una negación de ese derecho ni desacreditan automáticamente la demanda ética que este postula.

Así considerado, el lenguaje de los derechos humanos se convierte en la expresión de una fuerte reciprocidad moral que no puede ser comprendida cabalmente por fuera de su dimensión social, en la que las afirmaciones éticas que la sustentan se constituyen mediante procesos de discusión, reflexión y validación públicos. La capacidad de suscitar discrepancia y de superar las instancias de crítica y refutación, la condición siempre abierta de sus fundamentos a la problematización, y el hecho de que requieran del compromiso y la participación informada de la mayor cantidad posible de actores sociales para ser negociados y sostenidos constituyen no una disminución de su legitimidad o un menoscabo de sus principios, como se tiende a creer, sino el modo mismo en que los derechos humanos se formulan y obtienen un reconocimiento con pretensiones de universalidad. Es este mismo reconocimiento público el que garantiza posteriormente su permanencia como un horizonte visible de demandas, independientemente de la ley, por mecanismos que incluyen la movilización ciudadana y la difusión de información, las actividades

de denuncia y contralor de las instituciones públicas, la condena colectiva, la protesta y los pedidos de sanción y, en no menor medida, el involucramiento personal a través de una evaluación seria y responsable de las posibilidades razonables y reales de acción.

La propuesta teórica de Sen no solo desencastra el estudio de los derechos humanos de su expresión legal, sino que, volviendo a la disociación que mencionaba al comienzo, habilita un posicionamiento teórico diferente acerca de cómo interpretar lo que está en juego cuando se los desconoce. En este sentido, la violación de las normas o la negativa de los Estados a reconocer o a ratificar la legislación internacional vigente, no deberían hacer suponer de forma automática ni un menoscabo real de los principios éticos que esos derechos sostienen ni de la acción colectiva que son capaces de suscitar en su apoyo. En numerosos casos, por el contrario, una violación flagrante de la ley o una situación de extrema injusticia o vulnerabilidad que esté siendo desconocida por la comunidad nacional o internacional, son capaces de provocar una ola de denuncias, protestas, reclamos de reparación y pedidos de sanción que, lejos de certificar una falta de apoyo, demuestran más bien lo opuesto: que las pretensiones éticas que los derechos humanos postulan están vivas y presentes en la sociedad y son objeto de un compromiso extendido y activo.⁴ Aunque ello evidentemente no alcanza para cerrar la muy delicada cuestión de quién habla *por quién* en derechos humanos, sería desacertado desestimar el poder persuasivo y movilizador que tienen esas instancias y las iniciativas de difusión y reclamos de reparación, porque los derechos humanos se ejercen y legitiman también allí, como práctica cultural y no como ley. En palabras de Sen: “la fuerza ética de los derechos humanos se vuelve más poderosa en la práctica a través de su aceptación social y del reconocimiento de su estatus, aun cuando no exista ninguna coacción” (2004, p. 343) [“the ethical force of human rights is made more powerful in practice through giving it social recognition and an acknowledged status, even when no enforcement is instituted”].

En este enfoque, pues, el Estado y su aparato jurídico dejan de ser el *locus* central de los derechos humanos para ampliarlo hacia el espacio público y las distintas prácticas sociales de discusión, debate y formación de opinión que dan cuerpo y hacen circular sus demandas, así como hacia las actividades institucionalizadas de contralor de la legislación y la política institucional. Entendidos, en definitiva,

4 Una justificación concurrente a la que se desprende de los argumentos de Sen, aunque referida específicamente al estudio del Derecho, es la expresada por el jurista Gros Espiell, para quien el Derecho, estudiado como un fenómeno sociohistórico, no puede hacer referencia únicamente a la ley efectivamente vigente y acatada. Según el autor, para entender su intervención en la cultura se debe incluir también aquello que en su momento fue descartado, lo que no se cumplió, las permanencias y reminiscencias de formas anteriores del Derecho en las nuevas, así como las leyes que existen formando un subsistema pero que no se integran, o lo hacen solo parcialmente, a la legalidad hegemónica.

como una ética de la convivencia, los derechos humanos dejan de estar condensados en torno a su estatuto legal para convertirse en unos discursos y unas prácticas multifacéticas y heterogéneas, en las que resultan centrales las distintas formas del diálogo colectivo institucionalizado y los mecanismos de implicación subjetivos y objetivos que se ponen en juego en los procesos sociales y culturales de reconocimiento recíproco. Esta ampliación del campo permite incorporar discursos que, desde otra perspectiva, podrían parecer solamente tangenciales o que se relacionan con los derechos humanos de manera muy secundaria o diferida, pero que dejan de serlo en cuanto se reconoce su papel en la construcción de una cultura ética en la que estos derechos adquieran sentido y sus pretensiones puedan ser validadas en forma subjetiva y promovidas socialmente. Ese es el caso de la literatura, cuya relación con los derechos humanos ha venido siendo argumentada de manera cada vez más consistente en las últimas décadas, y algunos de cuyos aspectos me gustaría retomar aquí.

Derechos humanos y literatura

La postulación y el estudio de una convergencia entre los derechos humanos y la literatura ³/₄ que en el ámbito anglosajón ha desembocado en la delimitación de un subgénero específico, ‘the human rights fictions’ (Dawes, 2007; Slaughter, 2007) o, en un sentido más amplio, el denominado “storytelling” (Schaffer & Smith, 2004) ³/₄ se dan en parte en el marco más amplio del análisis de los vínculos entre la literatura y el derecho que comenzaron a ser explorados en las décadas del 70 y 80 del siglo pasado en la academia del Norte global, y que adoptó bastante rápidamente la doble vertiente del derecho *como* literatura o del derecho *en* la literatura (Séenz, 2014). Con distintos énfasis, estas nuevas investigaciones interdisciplinarias comenzaron a analizar la ley como una forma particular de narrativa cultural y a la literatura como un territorio capaz de completar, poner de manifiesto o actualizar aquello que la ley ha negado u ocluido de alguna manera. La trayectoria de este movimiento ha sido relevada en sus distintas fases y desafíos metodológicos y teóricos (Stone Peter, 2005; Olson, 2010), mientras que el campo ‘literatura y derechos humanos’ es de teorización bastante más reciente (Swanson Goldberg & Schultheis Moore, 2012; Smith, 2012; Bystrop, 2012) y obedece a la necesidad de generar un marco interpretativo para la proliferación de testimonios, directos e indirectos, y de escrituras autobiográficas y ficcionales que surgieron para darles expresión a las traumáticas experiencias colectivas e individuales de violaciones flagrantes de los derechos humanos ³/₄ situaciones que van desde las acciones bélicas contra la población civil, la privación de libertad, la tortura y el asesinato por disidencia política, la persecución, el exilio y el desplazamiento forzoso, hasta las experiencias de masacres, genocidios o limpiezas étnicas ³/₄ y a los complejos y

dolorosos procesos de recuperación subjetiva individual y de recomposición de los vínculos interpersonales con posterioridad a dichos acontecimientos.

En América Latina, los estudios sobre literatura y derechos humanos contaron con las indagaciones pioneras de Hernán Vidal (1994) y según Kaminsky (2009) continúan actualmente en dos direcciones: por un lado, la de los críticos literarios y docentes que se han encargado de identificar las conexiones pertinentes entre los textos literarios y los derechos humanos, en un gesto que asume como una forma de lucha y activismo; por otro, la de los teóricos de la literatura, cuya tarea ha sido principalmente la de desentrañar las desviaciones eurocéntricas, colonialistas o imperialistas, que el propio lenguaje de los derechos humanos presupone y que las instituciones del Estado-nación, la globalización capitalista y la política transnacional diseminan en un gesto autojustificadorio. Desde uno y otro punto de vista, la mayoría de estos estudios han confluído en una formidable reflexión en torno a lo que se podrían llamar las narrativas del trauma o de la memoria ³relatos autobiográficos, cartas, testimonios, ficciones testimoniales, memorias individuales y colectivas y ficciones propiamente dichas que recrean situaciones históricas de violencia ⁴asociadas a crímenes de lesa humanidad de los últimos cincuenta años de la historia de América Latina, a los procesos posteriores de búsqueda de la verdad y reclamación de justicia, y a las estrategias que los individuos exploran para poder recuperar unas subjetividades fragmentadas por esas experiencias y marcadas por la (im)posibilidad de recordarlas y transmitir las (Forcinito, 2014; Forcinito y Ordóñez, 2009; Moraña y Campos, 2006; Remedi, 2009, Vidal, 1986, 1989, 1997).

En conjunto, estos abordajes analizan una riquísima y muy compleja interrelación de textos escritos con documentales, exposiciones y proyectos fotográficos y audiovisuales, instalaciones artísticas, lugares y actos de conmemoración, expresiones urbanas de arte callejero, muestras de teatro comunitario o actividades performativas. A través de este heterogéneo conjunto de relatos, los estudios buscan comprender la difícil tarea de expresarse en condiciones de radical fragilidad psíquica y física, además de dar cuenta de los esfuerzos que hacen ciertos grupos por luchar contra la impunidad y reapropiarse de un pasado desfigurado y trastocado por retóricas que eximen al Estado de su responsabilidad y que desvirtúan y minimizan la gravedad de las violaciones cometidas, no solo como una tarea que concierne a las víctimas, sino también al conjunto de la sociedad que ha sido atravesada y lesionada por esas mismas violaciones.

En las reflexiones que siguen quisiera explorar ese vínculo entre la literatura y los derechos humanos, no a partir de un conjunto de textos que articulan formal y temáticamente una referencialidad más o menos explícita a ese último paradigma, sino a partir de la reinscripción de esta relación dentro del campo notoriamente



más amplio, sin duda más difuso pero también más fructífero a mi juicio para el caso de la literatura latinoamericana, del diálogo entre la literatura y el poder. Y ello por varias razones. En primer lugar, porque la preocupación político-social ha sido una constante de la producción literaria y cultural del continente, y en ella se imbricaron muy estrechamente las reflexiones acerca de la heterogénea configuración étnica y cultural de nuestras sociedades, del estatuto del poder político y de la justicia como atributo de la autoridad y también de la comunidad. A lo largo de la historia latinoamericana, esta preocupación se sostuvo en una pretensión de intervenir en las tradiciones de pensamiento que servían para legitimar la organización de las fracturadas poblaciones del continente que se fundamentó, a su vez, en una serie de convicciones éticas acerca de la dignidad humana, del igual reconocimiento recíproco y de un horizonte posible de comunidades más justas, que hoy reconocemos como la columna vertebral de los derechos humanos. En sociedades que se fueron gestando a partir de una situación colonial prolongada y que comenzó con el choque brutal de dos mundos y, más tarde, en unos procesos de construcción nacional enormemente complejos que involucraron confrontaciones civiles duraderas, el discurso literario produjo de manera frecuente sus propias respuestas frente a la violencia estatal y social y, en ese sentido, elaboró desde muy temprano relatos críticos contundentes acerca del papel de la autoridad y de sus límites y acerca del ejercicio legítimo del poder. Al mismo tiempo, fue creando imágenes y narraciones que participaron en los procesos de definición pública de la comunidad, de la ciudadanía y de la 'patria', como espacios afectivos de pertenencia, proyectando en muchos de esos casos la representación de sociedades más inclusivas y democráticas.

No se trata, por supuesto, de postular de manera ingenua una idealización que oculte el hecho de que el discurso literario también propuso imágenes y relatos de exclusión y repudio de lo que hoy llamaríamos sujetos subalternos, que sostuvo las demandas y pretensiones de las elites en el poder y que construyó justificaciones de todo tipo para la perpetuación del *statu quo*. Pero implica reconocer, como una característica particular de la configuración cultural latinoamericana, la existencia casi permanente de representaciones literarias del poder con una intencionalidad y un potencial enormemente críticos que atraviesan su historia $\frac{3}{4}$ desde Bartolomé de las Casas hasta la más reciente narrativa carcelaria y testimonial, desde los cielitos de Bartolomé Hidalgo hasta la música popular de protesta, pasando por las distintas vertientes de la narrativa de denuncia social de mitades del siglo XX o las novelas del dictador $\frac{3}{4}$ y que trabajaron contrarrestando y reorientando las representaciones de esos otros textos. En todos estos sentidos mencionados, las referencias más o menos explícitas a la ley $\frac{3}{4}$ como legalidad vigente y como forma de organizar las relaciones humanas $\frac{3}{4}$ son tan solo uno de los aspectos de

esa inquietud más profunda y persistente con las distintas expresiones del poder y de la necesidad de pensar otros modos posibles de convivencia.

En segundo lugar, y para el caso particular de América Latina, reorientar la convergencia de la literatura y los derechos humanos hacia el escenario más amplio del diálogo de la literatura con el poder ³/₄ y específicamente con las manifestaciones del poder político ³/₄ ofrece una doble ventaja para un estudio más fluido entre la producción actual y la anterior. En efecto, permite seguir abordando los textos más comúnmente asociados a la denuncia de la violencia estatal como episodios de violaciones a la dignidad del ser humano ³/₄ testimonios de experiencias carcelarias o de fracturas del orden institucional, autobiografías y producciones colectivas de rescate de memorias y experiencias de sujetos subalternos, narrativas distópicas y recuperación de la producción de culturas orales ³/₄ bajo los presupuestos teóricos de la subdisciplina literatura y derechos humanos. Al mismo tiempo, hace posible organizar mejor el análisis retrospectivo para no perder de vista la línea de continuidad que existe entre esas escrituras contemporáneas y otros textos, momentos y modalidades de producción que, si hoy se pueden leer en clave de derechos humanos, es precisamente porque en las figuras que construyeron acerca del poder del Estado y de las posibilidades de resistirlo o impugnarlo, cumplieron la tarea de apuntar a la construcción de una cultura de valores éticos que hoy reconocemos como derechos humanos. Si el testimonio de Rigoberta Menchú ³/₄ con toda la atención internacional que suscitó y los múltiples debates teórico-ideológicos a los que dio lugar ³/₄, o las narrativas testimoniales de la experiencia carcelaria, son algunas de las formas más visibles de unas voces comprometidas con la denuncia de los abusos del poder en nombre de la inexpropiable dignidad humana, no es menos cierto que ellas forman parte de una larga genealogía de escritos de denuncia a través de la cual se emparentan, por ejemplo, con textos como *Autobiografía de un esclavo*, de Francisco Manzano, o *Biografía de un cimarrón* o, para el caso de la ficción y en una perspectiva más amplia, *Sab*, *Los de abajo*, *El señor presidente*, *La vorágine*, *El apando* o *Todas las sangres*, entre tantos otros.

Novelas de denuncia social: derechos humanos en la literatura

Formando parte de esa extensa genealogía literaria se encuentran las novelas de crítica social a las que quiero hacer referencia en las siguientes páginas; novelas indigenistas, negristas o de representación de sectores campesinos que considero pueden ser releídas de manera productiva desde la doble perspectiva teórica que he intentado reseñar hasta aquí. Esto es, por un lado, la de una construcción pública consensuada de la reciprocidad ética que los derechos humanos conllevan y que no procede de, ni se agota en, la legalidad, sino que obedece a lógicas de



definición, reconocimiento y validación colectivas en las que intervienen discursos como el literario, poniendo en circulación valores asociados a los derechos humanos y promoviendo instancias de identificación subjetiva y de negociación compartida de estos. Por otro lado, un panorama en el que la confluencia actual entre la literatura y los derechos humanos en América Latina se puede analizar como parte de un escenario más amplio y prolongado, que es el del malestar con las configuraciones del poder en sociedades periféricas, de origen colonial, y con serios problemas en la construcción de solidaridades internas y en la consolidación y circulación de un poder democrático efectivo.

Las novelas de denuncia social que poblaron los imaginarios colectivos nacionales, en un ciclo que se enmarca aproximadamente entre las décadas del 30 y el 70 del siglo XX, han sido prácticamente olvidadas por la crítica literaria latinoamericana actual. Ello se debe en gran parte a la suspicacia que produce el realismo como estrategia de representación literaria, a la luz de formas menos 'autoritarias' y monolíticas de lidiar con la realidad y, en no menor medida también, al trabajo de desestimación que el llamado *Boom* de la década del 60 realizó de toda la literatura mimética anterior y, en especial, de sus antecesores regionalistas, indigenistas o negristas (Sommer, 1991). En segundo lugar, porque la reorientación de la sensibilidad ha venido dejando atrás lo que Hernán Vidal (2009) llama las 'narrativas de la identidad nacional', de corte más lineal y homogéneo, para inclinarse hacia modos de enunciación más próximos a lo autobiográfico y testimonial, a la recuperación de voces, memorias y episodios marginados por la historia oficial, y a lo fragmentado o discontinuo. Puede resultar anacrónico, por consiguiente, intentar un análisis desde el horizonte de los derechos humanos de unas narrativas heterogéneas, al decir de Cornejo Polar (1994), en las que la representación realista se caracteriza precisamente por esconder sus propios artificios y presupuestos ideológicos al no problematizar la relación sujeto productor-relato-realidad, y en las que además se habla *por otros*^{3/4} los indígenas, los negros, los campesinos^{3/4} y en ese mismo acto se los reemplaza para expresar 'sus' demandas con otra voz. Todo parecería apuntar a que, más que lidiar con una forma de denuncia del poder, estamos ante un artefacto generador de poder.

Creo, sin embargo, que es posible argumentar que esta modalidad narrativa ^{3/4}de la que tomaré como ejemplo las novelas de Ciro Alegría *El mundo es ancho y ajeno* (1941), *Chambacú, corral de negros* (1963) de Manuel Zapata Olivella, *Redoble por Rancas* (1970) de Manuel Scorza e *Hijo de hombre* (1983) de Augusto Roa Bastos^{3/4} encarnó en su momento un proyecto similar al que hoy se asocia con la literatura testimonial o con la recuperación documental de sujetos subalternos. Con todas las limitaciones ideológicas y discursivas que ahora estamos mejor equipados para ver, fueron relatos que de todas formas dieron expresión a un profundo descontento

con el ejercicio del poder del Estado y con las muy desencontradas lealtades comunitarias, abriendo la puerta a demandas de grupos históricamente marginados a través del reclamo del derecho a la conservación de su identidad cultural y a la participación en pie de igualdad en la ciudadanía nacional, a la vez que procuraban ser una denuncia efectiva de los abusos y atrocidades cometidas por el Estado. Articulado por unas clases medias en ascenso en varios países latinoamericanos, el discurso literario que generaron abogó por un proyecto democratizador y de justicia social ³/₄ en algunos casos abiertamente revolucionario ³/₄ en el que se mezclaron las propias intenciones de ascenso social de esos sectores medios contra una oligarquía blindada tras el patrimonialismo estatal, con la reivindicación de grupos explotados económicamente y despreciados social y culturalmente (Rama, 1989). Y si bien es cierto que lo anterior convierte a las novelas en artefactos culturales ambiguos, los relatos que construyeron acerca de esos sujetos colectivos marginados y el efecto persuasivo que pretendieron tener en el espacio público, siguen diciendo algo importante a mi parecer acerca de cómo se procesaron los conflictos étnicos, sociales y culturales en un momento histórico en que se estaba pugnando por redefinir la ciudadanía sobre nuevas bases.⁵ Siguen diciendo algo importante también acerca de los mecanismos de intervención pública a través de los cuales se potenció la visibilidad de demandas asociadas a una convivencia más justa y al reconocimiento de la dignidad del otro, en escenarios en los que no solo se estaba lejos de cumplir las promesas igualitarias de la ley, sino que el lenguaje de los derechos humanos aún no estructuraba la discusión colectiva a la manera en que lo hace hoy.

De este modo, se podría decir que la intención de lectura que unificó a todos estos textos de protesta en una propuesta común ³/₄ y las cuatro novelas escogidas lo fueron precisamente porque llevan esa protesta hasta su máxima consecuencia: el levantamiento armado contra el Estado ³/₄ fue la de propiciar una relectura del orden social existente capaz de conducir a la comunidad de lectores, actuando como homóloga de la comunidad nacional, hacia una reconfiguración simbólica de las lealtades comunitarias y hacia la reciudadanización afectiva de los grupos excluidos que debía sustentarse, a su vez, en el reconocimiento de un poder ejercido injustamente y, como consecuencia, en la condición corrompida y degradada de la nación y del Estado por ese mismo motivo. En este sentido, las novelas no hacían otra cosa más que poner de manifiesto la necesidad de una reorganización social y política radical que, bajo la efervescencia de las interpretaciones marxistas

5 No es casualidad que este movimiento literario coincida en tiempo, y en muchos casos también geográficamente, con la expansión del populismo político, el cual estaba intentando ampliar el espacio público para incluir a sectores históricamente marginados, utilizando un concepto de 'pueblo' más amplio y convocante que el de las definiciones estrictamente liberales y que coincide, casi punto por punto, con el que se utiliza en la literatura de denuncia.

y socialistas de la historia y, en una vena política distinta, bajo las promesas del populismo político, aparecían a mediados del siglo XX como conquistas factibles en un horizonte cercano. En el terreno literario, la operación de dar cuerpo y voz a unos sectores excluidos para generar un cambio de percepción acerca del entramado social no era nueva, especialmente en el caso del indigenismo que, para el año de publicación de *El mundo es ancho y ajeno*, contaba ya con una larga producción que había venido dando cuenta de la problemática de las comunidades indígenas en la configuración del Estado-nación moderno (Cornejo Polar, 1980). Sin embargo, la voluntad de traer al presente de la comunidad nacional la conflictiva coexistencia con los indígenas, negros y campesinos ³/₄ sin concesiones ni a la nostalgia por el pasado ni a la acción mesiánica y definitiva de una revolución futura ³/₄ y la de postular la revalorización de sus demandas no solo desde el escenario cultural o económico, sino como una problemática que afectaba directamente al poder político y reclamaba su reorganización, son de una radicalidad que no se encuentra en las ficciones anteriores a este ciclo (Guaraglia, 2012).

Para lograr ese objetivo las novelas utilizaron al menos tres estrategias en las que me parece importante detenerme. Cada una de ellas actualiza a su modo un aspecto relevante de la ética de los derechos humanos como una tradición de pensamiento que, sin hacerse explícita, sostiene esa voluntad de producir la transformación de las sociedades latinoamericanas a mitades del siglo pasado. Para empezar, el lugar de enunciación de estos textos está claramente identificado con la reivindicación de los protagonistas colectivos en tanto sujetos merecedores del derecho a una existencia cultural y material satisfactoria, capaz de ser respetada y valorada en función de sus propias expresiones étnicas y culturales y de su particular espesor histórico. En todos los casos, ese primer reconocimiento gira en torno a una demanda básica, la de poseer y disfrutar el territorio que las comunidades habitan y del que obtienen su sustento, pero a partir de ella se articulan reclamos vinculados al derecho a la propia identidad, a la preservación de formas particulares de organización y producción material y a la participación en la memoria colectiva. En todos los casos también, el marco desde el cual se produce esta reivindicación supone que la satisfacción de esas demandas solo puede cumplirse bajo el presupuesto de aceptar a estos grupos como integrantes plenos de la nación. De este modo, la simpatía que las novelas reclaman por las demandas de las comunidades se orienta hacia el objetivo más amplio de una reconfiguración del espacio político y social en el que la ciudadanía se extienda hasta dar cabida a otras etnias, modelos culturales y memorias distintas a las del relato nacional hegemónico.

Desde la mirada de un narrador íntimamente identificado con las comunidades protagonistas, o que cede la palabra a la voz autorizada de estos sujetos, las novelas construyen un universo en el que los grupos subalternos van apareciendo como

portadores de una diferencia que es presentada ahora en términos positivos, a través de una imagen humanizada y cercana capaz de cuestionar los estereotipos y prejuicios con que fueron contruidos en el imaginario colectivo. Así, por ejemplo, en *El mundo es ancho y ajeno*, la defensa del derecho al territorio de los indígenas se sustenta en un reconocimiento de la riqueza de los valores y prácticas que surgen tanto de la vida comunitaria como de la sabiduría indígena ancestral, donde las tareas cotidianas se entrelazan con los ritmos de la tierra y la naturaleza y la convivencia armónica es fuente de una existencia significativa para todos los comuneros. A diferencia de la ociosidad e improductividad que se les imputa, los tiempos en la comunidad de Rumi obedecen a una mirada amorosa del espacio que habitan y del entendimiento de la actividad humana como una manifestación más que se ajusta a esa coexistencia vital:

Cosechaban los adultos, los jóvenes, los niños, los viejos. Rosendo, acaso más lento que los demás, se confundía con todos y no parecía el alcalde sino solamente un anciano labriego contento. Anselmo, el arpista, estaba hacia un lado, sentado en una alta banqueta y tocando su instrumento. Las notas del arpa, las risas, las voces, el rumor de las hojas secas y el chasquido de las mazorcas al desgajarse, confundíanse formando el himno feliz de la cosecha (Alegría, 1973, p. 147)⁶

A diferencia también del mundo ‘exterior’ a la comunidad y de la ley que allí impera, las asambleas en que los indígenas dirimen sus conflictos frente al alcalde, y la experiencia más genuinamente democrática en que parecen sustentarse, tienen la intención de mostrar una concepción y un ejercicio de la justicia como un bien público efectivamente acordado y disfrutado por todos los comuneros, que hace las veces de contramodelo del tipo de justicia ofrecido por el Estado: “Los seres que se habían dado a la tarea de existir allí entendían, desde hace siglos, que la felicidad nace de la justicia y que la justicia nace del bien de todos” (p. 27). Si de esta forma Ciro Alegría, volvía a una idealización de lo indígena que no era nueva en la literatura, lo hacía introduciendo en ella un cambio fundamental. A diferencia de las ficciones anteriores, esta comunidad aparece como activamente anclada en el presente, con una clara conciencia de sus vulnerabilidades y fortalezas, y es capaz de defender su tierra y su cultura utilizando el diálogo, la educación, la ley, y también las armas.

Algo similar sucede con *Hijo de hombre*. Publicada originalmente en 1960 y editada en 1983 con algunas modificaciones introducidas por el autor, la novela subsume la identidad indígena en la categoría social más amplia del campesinado pero, como

6 Para las citas que siguen, en esta y en las demás novelas, las fechas de edición consignadas en cada caso no varían.

en el caso anterior, la lucha por la tierra es la que permite poner de manifiesto una identidad particular, fraguada en torno a una perenne condición de despojo, que cristaliza en un agudo sentido de la fraternidad y la entrega. En una historia que va siguiendo el destino de varias generaciones ³/₄ desde el viejo Macario, quien conserva la memoria más antigua del pueblo, hasta Cristóbal Jara, el último cristo-mártir de la novela ³/₄ la narración se vale de la rica red de símbolos nacidos de la amalgama de las creencias indígenas con la religiosidad popular cristiana para mostrar unas relaciones humanas estructuradas en torno a la capacidad redentora del amor hacia los necesitados y a la solidaridad que surge de la austeridad y la pobreza: “La fuerza de su indestructible fraternidad es su Dios. La aplastan, la rompen, la desmenuzan, pero vuelve a recomponerse de los fragmentos, cada vez más viva y pujante. Y sus ciclos se expanden en espiral” (Roa Bastos, 2008, p. 362). Como valor supremo, ese sentimiento de fraternidad va saltando en el tiempo de Gaspar al médico ruso, de Casiano a Jocó, cristaliza en las multitudes que acompañan cada revuelta para recuperar la tierra y se manifiesta en la red colectiva que se pone en marcha para defender a los sublevados que son buscados por la justicia, o para hacer andar el vagón de tren, centro de todas las memorias. De ese modo, la ficción produce la idea de una misión que se hereda de generación en generación y que se revitaliza en cada una de ellas: “Uno caía, otro seguía adelante, dejando un surco, una huella, un rastro de sangre, sobre la vieja costra, pero entonces la feroz y elemental virginidad quedaba fecundada” (Roa Bastos, 2008, p. 323).

Por su parte, lo que estructura este ejercicio de reconocimiento en *Redoble por Rancas* y *Chambacú, corral de negros* no es tanto la representación de una singularidad cultural o étnica, sino una revalorización del pasado que se muestra en oposición a un presente signado por el agravio. En el caso de *Chambacú*, el derecho de la comunidad negra a que se los reconozca como integrantes de la nación y, por lo tanto, a ser considerados sujetos con derechos, adopta la forma de una recuperación del papel de los esclavos en la construcción del espacio físico, territorial, con el que la propia nación se identifica. La ficción utiliza así la figura de la ‘isla’ de Chambacú, un gueto de población negra considerado como fuente de contaminación y atraso por la ciudad pretendidamente blanca de Cartagena, como símbolo de un rechazo aún más fundamental: el ocultamiento de la historia de la esclavitud en el relato histórico nacional. Máximo, el protagonista individual de la novela y quien dirige el levantamiento final contra los militares, entrelaza en una única justificación territorio, memoria e identidad, como términos idénticos de una misma reivindicación: “Lucharemos por nuestra dignidad de seres humanos. No nos dejaremos expulsar de Chambacú. Jamás cambiarán el rostro negro de Cartagena. Su grandeza y su gloria descansan sobre los huesos de nuestros antepasados” (Zapata Olivella, 1990, p. 199). En el reordenamiento propuesto por la ficción, la envergadura y la dignidad de esa contribución, sostenida con la vida y los cuerpos de los negros

esclavos, es precisamente lo que opera como justificación de un reconocimiento que debería restituirles todos los espacios negados: el de la tierra donde vivir, el de la participación en la comunidad y el de la integración a la memoria compartida:

Las fortificaciones se construyeron en varios siglos. Los esqueletos de los esclavos muertos en ellas habrían bastado para levantar murallas más altas y extensas que las que vemos. Morían de hambre, de sed, de peste, de torturas. Se les enterraba en la playa, en el mismo lugar donde morían [...] Inge descubría que esa argamasa era una mezcla de sangre y huesos triturados (Zapata Olivella, 1990, p. 192).

Treinta años después de la novela de Ciro Alegría, *Redoble por Rancas* vuelve sobre la aún no lograda aceptación de los indígenas en la sociedad peruana al narrar, en dos tiempos que se alternan, la amenaza que se cierne sobre la comunidad de Rancas debido a los abusos del Estado y a la prepotencia del imperialismo. Mucho menos ingenua formalmente que *El mundo es ancho y ajeno*, y más consciente del estereotipo que hacía de lo indígena un reducto ancestral de valores comunitarios y democráticos, la novela de Scorza asienta su defensa en unos derechos que surgen de la posesión original de las tierras del Cerro y, por ende, de una autoridad que es previa al despojo original. El pasado es aquí también lo que se pone en cuestión al tratar de la comunidad nacional peruana y del lugar desplazado que ella les obliga a ocupar a las comunidades indígenas: “Quería hablar, informarle al alférez que ellos, los comuneros, pisaban sus propias tierras, que si les daban tiempo exhibirían títulos expedidos por la Audiencia de Tarma, pergaminos emitidos antes que el alférez, que el bisabuelo del alférez, naciera [...]” (Scorza, 2002, p. 371). La tríada territorio, pasado e identidad, se vuelve a reeditar aquí como fundamento de la reivindicación, porque es la posesión ancestral de las tierras la que hace que la existencia comunitaria en esos páramos casi desolados se vuelva significativa a través de la memoria que el territorio permite conservar del tiempo anterior a la degradación actual:

Cada roca, cada charco, cada mata, monótonas, idénticas para los extraños, eran inolvidables para él. Corría, corría, corría. En esa estepa maldecida por los forasteros, odiada por los choferes, en ese páramo donde solo consuelan dos o tres horas de sol, él, Fortunato, había nacido, crecido, trabajado, maravillado, conquistado y amado. ¿También moriría? (Scorza, 2002, p. 161).

A lo largo de tres décadas, las novelas de denuncia social fueron elaborando un retrato de los sujetos colectivos que fuera capaz de devolver una mirada favorable y positiva de estos, en un intento por reinsertar la validación de sus derechos en el contexto más amplio de reivindicaciones identitarias, de recorridos históricos particulares y de formas de organización y valores asentados en una concepción

del mundo idiosincrática. Trasladada a una perspectiva de derechos humanos, esta narrativa presenta entonces un desafío importante. Por un lado, los textos no pueden escapar a un ejercicio de poder que, a través del uso de la voz de los sectores subalternos y de la interpretación de sus necesidades y características, instrumentaliza la realidad y la historia de esos grupos en el acto mismo de demandar su reconversión en sujetos de derechos. En algunos casos, esto conlleva un cierto esencialismo que hace de esos mismos sectores los portadores únicos de los valores que se quieren rescatar. Por otro lado, no obstante, en un momento histórico en que se estaba todavía muy lejos de que se formulara el derecho a la identidad cultural de los pueblos como un derecho fundamental, y de que se reconocieran de manera amplia las distintas formas de violencia ejercidas por la instrumentación del modelo occidental del Estado-nación, las novelas pusieron en circulación un cuestionamiento profundo y sostenido a un proyecto homogeneizador que, en sociedades multirraciales y multiculturales como las latinoamericanas, mostraba gran parte de sus peores fallas. En el marco de un discurso literario realista, supusieron una defensa inédita al derecho de algunos grupos subalternos a ser reconocidos como miembros plenos de la comunidad nacional desde la necesidad de admitir y defender las diferencias culturales, de incluir el relato de los 'vencidos' en la memoria nacional y de reconocer el peso y la autoridad del pasado en sociedades que, en gran medida, se habían construido sobre la voluntad de su cancelación. Más aún, asentaron ese reconocimiento en el derecho a la posesión de sus tierras, a la vez parte de la nación y fundamento identitario particular. Desde esta perspectiva, la defensa que plantearon no solo descartó los términos tradicionales con que se había pensado la incorporación de estos grupos como una tarea de renuncia y asimilación ³/₄ por parte del relato liberal decimonónico como por su continuación en el proyecto modernizador de las elites durante toda esta etapa del siglo XX ³/₄, sino que se volcaba hacia una reivindicación que, como tal, solo sería formulada mucho después en el lenguaje de los derechos humanos como un derecho a la convivencia pacífica a través del reconocimiento y el respeto a la pluralidad cultural.

Ahora bien, esta primera estrategia, tendiente a generar un proceso de reciadada-nización simbólica, funciona en los textos en su interrelación con otra complementaria que pone la demanda de integración en un nuevo contexto de lectura. Si la existencia de los protagonistas colectivos reclama la conservación del territorio y, con él, la aceptación de su dignidad como grupos particulares dentro de la nación, lo que se despliega en paralelo es la amenaza constante del despojo y el ultraje y, en última instancia, de la pérdida de la propia vida, individual y colectiva. Esto abre el terreno de la representación hacia las múltiples situaciones de abuso, humillación y violencia a que son sometidas las comunidades y, con ellas, a la denuncia de un poder que se ejerce de manera injusta. El sufrimiento al que quedan expuestas las

comunidades es relatado así como resultado de la arbitrariedad del Estado y, desde ese momento, como injustificado y condenable.

Todos los involucrados en el desplazamiento forzoso y la denigración social de los protagonistas colectivos en las novelas son siempre representantes de la autoridad del Estado o personajes que actúan bajo su amparo. Figuras como el diputado o el senador, el juez, la policía o los militares, aparecen protegiendo a los grandes hacendados o abriendo las puertas a empresas extranjeras para apropiarse impunemente de las tierras y los bienes de la comunidad, conflicto central de las dos novelas indigenistas peruanas, para utilizarlos como mano de obra privada, al servicio de intereses personales, o deshaciéndose de ellos al convertirlos en carne de cañón, como sucede con los negros de la isla de Chambacú, enviados al frente en Corea o, en *Hijo de hombre*, con los campesinos llevados a pelear en el Chaco “transformándolos de ‘escoria subversiva’ en galeotes del agua para los frentes de lucha donde se va a lavar el honor nacional” (Roa Bastos, 2008, p. 250). Todos esos personajes actúan desviando la ley a su favor y se vuelven portavoces de las justificaciones racistas o elitistas que reflejan la opinión de la comunidad general, habilitando esa perversión de la promesa igualitaria que debería encarnar el Estado. Las ficciones suelen ofrecer, en este punto, la imagen de un poder ubicuo que va progresivamente asfixiando a los protagonistas, dejándolos cada vez más indefensos y expuestos a la violencia, en tanto el agravio no encuentra respuesta ni medio de reparación dentro de la legalidad vigente. La situación queda resumida por el narrador de *El mundo es ancho y ajeno* de esta manera: “Con códigos y en papel sellado se ha escrito parte de la tragedia del Perú. La otra parte se ha escrito con fusiles y sangre” (Alegría, 1973, p. 180).

Así, cuando los comuneros de Rancas se quejan de los estragos que causa la compañía norteamericana, depositando ante la Prefectura una montaña de ovejas muertas, la respuesta que reciben del Prefecto es la siguiente: “Yo no sé nada. Hace años que soy autoridad. [...] Nunca he conocido un indio recto. Ustedes solo saben quejarse: mienten, engañan, disimulan. Ustedes son el cáncer que está pudriendo al Perú” (Scorza, 2002, p. 287). Y en *Chambacú, corral de negros*, es también el prejuicio étnico, unido indisolublemente a la segregación social, el que decide a quiénes se puede eliminar bajo la apariencia patriótica de una acción militar:

Subían a las graderías donde entraban los pobres. [...] La guerra era caprichosa, gustaba de los hombres humildes. Las trincheras reclamaban a los pobres, acostumbrados a vivir en fosos angostos. Gente que se pudiera hacinar en sepulturas estrechas sin reclamar cruces ni monumentos (Zapata Olivella, 1990, p. 82).



Quizás la versión más extrema de esta perversión de la ley se encuentra en *Hijo de hombre*, donde los extensos yerbales son presentados como una república en miniatura en la que las empresas privadas gobiernan con poder absoluto sobre la tierra y las personas, y lo hacen amparados por la Constitución. Allí van a dar los campesinos pobres, mediante el sistema de 'enganche', que los vuelve esclavos en un sistema de explotación brutal:

TakurúPukú era, pues, la ciudadela de un país imaginario, amurallado por las grandes selvas del Alto Paraná, por el cinturón de esteros que forman las crecientes. [...] Pero, sobre todo, por la voluntad e impunidad de los habilitados. Estaban allí para eso. Tenían carta blanca para velar por los intereses de las empresas, aplicando la ley promulgada por el presidente Rivarola (Roa Bastos, 2008, p. 121).

Nos encontramos, pues, con unos relatos en que los indígenas, negros y campesinos son identificados como víctimas de una injusticia representada como la máxima expresión de la degradación moral del orden político y social, en tanto es producto de la violencia estatal deliberadamente dirigida hacia los sujetos portadores de una diferencia considerada indeseable o intolerable. Esta injusticia es la que mide el grado de degradación en el que, por ese mismo acto de exclusión, la propia nación es vejada en el desmantelamiento de sus ideales. Así se expresa esta constatación en *Redoble por Rancas*: “Bolívar quería Libertad, Igualdad, Fraternidad. ¡Qué gracioso! Nos dieron Infantería, Caballería, Artillería” (Scorza, 2002, p. 369). Esta violencia acumulativa, en su forma extrema, es vivida por los sujetos colectivos como un proceso gradual en el que la pérdida de su dignidad, y de su universo material y cultural de referencias, se describe en los términos de una progresiva animalización. En todos los textos, este tropos específico de unos seres que son percibidos y tratados como animales, esto es, que han perdido para el Estado sus atributos humanos, define superlativamente una situación en la que nada puede ser reclamado como límite al poder. La deshumanización resultante funciona como la marca más extrema de la exclusión por cuanto ha dejado de existir algo inviolable o no apropiable en las posesiones, el cuerpo y la vida de estos seres humanos.

Como momento puntual de un discurso largamente concernido con las condiciones y el estatuto de la autoridad en América Latina, esta literatura parece reencontrar a través de la ficción lo que Agamben (2006) definió como el dilema originario del poder a partir de las figuras del *homo sacer* y la nuda vida. El *sacer* es aquel que reúne en sí mismo dos marcas contradictorias, la que lo define como ser sagrado, por lo cual no debería ser muerto, y la que lo expulsa de toda pertenencia comunitaria y, en esa medida, suspende todo impedimento legal para matarlo, por lo que cualquiera puede hacerlo. Se trata del drama constitutivo del poder que, pudiendo tomar el cuerpo y la vida de aquellos a quienes domina sin

atentar contra las leyes humanas o sagradas, debe de todas formas encontrar un límite que le impida realizar la violencia última de darle muerte. La nuda vida refiere a esta pura existencia física, biológica, enfrentada al poder sin mediaciones, despojada de cualquier inmunidad que la vuelva inviolable. La administración de la nuda vida conlleva precisamente la creación, por parte de la ley, de un espacio por fuera de ella misma donde el ser humano se vuelve impunemente sacrificable. Para Agamben, el ejemplo por antonomasia es el campo de concentración. Al ser humano allí recluido se le puede dar muerte porque la ley ha delimitado un lugar exterior a la comunidad donde deja de aplicarse y, por ende, la restricción ante el límite último que supone la vida humana ha dejado de valer.

Como veremos, las novelas llevan el antagonismo con el poder hasta el punto en que las comunidades protagonistas son aniquiladas. Pero aún en este otro proceso de deshumanización que acabamos de apuntar, los textos dramatizan esas condiciones en donde la sacralidad de la vida queda suspendida ante la posesión de una diferencia que sostiene su exclusión de la comunidad, de forma que el agravio y la usurpación no ameritan sanción ni justificación porque, en pureza, no constituyen violencia. Los negros, indígenas y campesinos son entonces para el poder sujetos *sacrificables*, desde el momento en que se los define como habiendo traspasado esa frontera que separa a los seres humanos de las bestias. Como simple nuda vida, están expuestos a una violencia lícita que puede manifestarse sin control sobre sus cuerpos. Como, además, la experiencia de animalización está narrada desde la vivencia de las comunidades, las novelas escenifican a través de este punto de vista los elementos centrales de la denuncia: la incapacidad para detener el abuso invocando la imagen de la propia humanidad, el no reconocimiento por parte del poder de una frontera infranqueable que es tanto moral como física, y la absoluta pérdida de legitimidad de este. Consecuentemente, la denuncia de las injusticias debería operar en la lectura en dos direcciones, al mostrar como intolerable el sufrimiento de las comunidades y como ilegítimo y corrompido al orden legal que lo produce.

En la novela de Zapata Olivella, la animalización está presente en la necesidad de habitar una isla donde los protagonistas viven hacinados, sin agua, luz, comida o trabajo: “Si apenas nos miran como gentes. Ya se sabe que somos descendientes de esclavos. Yo soy el primero en toda mi generación que ha aprendido a leer. Solo nos dejan el derecho de tener hijos como las bestias, pero nada más. Ni casa, ni escuela, ni trabajo” (Zapata Olivella, 1990, p. 158). Y en *El mundo es ancho y ajeno*, el proceso de deshumanización, que comienza con el exilio forzoso de la comunidad y la ocupación de nuevas tierras, tiene su punto álgido en la experiencia de la cárcel, donde el ser humano está reducido a la pura existencia física: “El más triste animal pasta soles. La más triste planta camina tierra con sus raíces. El



prisionero debía tragar sombra y podrirse en un suelo esterilizado por la desgracia” (Alegría, 1973, p. 310).

Desde esta perspectiva, las novelas reinscriben el llamado a un reconocimiento que posibilite la restitución simbólica de la ciudadanía bajo la categoría más amplia e inclusiva del respeto a la dignidad humana. Si bien la apuesta por la renovación del orden político y comunitario, en tanto centro de lealtades, apunta a una incorporación de los grupos excluidos a los derechos y protecciones que conlleva la condición ciudadana plena, las novelas delimitan esta inclusión dentro de la consideración más básica de una dignidad humana que ningún poder debería atacar, una dignidad que resultaría reconocible para el lector en la capacidad de empatía desde su propia humanidad. Con esto, la narrativa no se desprendía aún del Estado nacional como referencia para la exigencia y garantía de derechos pero, al modo de los derechos humanos, los invocaba en nombre de unos atributos preexistentes al Estado mismo que este estaba obligado a reconocer y respetar.

A través del sombrío panorama que construyen, por otro lado, las ficciones recuperan una segunda operación central para el discurso de los derechos humanos que reside en la presuposición de que el encuentro con el sufrimiento ajeno es capaz de movilizar los resortes de la identificación y la empatía que son necesarias para considerarlo inadmisibles. Sin este presupuesto, ni los derechos humanos ni la narrativa de protesta pueden construir el efecto de persuasión que pretenden tener para revertir las situaciones de injusticia. La capacidad humana de sentirse interpelado por el dolor de los demás, y de negarse a justificarlo, es el supuesto antropológico que estos discursos deben asumir para abrir la posibilidad de un reconocimiento afectivo que le devuelva al otro su dignidad y su lugar en la sociedad, en tanto se lo reconoce víctima de una violencia que uno mismo no podría tolerar. Para Lynn Hunt (2009), esta operación discursiva fue crucial durante la fase de expansión de los derechos humanos en el siglo XVIII al investir de cuerpo, voz y sentimientos, a nuevos sujetos y sectores sociales hasta entonces despreciados o ignorados. Volvió a ser central en la década del 70 del siglo pasado cuando el discurso de los derechos humanos debió atraer la empatía de la comunidad internacional hacia las víctimas de las atrocidades cometidas por el totalitarismo de la URSS y de las dictaduras latinoamericanas (Moyn, 2010). La apelación a una capacidad de entender y condenar el sufrimiento ajeno porque se reconoce en el otro a un igual que merece idéntico respeto y consideración aparece en las Declaraciones de 1789 y de 1949, por otra parte, en la forma de una convocatoria al comportamiento fraternal, en el que se asentaría la promesa de una reciprocidad entre seres que se consideran poseedores de los mismos atributos y derechos.

Por esta razón, la representación ficcional de la vejación, la exclusión y el despojo de los sectores subalternos trabaja sobre la idea de una comunidad ideal de iguales en un doble sentido, en tanto miembros de una misma colectividad nacional y en tanto seres humanos, según el principio de que quien ultraja a uno, ultraja a todos. Si la reivindicación de las ricas formas de existencia histórica y cultural de las comunidades no basta para efectuar la reincorporación simbólica al grupo en nombre de la nación, la demostración de que estos sujetos se han convertido en seres sacrificables porque se les niega su condición humana debería efectuarla en nombre de la humanidad. Los textos se vuelven de esta manera un medio para reorganizar y reorientar las lealtades comunitarias a través de su efecto de lectura. La presunción de las novelas es que, entendido el ejercicio del poder como ilegítimo a través de las consecuencias que genera en términos de deshumanización y de sufrimiento inmerecido, la empatía de la comunidad de lectores hacia estos grupos puede reordenar el mapa cognitivo y afectivo de la comunidad para establecer nuevos vínculos de reciprocidad. Como ya lo postuló Doris Sommer (1991) para las novelas fundacionales latinoamericanas, estos textos también pretenden encauzar el deseo hacia una sociedad más inclusiva y equitativa en el mismo acto de denunciar las injusticias y sus consecuencias.

El tropos de la deshumanización apunta, no obstante, hacia otra dimensión ficcional en la que la intención persuasiva se convierte en un muy fuerte gesto potestativo. Porque enfrentados a la bestialización y a la amenaza del despojo máximo, el reencuentro con la propia dignidad por parte de los protagonistas se realiza en el mismo momento en que deciden defender por las armas su cuerpo y su vida, a un tiempo el soporte de dicha dignidad y lo único que les queda por proteger. El resultado es que la deshumanización a que los somete el poder se convierte en el escenario de una rehumanización que se lleva a cabo en dos niveles simultáneos: el de la resistencia armada a la autoridad, y el de la autoinvestidura simbólica con los ideales y valores de la nación. Esa frontera entre la bestialización y el reencuentro con la propia humanidad está explícitamente formulada en *Redoble por Rancas* como el instante de reconocimiento de la grandeza humana: “¿Qué pasa cuando el hombre es obligado a desandar el camino de la bestia? ¿Qué sucede cuando en las fronteras de su infortunio, devuelto a su terror de carnicero acosado, el hombre debe escoger entre volver a ser animal o encontrar la chispa de una grandeza?” (Scorza, 2002, p. 345).

La decisión de defender la propia vida, y la de entregarla luchando en nombre de los derechos reclamados, se convierten así en la culminación de la retórica de denuncia. En ese acto final que aúna demanda y resistencia los sujetos colectivos realizan simultáneamente la más radical de las protestas y la máxima reivindicación posible. Asumiendo la condición de nuda vida en todas sus consecuencias, exponen



sus cuerpos a la fuerza armada del Estado y, con ello, ponen de manifiesto hasta qué punto es constitutivo de su humanidad aquello que este les ha arrebatado y negado. Al hacerlo, descubren de manera flagrante la lógica de un poder que ataca directamente la vida física, revelándose también él desnudo, como pura violencia. La tierra vuelve a ser, en este momento culminante, ese otro *cuerpo* vejado, paralelo al de los personajes, que es imperioso defender para perpetuar la propia existencia, porque de ella brotan los anclajes afectivos que son el fundamento de la vida individual y comunitaria:

Defendamos nuestra tierra, nuestro sitio en el mundo, que así defenderemos nuestra libertad y nuestra vida. La suerte de los pobres es una y pediremos a todos los pobres que nos acompañen. Así ganaremos. [...] Que nadie se acobarde pensando en la derrota porque es peor ser esclavo que pelear. Quién sabe los gobernantes comiencen a comprender que a la nación no le conviene la injusticia (Alegría, 1973, p. 487).

Resistiremos. Cada rancho será una trinchera. Cada palo un arma. Cada hijo una razón de lucha. Iremos más allá de la resistencia. Exigiremos justicia. Reclamaremos cuanto nos han quitado. Pretenden arrojarnos de estas casuchas que llamamos hogar en vez de darnos lo que nos niegan: trabajo, pan, educación, salud (Zapata Olivella, 1990, p. 185).

En el escenario que se construye al final de las novelas, indígenas, negros y campesinos, parecerían recuperar por y para sí mismos el lugar que se les niega en la comunidad nacional *a través* del doble acto del redescubrimiento de su humanidad y del ejercicio del derecho de resistencia. Este derecho particular a la desobediencia legítima de la autoridad, que se activa cuando la comunidad se ve gravemente amenazada por un poder que ha dejado de protegerla, y que se ejerce en defensa de los valores comunes que la identifican, forma parte de una larguísima tradición de derecho natural que, en el proceso liberal de constitucionalización de los derechos humanos, fue quedando progresivamente ocluida y desplazada en favor de unos mecanismos de cambio político más pacíficos y graduales. Las ficciones retoman, sin embargo, dicha tradición de pensamiento y la hacen actuar en un contexto de clara polarización en el que los sujetos protagonistas aparecen como los únicos portadores posibles de unos ideales que, siendo los que más auténticamente representan las aspiraciones de la nación como modelo de convivencia, son también los más ausentes de esta. La apropiación de los símbolos patrios que se da al final de *Redoble por Rancas* funciona, de esta manera, como reflejo de lo que sucede en todas las otras novelas: las comunidades pueden alzarse en armas legítimamente porque la verdadera autoridad moral reside en ellas, y no en un Estado que ha escindido ética y política y que revierte, por ende, a la pura fuerza física:

- Se me ocurrió traer la bandera de la escuela. Al Pabellón Nacional lo respetan todos. Eso pensé.
- ¿Y?
- ‘Cantemos el himno’. No me salía la voz, don Fortunato. Finalmente comenzamos: ‘Somos libres, seámoslo siempre’. Yo pensaba: ‘van a cuadrarse y saludar’. Pero el alférez se calentó: ‘¿Por qué cantan el himno, imbéciles? Suelta eso’, me ordenó. Pero no solté la bandera. La bandera no se suelta [...] Pero los guardias me soltaron una decena de culatazos; yo caí, pero seguí cantando [...] Se enfurecieron y me molieron a culatazos. Me rajaron la boca. [...] Me zamparon un bayonetazo y me cortaron la mano (Scorza, 2002, p. 373).

La atribución de este lugar privilegiado a las comunidades protagonistas, y la representación de una capacidad de protesta y sacrificio máximos, son un núcleo central en la producción de sentido de los textos porque a través de ellos el sufrimiento que deben soportar adquiere, no el carácter de lamento, sino el de un empoderamiento para la acción, al interior del mundo literario, y el de la proyección de la necesidad de un cambio radical y urgente, en la comunidad exterior de lectores. El lenguaje narrativo se vuelve con ello fuertemente potestativo al desplegar y justificar las acciones que resisten un poder injusto, reclamando la instauración en la realidad política de esa ética de la convivencia que funda también al discurso de los derechos humanos. Por otra parte, el hecho de que tres de las novelas se cierren con la masacre de las comunidades, y en *Hijo de hombre* la posibilidad de una conclusión similar quede anunciada, enfrenta al lector a una decodificación que dé sentido al fracaso y a la victoria allí implícitos. Como la posibilidad de que sean las comunidades mismas las que puedan revertir la situación queda suspendida con el fin de la narración, la acción parecería prolongarse y trasladarse hacia la comunidad de lectores, en la que queda depositada la esperanza y la responsabilidad de llevar a cabo las acciones necesarias para que esto no ocurra *en la realidad*.

En este punto, por otra parte, los textos vuelven a enfrentar una serie importante de desafíos si los entendemos en su diálogo con los derechos humanos. En primer lugar, porque al revitalizar la tradición del derecho de resistencia, haciendo que los protagonistas desconozcan la obediencia política mediante las armas, los autores radicalizan la protesta y atribuyen un poder subversivo a los sectores populares y marginales que funcionan como proyección de los anhelos de transformación política y social de las propias clases medias. En segundo lugar, porque en la medida en que la acción narrativa no contempla el proceso propiamente dicho de reinserción a la comunidad nacional, las novelas pueden dejar librado a la imaginación qué caminos y formas concretas debería tomar, quedando absueltas del compromiso de resolverlo. En esta forma, evitan lidiar con la muy delicada

cuestión del lugar que finalmente ocuparían estos grupos si la transformación que ellas mismas promueven se llevara a cabo. Por último, en el estado polarizado del final, los textos invocan para las comunidades una autoridad ética que es la que sostiene la legitimidad de la resistencia armada pero que, al congelarse allí, cancela la posibilidad de revertir hacia el orden institucional como marco de reclamo y garantía de derechos. El panorama parece quedar planteado, tal como sucede en *Hijo de hombre*, en términos de una lucha de la que se desconoce el final:

Pienso en los otros seres como ellos, degradados hasta el último límite de su condición, como si el hombre sufriente y vejado fuera siempre y en todas partes el único fatalmente inmortal. Alguna salida debe haber para este contrasentido del hombre crucificado por el hombre. Porque de lo contrario sería el caso de pensar que la raza humana está maldita, que esto es el infierno y que no podemos esperar salvación (Roa Bastos, 2008, p. 369).

A pesar de estas limitaciones, en tanto la ficción se consideró instrumento válido para mostrar el sufrimiento de ciertos grupos sociales y para formular la denuncia de los abusos cometidos contra ellos, y en tanto apeló a la identificación emocional de una comunidad de lectores para reorientar la empatía hacia estos grupos y generar una reciadadanización simbólica que diera pie a una transformación completa del orden social, la literatura se hizo vehículo de un modelo ético de convivencia que se asienta sobre las mismas bases que los derechos humanos. Desde esta perspectiva, los textos estructuraron a través de las estrategias narrativas estudiadas el mismo efecto persuasivo y potestativo que caracteriza a aquellos. Como promotora de un cambio frecuentemente radical, la novela de denuncia social abogó por el ensanchamiento del espacio democrático, por la inclusión de nuevos sujetos de derecho y de sus demandas, en especial la de la posesión de la tierra, en cuanto espacio significativo de pertenencia y construcción de identidad, y por una revisión de los relatos constitutivos de la comunidad nacional que habilitara la recuperación de otras experiencias culturales y memorias históricas. En muchos sentidos, se adelantó por tanto a cuestiones que recién décadas después cobrarían notoriedad global y serían masivamente reivindicadas.

Conclusión

Para concluir, y si seguimos la idea de Ignatieff (2003) de que los derechos humanos suponen una “obligación moral de desobedecer las órdenes injustas” (p. 86), podríamos afirmar que las novelas de protesta funcionan como una suerte de archivo dentro del acervo cultural latinoamericano que, en un momento especialmente convulsionado de la historia del continente, consignó los actos y

espacios posibles de resistencia, los gestos de desafío a la impunidad del poder y la porfiada protección de una condición humana que debía ser de nuevo invocada como fuente y límite último de este. Sin referirse explícitamente a los derechos humanos, pero trabajando con las mismas fuentes de pensamiento y asumiendo las mismas pretensiones éticas, esta literatura asumió el papel de construir recursos simbólicos que permitieran proyectar un horizonte político de justicia y un modelo de convivencia más igualitario para nuestras sociedades. Entenderla como un archivo que guarda la memoria de ciertas luchas, por y para ciertos grupos, encierra a mi juicio parte del sentido que tiene estudiar esta modalidad de la literatura. Como narrativa de carácter estrictamente realista, incluso cada novela en cuanto texto singular, ha perdido vigencia y ha sido reemplazada por relatos más afines a la experiencia y al conocimiento que hoy tenemos de lo caleidoscópica y frágil que es la construcción de nosotros mismos y del mundo que nos rodea. Como discurso que conserva las estrategias posibles para reclamar la dignidad de unos seres humanos en situaciones de abuso de poder y para hacerlo desde una reivindicación integral –física, económica, social, cultural–, las novelas de denuncia social son parte de la memoria colectiva latente de la cultura latinoamericana, una reserva de respuestas que quizás permanezcan silenciosas, aparentemente dormidas u olvidadas, pero que pueden ser renovadas y puestas a circular otra vez en nuevas formas de lucha por los derechos humanos.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Alegría, C. (1973). *El mundo es ancho y ajeno*. Buenos Aires: Losada.
- Bystrop, K. (2012). Literature and Human Rights. En T. Cushman (Ed.), *Handbook of Human Rights* (pp 637-646). London and New York: Routledge. <http://dx.doi.org/10.1353/hrq.2012.0060>
- Cushman, T (Ed.). (2012). *Handbook of Human Rights*. London and New York: Routledge.
- Cornejo Polar, A. (1980). *La novela indigenista*. Lima: Lasontay.
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Dawes, J. (2007). *That the World May Know. Bearing Witness of Atrocity*. Cambridge: Harvard University Press. <http://dx.doi.org/10.4159/9780674030275>



- Douzinis, C. (2009). A Humanities of Resistance. Fragments for a Legal History of Humanities. En A. Sarat et al. (Eds.), *Law and the Humanities. An Introduction* (pp.49-72). UK: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511657535.002>
- Forcinito, A. (2014). Layers of Memory and the Discourse of Human Rights: Artistic and Testimonial Practices in Latin America and Iberia. *Hispanic Issues On Line*, (14), 1-17.
- Forcinito, A. y Ordóñez, F. (2009). Human Rights and Latin American Cultural Studies. *Hispanic Issues On Line*, (4.1), 1-13.
- Gros Espiell, H. (2002) El constitucionalismo latinoamericano y la codificación en el siglo XIX. *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, (6), 143-176.
- Guaraglia, M. (2012). *Literatura y pensamiento político. La invención del 'pueblo' en la narrativa de denuncia social latinoamericana*. Madrid: CSIC.
- Hunt, L. (2009). *La invención de los derechos humanos*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Ignatieff, M. (2003). *Los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Kaminsky, A. (2009). Densely Woven Skeins. When Literature is a Practice of Human Rights. *Hispanic Issues On Line*, (4.1), 44-57.
- Moraña, M. y Campos, J. (Eds.). (2006). *Ideología y Literatura. Homenaje a Hernán Vidal*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Moyn, S. (2010). *The Last Utopia. Human Rights in History*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Olson, G. (2010). De-Americanizing Law and Literature Narratives: Opening up the Story. *Law&Literature*, 22(2), 338-364. <http://dx.doi.org/10.1525/lal.2010.22.2.338>
- Rama, A. (1989). *Transculturación narrativa en América Latina*. Montevideo: Fundación Ángel Rama.
- Remedi, G. (2009). ¿Esqueletos en el ropero? Los derechos humanos desde la cultura. *Cuadernos del Claeh*, 31(1-2), 41-67.
- Roa Bastos, A. (2008). *Hijo de hombre*. Barcelona: Random-House Mondadori.
- Sáenz, J. (2014). Literatura y derechos humanos: un campo naciente. *Derecho y Ciencias Sociales*, (10), 24-55.
- Sarat, A., Anderson, M. y Frank, C. (Eds.). (2010). *Law and the Humanities. An Introduction*. UK: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1177/1743872109348966>

- Schaffer, K. y Smith, S. (2004). *Human Rights and Narrated Lives: the Ethics of Recognition*. New York, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Scorza, M. (2002). *Redoble por Rancas*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Sen, A. (2004). Elements for a Theory of Human Rights. *Philosophy and Public Affairs*, 32(4), 315-355. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1088-4963.2004.00017.x>
- Slaughter, J. (2007). *Human Rights Inc. The World Novel, Narrative Form and International Law*. New York: Fordham University Press. <http://dx.doi.org/10.5422/fordham/9780823228171.001.0001>
- Smith, S. (2012). Cultures of rescue and the global transit in Human Rights Narratives. En T. Cushman (Ed.), *Handbook of Human Rights* (pp.625-636). London and New York: Routledge.
- Sommer, D. (1991). *Foundational Fictions: the National Romances in Latin America*. Berkeley, Los Ángeles, London: Cambridge University Press.
- Stone Peter, J. (2005). Law, Literature and the Vanishing Real: On the Future of an Interdisciplinary Illusion. *PMLA*, 20(2), 442-453. <http://dx.doi.org/10.1632/003081205X52383>
- Swanson Goldberg, E. y Schultheis Moore, A. (2012). *Theoretical Perspectives on Human Rights and Literature*. New York: Routledge.
- Vidal, H. (1986). *El movimiento contra la tortura Sebastián Acevedo. Derechos humanos y la producción de símbolos nacionales bajo el fascismo chileno*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideology and Literature.
- Vidal, H. (1989). Cultura nacional chilena. Crítica literaria y derechos humanos. *Literatura y Derechos Humanos*, (5). Minneapolis: Institute for the Study of Ideology and Literature.
- Vidal, H. (1994). *Crítica literaria como defensa de los derechos humanos: cuestión teórica*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta.
- Vidal, H. (1997). *Política cultural de la memoria histórica. Derechos humanos y discursos culturales en Chile*. Santiago de Chile: Mosquito Editores.
- Vidal, H. (2009). The Gravitation of Narratives of National Identity on Human Rights: the Case of Chile. *Hispanic Issues On Line*, (5), 73-81.
- Zapata Olivella, M. (1990). *Chambacú, corral de negros*. Bogotá: Biblioteca Didáctica Anaya-Rei.

Recibido: 5/8/2017

Aceptado: 31/10/2017

