

Miguel Mármlol, aspirante a mártir marxista: Testimonio y verdad en *Miguel Mármlol (1972)*, de Roque Dalton

Este trabajo analiza el testimonio Miguel Mármlol (1972), de Roque Dalton, como una proclamación de lealtad a un proyecto insurgente en El Salvador. El discurso del narrador construye un modelo de imitación en base a una vida llena de virtudes militantes, que están ligadas al sufrimiento y a la inminencia de la muerte. Como hipótesis, este artículo explora las analogías entre esta retórica, presente en otros testimonios centroamericanos durante la Guerra Fría, y la tradición cristiana del martirio, pues ambos propagan e impulsan verdades morales colectivas a través de modelos de imitación que sufren y mueren por sus creencias.

Palabras clave: *martirio, testimonio, Guerra Fría, marxismo, Centroamérica*

This paper analyzes the testimonio Miguel Mármlol (1972), by Roque Dalton, as a proclamation of loyalty to an insurgent project in El Salvador. The narrator's discourse builds a model of imitation through a life full of militant values, which are intimately tied to suffering and proximity to death. As a hypothesis, this article explores the analogies between this rhetoric, present in other Central American testimonios during the Cold War, and the Christian tradition of martyrdom. Both disseminate and fuel collective moral truths through figures worthy of veneration because they suffer and die for their beliefs.

Keywords: *martyrdom, testimonio, Cold War, Marxism, Central America*

¡Oh, baja el dedo didáctico!
—Roque Dalton, "Taberna (Conversatorio)"

En 1966, dos leyendas de la historia del comunismo salvadoreño, Miguel Mármlol y Roque Dalton, coincidieron en un bar de Praga. El primero, de profesión zapatero, era poco menos que un símbolo encarnado en un hombre a ojos del segundo, pues combinaba el ímpetu espontáneo del guerrillero con la labor inagotable del sindicalista fiel al partido. No solo

había sido uno de los fundadores del Partido Comunista Salvadoreño (PCS) en condiciones de clandestinidad muy peligrosas, sino que también era un testigo directo de la Matanza de 1932, que inauguró uno de los regímenes militares más largos y penosos de Latinoamérica. El aire legendario de su autoridad le venía, además de por el respeto que inspiraban su conciencia de clase y acciones de guerrilla, por haber sobrevivido milagrosamente a su propio fusilamiento.

El renacimiento de Mármol lo emparentaba con el propio Dalton, que sabía lo que era salir vivo, *in extremis*, de una condena a muerte. Tal como cuenta en el prólogo de *Miguel Mármol* (1972), Dalton interpretó esta reunión hasta cierto punto azarosa como una interpelación ineludible a su papel de “escritor revolucionario y militante salvadoreño” y le propuso a Mármol la plasmación textual de sus vivencias como hombre de acción (7). Dalton considera los años que preceden a la formación teórica de Mármol como su “etapa más agitada, más fructífera y más interesante, desde todo punto de vista”, durante la cual “extrae sus experiencias y sus ideas casi exclusivamente del contacto directo con la realidad en la que *actúa*, es casi un revolucionario práctico” (17).

En este artículo, me propongo analizar *Miguel Mármol* como una proclamación de lealtad a un proyecto insurgente en El Salvador a través del discurso del narrador, que se presenta como un modelo de imitación en base a una vida llena de virtudes militantes. La lealtad se sitúa en el centro de mi argumentación porque la fuerza de persuasión del texto no se basa tanto en lo que el narrador dice, sino en lo que declara estar dispuesto a arriesgar por lo que dice. Su condición de militante modélico se cifra, además de en su función como portador de la memoria de aquellos mártires que cayeron a su lado, en la manifestación del enorme dolor soportado en defensa de la revolución y la inminencia de la muerte que afrontó en diversas acciones heroicas. La máxima expresión de esta fidelidad militante es la predisposición para el martirio, el sacrificio de la propia vida en pro de una insurgencia que pueda derrocar al gobierno e instaurar un régimen revolucionario.¹

Esta hipótesis supone una analogía estructural entre *Miguel Mármol*, ampliable a otros testimonios centroamericanos durante la Guerra Fría, y la tradición evangélica del martirio, que propaga e impulsa verdades morales colectivas a través de modelos que sufren y mueren por la fe. Como apoyo de esta condición previa, voy a adelantar brevemente dos claves interrelacionadas que sugieren una correspondencia fluida entre la teología de la liberación y el marxismo, la insurgencia y el martirio. Ambas se encuadran en el contexto de violencia extrema que se vivió en El Salvador, junto a otros países centroamericanos como Nicaragua y Guatemala, especialmente a partir de la década de los 70.

La primera clave tiene que ver con la flexibilización del concepto tradicional de martirio en el seno de la teología de la liberación, particularmente en El Salvador. Una de las autoridades más influyentes en la órbita del Concilio Vaticano II (1962-1965), el teólogo alemán Karl Rahner, ayudó a establecer una base teórica de esta ampliación conceptual en un escrito breve titulado “Dimensiones del martirio” (1983). El jesuita alemán plantea la necesidad de aplicar la categoría de mártir no sólo a los fieles que aceptan morir por la fe con resignación, sino también a aquellos que luchan activamente por ella. Aunque para ilustrar sus argumentos Rahner utiliza el ejemplo del arzobispo salvadoreño Óscar Arnulfo Romero, asesinado en 1980, también menciona el caso de los soldados. Después de todo, la existencia de sacerdotes caídos en acciones de guerrilla, como Camilo Torres en 1966 en Colombia, abría esta posibilidad. En cierto modo, esta expansión ponía en tela de juicio su propia argumentación en trabajos anteriores, en los que establecía la distinción entre la muerte de los soldados, que sucede como consecuencia de su lucha, y la de los mártires cristianos, que proviene de su aceptación voluntaria y libre en un acto de fe (Rahner, “Martyrdom” 106). El martirio, según Rahner, revela la subjetividad sagrada de la iglesia, creando una perfecta armonía entre la cosa y la palabra, la apariencia y la esencia (96-101).

La problematización de Rahner influyó en Ignacio Ellacuría, quien, poco antes de ser asesinado, escribió un texto titulado “Utopía y profetismo desde América Latina” (1989), en el cual articulaba una teoría de cambio social inspirada en el materialismo dialéctico. Ellacuría defiende la idea de que en Latinoamérica, por sus circunstancias históricas, se cumplen las condiciones para el surgimiento notable de “comportamientos martiriales” (415). Pocos años después, el también jesuita español Jon Sobrino se lamentaba del olvido al que los nuevos tiempos de paz habían relegado los martirologios centroamericanos. Sobrino establece el martirio como una motivación intrínseca de la teología de la liberación y, llevándolo aún más lejos, del cristianismo: “martirio fue la cruz de Jesús; y el Resucitado desencadenó historia en cuanto Crucificado, no simplemente en cuanto muerto” (sec. 2). Según este planteamiento, la muerte en defensa de la fe ilumina el pasado de una vida virtuosa y su proyección futura en la historia.

La segunda clave se relaciona con el acercamiento a discursos martiriales desde posicionamientos afines al marxismo, como parte integral de la propaganda guerrillera. El fervor guerrillero por la disciplina de la mente y el cuerpo se expresó con frecuencia en términos propios del ascetismo cristiano, siendo el movimiento sandinista el ejemplo más palmario.² La equivalencia “patria o muerte”, que sirvió de inspiración en esta moral de sacrificio, invitaba a aceptar la muerte en sí misma, como diría Rahner, como una continuidad de la militancia. Dentro de esta estrategia, el

Che Guevara se convirtió en el ejemplo paradigmático de cómo la muerte, tras una vida llena de virtudes revolucionarias, convierte a la figura del guerrillero en un modelo de fidelidad militante que mueve a la acción política. Una obra clave para entender esta delicada imbricación entre el marxismo y el cristianismo es *El evangelio en Solentiname* (1975), de Ernesto Cardenal, que ilustra claramente esta pretendida sinergia:³

Se ha creído que hay una gran diferencia entre cristianos y marxistas con respecto a esto de la resurrección, pero no es verdad. Hay una gran cantidad de canciones, de poemas, de afiches, en que se dice que el Che está vivo, y que están vivos muchos otros, todos aquellos que han dado su vida por el pueblo. No es estar vivos sólo en la memoria del pueblo, sino vivos en el pueblo. (291)

Tenemos en la idea de martirio, por tanto, un punto de encuentro entre ambas cosmovisiones, la teologal y la secular, con una orientación práctica muy acentuada. La confluencia de estos dos movimientos ideológicos sugiere que, en este contexto de violencia, el martirio se entendió como la actualización de la causa revolucionaria (pues la hace presente y la redirige) a través de los muertos ejemplares que han dado la vida en su defensa. En El Salvador, el testimonio sirvió como vehículo de esta estrategia propagandística dentro de la insurgencia, cuya potencia militar y expansión territorial llegó a rivalizar con el ejército gubernamental, apoyado por EE. UU.

En el caso de Dalton, vida y obra han quedado irremediablemente fundidas en el misterio de su particular martirio, ejecutado por sus propios compañeros. La crítica ha encontrado en la ironía de su sacrificio, que desvelaba las guerras intestinas de la insurgencia centroamericana, una fuente inagotable de simbolismos.⁴ Por muchas de sus intervenciones públicas, sabemos que vivió su militancia como un proceso interminable de expiación de sus creencias cristianas de juventud, cicatrices que revelaban una conversión incompleta al marxismo (Dalton, "Poesía" 12-13). También fueron frecuentes las entonaciones de *mea culpa* por sus recaídas pequeñoburguesas en la vieja literatura (*Profesión* 77-78). Esta lucha consigo mismo la expresó, con su particular estilo ambiguo y satírico, en una obra poliédrica llena de recovecos. El análisis de una de las caras de este poliedro, *Miguel Marmol*, desde la perspectiva del martirio, tiene el propósito de iluminar nuevas interpretaciones de la obra de Dalton y el testimonio centroamericano en aquellas décadas tan agitadas.

La estructura de mi argumentación seguirá el siguiente orden. Primero, situaré mi posición crítica dentro de las diferentes tendencias que ha habido en torno al pacto de lectura testimonial, condición *sine qua non* para que la proclamación de la predisposición al martirio sea efectiva y se propague su

verdad moral. En segundo lugar, analizaré una de las bases persuasivas del texto, la condición del testimoniente como superviviente en la Matanza de 1932. En tercer lugar, esquematizaré la estructura argumental del texto, destacando los hitos que permiten que el narrador se constituya como un aspirante a mártir. Finalmente, concluiré con una interpretación del tipo de modelo de imitación que se presenta en *Miguel Mármol*, cuyas claves ya se encuentran en el prólogo.

HACIA UN PACTO DE LECTURA TESTIMONIAL

En esta sección, abordaré las funciones del pacto de lectura testimonial, una piedra angular del género que condiciona radicalmente la interpretación de los críticos. Para ello, haré un repaso de la evolución de este artefacto retórico, dedicándole un espacio destacado a las divergencias críticas que ha habido en torno a *Miguel Mármol*. Mi intención es ahondar en la dimensión pragmática del género, atendiendo a las convergencias entre el interés comunicativo en la producción y las expectativas en la recepción. Distingo tres períodos críticos que se solapan de manera aproximada. El primero es el revolucionario, que iría desde la inclusión en 1970 de la categoría de testimonio en el premio Casa de las Américas hasta la derrota electoral de los sandinistas en 1990. El segundo es el subalterno, que comienza a finales de los 80, con los primeros trabajos sobre testimonio de John Beverley, y termina con la polémica en torno al testimonio de Menchú, provocada por la publicación del libro *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (1999), de David Stoll. Por último, la crítica a partir de los 2000, que puede dividirse en dos corrientes principales: una comprometida, heredera de la subalternidad, y otra escéptica, que retoma las metodologías minoritarias de análisis retórico de autores como Elzbieta Skłodowska.

Definir la forma de los testimonios supone, por su marcada ambivalencia, un desafío crítico, pues está indisolublemente unida a un método de producción pretendidamente fiable que conduce a verdades transformadoras. En uno de los muchos antecedentes del género que se suelen aducir, *Pasajes de la guerra revolucionaria* (1963), el Che Guevara planteaba la posibilidad de un procedimiento de escritura que mitigara los excesos subjetivistas:

Pedimos que, después de escribir algunas cuartillas en la forma en que cada uno lo pueda, según su educación y su disposición, se haga una autocrítica lo más seria posible para quitar de allí toda palabra que no se refiera a un hecho estrictamente cierto, o en cuya certeza no tenga el autor una plena confianza. (6)

Bajo la supervisión del partido, el testimoniente, mediante el juicio crítico de sus propias acciones, proporciona una garantía de buena fe sobre la

experiencia narrada. Esta suerte de *captatio benevolentiae* le demanda al lector, asimismo, una predisposición a confiar en que lo narrado es “estrictamente cierto”. El acuerdo de los términos de este pacto de lectura, que presupone un alto grado de sintonía ideológica entre ambas partes, se ve reforzado a lo largo de la narración con la acumulación de distintos detalles como las fechas, los lugares y los testigos. Este procedimiento parece perseguir el “giro subjetivo” del que habla Beatriz Sarlo en *Tiempo pasado* (2005), una vuelta a la confianza en la razón del sujeto (22). Para ello, el género se vale de un modo realista-romántico; realista, por crear un mundo verosímil recargado de detalles, y romántico, por la preminencia de la primera persona y la expresión efusiva (69-76).

Los testimonios que vienen después, al mismo tiempo que siguen perfeccionando diferentes mecanismos de verificación, con la imbricación de imágenes y textos secundarios, enfatizan el origen oral del relato y la transparencia de su transmisión. En los testimonios mediados, está dialéctica se presenta como un contraste entre la voz sin ataduras del testimoniente y la labor controladora del copista-editor materializada en el prólogo. Como si fueran dos vasos comunicantes, mientras que el constante apoyo probatorio realza la autenticidad y espontaneidad del relato, el carácter subjetivo de la experiencia testimonial da empaque de objetividad a los elementos secundarios que la envuelven. Como bien documenta Claudia Gilman en su libro *Entre la pluma y el fusil* (2003), desde la Cuba revolucionaria se promocionó una moral performativa con preponderancia de la modalidad discursiva oral, en detrimento de la naturaleza intelectual y premeditada atribuida a la literatura burguesa.

La sofisticación y recurrencia de este aparato retórico sugiere que los testimonios, tras su apariencia espontánea, esconden un alto grado de conciencia creativa. Werner Mackenbach defiende una filiación literaria, pues el testimonio se vale de recursos miméticos de otras tendencias social-realistas del siglo XX (420). A juicio de Arturo Arias, los orígenes del testimonio son eminentemente literarios, en el contexto de la construcción de identidades nacionales, y su conexión con la subalternidad fue meramente circunstancial (254). Arias apunta que difícilmente se podría adscribir la categoría de subalterno a la mayoría de los ganadores del premio Casa de las Américas, que relatan las experiencias de destacados guerrilleros e intelectuales afines al proyecto revolucionario cubano (254). La académica Luisa Campuzano, que trabajó en la institución cubana, afirmó en un coloquio reciente que el premio no solo se concedía a libros en su condición de testimonio, sino también como obras bien hechas: “es una vacuna necesaria contra el panfleto, la exaltación de barricada o la colección de documentos de archivo” (citada en Peris Blanes 204). De sus declaraciones puede inferirse que, en los círculos de las élites

revolucionarias cubanas, los testimonios eran considerados productos de ideología muy refinados en lo conceptual y lo formal.

La pionera *Biografía de un cimarrón* (1966), de Miguel Barnet, a juzgar por la teorización que hizo su autor en un artículo posterior, "La novela-testimonio: socioliteratura" (1969), también fue concebida en esta línea. Barnet describe prescriptivamente un método de escritura que utiliza la voz del informante como materia prima para una ulterior articulación literaria: "esa falsa literatura simplista y chata, que es producto de la transcripción, no va a ninguna parte" (292). Aún en un artículo publicado en 1980, Roberto González Echevarría alababa la capacidad de Barnet para crear un nuevo lenguaje literario que reflejara la excepcionalidad cubana. En sintonía con esta postura, Skłodowska compara el género testimonial con lo real maravilloso de Alejo Carpentier (*Testimonio 60*). Tomando el término de Clifford Geertz, Skłodowska lo considera un caso de "ventriloquía etnográfica", por el notable control estilístico y político del entrevistador, que subsume la voluntad del informante y la redirige hacia un programa político concreto (*Testimonio 116*).

Los copistas-editores de los testimonios mediados posteriores continúan expresando esta tutela de manera paradójica, pues, desde el control absoluto del texto, nos comunican el propósito de que el texto refleje de manera fehaciente la espontaneidad del relato. Así sucede, por ejemplo, en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), de Elisabeth Burgos, y *La marca del Zorro* (1989), de Sergio Ramírez. El prólogo de *Miguel Marmol* no supone una excepción dentro de esta línea retórica, aunque contiene matices que lo distinguen. La siguiente cita es del último párrafo del prólogo:

[D]eseché la primera trampa insinuada por mi vocación de escritor frente al testimonio de Miguel Marmol: la de escribir una novela basada en él, o la de novelar el testimonio. Pronto me di cuenta de que las palabras directas del testigo de cargo son insustituibles. Sobre todo porque lo que más nos interesa no es reflejar la realidad, sino transformarla. (Dalton 34)

La concesión del prologuista revela una estrategia dirigida a ganarse la confianza del lector, pues, como muestra de honestidad, admite la tentación de editar el testimonio. También esconde un sutil juego conceptual con relación a la mimesis artística. Si para que el texto refleje la realidad, tiene que haber cierta mediación del editor, para transformar la realidad las palabras originales bastan. Es decir, la filtración por los recursos literarios o de mera economía narrativa (como la elipsis o la selección) mitigan o incluso anulan la eficacia política del texto.

Tal vez debido a esta tendencia a realzar el origen oral de los testimonios, ya a mediados de los 80 algunos críticos destacaban la naturaleza discursiva referencial del género, como expresión de una experiencia individual subjetiva con una intención probatoria de los hechos narrados. Renato Prada Oropeza, en una de las primeras colecciones especializadas, *Testimonio y literatura* (1986), editado por René Jara y Hernán Vidal, describía el género de este modo:

El discurso-testimonio es un mensaje verbal (preferentemente escrito para su divulgación masiva, aunque su origen sea oral) cuya intención explícita es la de brindar una prueba, justificación o comprobación de la certeza o verdad de un hecho social previo, interpretación garantizada por el emisor del discurso al declararse *actor* o testigo (mediato o inmediato) de los acontecimientos que narran. (11)

La consolidación del género en el imaginario de militancia permitió que la creación de un pacto de lectura propiamente testimonial que se haría efectivo en tres suposiciones. Primero, que el testimonio es una transcripción transparente de un discurso oral. Segundo, que la mediación del editor, si la hubiera, no afecta en absoluto o de una manera relevante el mensaje del testimoniante. Tercero, que el testimonio del testigo, como exposición espontánea sobre hechos pasados en los que éste se justifica o acusa a terceros, tiene funciones cercanas a lo judicial.

El foco en la discursividad de los testimonios fue potenciado por la crítica de la subalternidad, que encontró en la figura de Menchú, como mujer, indígena, campesina y represaliada, el modelo de sus teorías. Este cambio de paradigma, de manera paulatina pero decidida, trajo consigo una lectura del testimonio que hacía énfasis en la relación de cooperación solidaria entre los críticos del primer mundo y los subalternos del tercero, que obligaba a no desconfiar en la veracidad de los hechos narrados (Gugelberger 10). La lectura crítica de estos autores se definió por su foco en la autenticidad de la fuente, el contexto de urgencia de la narración, el papel del testimoniante como agente de la memoria colectiva y la función política de denuncia (Yúdice 44). Dicho enfoque, que daba nuevos bríos al requerimiento militante de Guevara, le insufló al pacto de lectura un carácter axiomático e incluso misterioso, pues se alegaba que, debido a las experiencias extremas vividas por el testimoniante, su relato era inaprensible desde fuera.

A partir del 2000, la argumentación del pacto testimonial tuvo que reconfigurarse, inevitablemente, tras la publicación del libro de David Stoll, que sacudió a la crítica al demostrar que el testimonio de Menchú contenía ciertas imprecisiones. Si el debate en torno al caso Menchú aparentemente no sirvió para que se produjeran reconciliaciones teóricas o políticas, sí que

provocó, en cambio, cierto movimiento argumentativo, como refleja *The Rigoberta Menchú Controversy* (2001), editado por Arias. Doris Sommer habla del papel de mártir religiosa de Menchú, en representación de su comunidad cristiana, y su acción performativa de autoridad indígena frente al mundo exterior (243). Utilizando el concepto de *différend*, de Jean-François Lyotard, argumenta que la verdad de la testificante, en su condición de víctima, está por encima de los detalles factuales de su discurso (Sommer 238). En su réplica, Stoll afirma que el libro puede ser muy útil para los estudiantes universitarios, pues muestra cómo unas memorias pueden ser al mismo tiempo “parciales y verdaderas” (400). Skłodowska, por su parte, se sitúa al margen al exponer una perspectiva retórica: “where Stoll spots lies and fabrications, I see allegories and metaphors. In short, I see a text” (“Poetics” 256).

La polarización de posiciones en torno al pacto de lectura testimonial también la vemos reflejada en las distintas interpretaciones que *Miguel Marmol* ha suscitado. Barbara Harlow, en su artículo “Testimonio and Survival” (1991), defiende una lectura del texto como un tenso debate dialéctico entre los dos actores implicados. Marmol estaría interpelando directamente a Dalton cuando afirma, por ejemplo, que él no se dirige a intelectuales o académicos, sino a la militancia de base. La actitud rebelde del testificante con respecto a su copista-editor hace que este testimonio sea, a juicio de Harlow, un caso singular que cuestiona las reglas de la literatura por tener dos autores o incluso dos protagonistas sin ningún autor (12).

En línea diametralmente opuesta se sitúa Rafael Lara Martínez con su libro *Del dictado* (2007), que demuestra el alto nivel de elaboración al que Dalton sometió a sus transcripciones. Lara Martínez escrudiña el proceso de escritura, desde las notas que tomó cuando entrevistaba a Marmol en 1966 en Praga, unas setenta páginas, hasta la confección literaria, seis años después, del texto definitivo de más de quinientas páginas, al que el crítico llama, intencionadamente, “novela-verdad”. Para conseguir el efecto de que el lector estuviera leyendo el discurso original de Marmol, Dalton inflamó el texto literariamente⁵ y amalgamó con las entrevistas una gran cantidad de materiales, como fotografías, archivos oficiales, diversos libros de historia y política salvadoreña, etc. (Lara Martínez 24-26). Dalton recogió las vivencias del entrevistado y las sometió a un filtro ideológico para reinventarlas con propósitos institucionales. Sin embargo, el “espejismo”, como lo llama Lara Martínez, también puede explicarse en el recurso más simple, que es a veces el más eficaz. El texto, terminado en La Habana en 1971 y publicado en Costa Rica en 1972, aparece fechado como “Praga, verano de 1966” al final, dándole la impresión al lector que está literalmente leyendo una transcripción del cuaderno de notas de Dalton (15-16). La contracubierta de primera versión

en inglés, además, mostraba una fotografía de los dos protagonistas en mitad del proceso de transcripción (figura 1).



Figura 1. Fotografía de la edición del libro en inglés (Lara Martínez 15). Cortesía del Museo de la Palabra y la Imagen (MUPI), San Salvador

Lara Martínez se muestra severo con una gran parte de la crítica que obvia este filtro y no pone en tela de juicio su razón de ser programática ni su naturaleza discursiva: “La teoría remplaza la historia. Una petición de principio – el axioma, ‘el testimonio es la transcripción de la realidad’ – dirige todo comentario crítico. La fe en que la palabra del Pueblo se ha hecho carne suplanta al juicio analítico” (*Del dictado 17-18*). Más adelante, continúa resaltando esta intertextualidad religiosa, que presupone una transmisión transparente del testimonio: “Allah/YHVH (Mármol, representante del Pueblo) le dicta a Mohammed/Moisés (Dalton, el profeta) la integridad del Corán/Decálogo (la ‘novela-verdad’)” (20). El testimonio se convierte así en un texto-acontecimiento, o un texto que aparesta ser una transcripción espontánea al dictado, lo que permite que el discurso del protagonista se manifieste intuitivamente en un aquí y ahora que persuade a sus lectores. Lara Martínez propone el análisis filológico del pacto de lectura para deconstruir las asunciones ideológicas que lleva consigo esta suerte de trampantojo.

Pasar el pacto de lectura testimonial por el filtro desmitificador de la filología puede conducir a posiciones teóricas y metodológicas muy válidas como punto de partida, si entendemos la ideología, con Paul de Man, como la confusión entre la realidad lingüística y la natural, o la referencialidad y

el fenomenalismo (*Resistance* 11). Desde esta posición de sospecha, la filología se orienta a la deconstrucción de los mecanismos que el autor, como artesano de esta confusión, ha desplegado en el texto. Sin embargo, asumir que la filología puede explicar, en toda su extensión, el proceso ideológico de lo testimonial sería como considerar que la descripción de la técnica detrás de un truco de magia explica la magia. Quedan muchas preguntas sin responder: ¿Por qué Mármol no se posicionó en contra de esta fuerte manipulación a la que Dalton sometió al texto ni antes ni después de su publicación (Bollinger y Gugelberger 83)? ¿En qué medida el Mármol de aquellas conversaciones en Praga sigue presente en *Miguel Mármol*? ¿Es otro caso de ventriloquía, un personaje ficcional, una presencia fantasmal?

Por su mostración enfática de la mediación editorial y lo referencial, el género testimonial parece constituirse como una trampa envuelta en espejismos, y nunca estamos tan dentro de su red retórico-ideológica como en el momento en el que pensamos haber salido de ella. ¿No es acaso la imagen del autor manipulador otra construcción que el mismo texto, al negarlo, ya contiene? ¿No es constante en la obra de Dalton el cuestionamiento del discurso, venga de donde venga, cuando no del propio lenguaje y sus signos? El desmantelamiento del pacto de lectura tampoco se libra de sus propias asunciones.

Podríamos asociar lo testimonial a lo autobiográfico y, siguiendo a De Man, considerar el pacto testimonial como una figura de lectura o entendimiento, cuyos mecanismos especulares son imposibles de dilucidar de manera definitiva. El crítico belga define el proceso de lectura autobiográfica como una prosopopeya,⁶ una metáfora ontológica que le confiere al texto vida (nombre y voz) que restaura en la misma medida que desfigura ("Autobiography" 930). Por razones prácticas, y aun a riesgo de que mis propias mitificaciones acaben siendo desveladas por aquello que quiero precisamente desmitificar, optaré por quedarme dentro de este "tiovivo" del que habla De Man e intentar explicar, en la medida de lo posible, los mecanismos retóricos provistos en el texto que se manifiestan en la lectura, orientados a tener un impacto político en el mundo (921). En suma, pretendo describir el truco, en el que un mago y un público heterogéneo están involucrados, sin cuestionar la existencia de la magia.

LA VOZ DEL RENACIDO

La retórica del texto-acontecimiento, o testimonio al dictado, es indisociable de la voz del protagonista, desde la cual se articula un modelo de militancia con rostro humano. En esta transición discontinua entre el yo y las masas "reside la construcción de la utopía socio-textual", que permite la asociación metonímica entre la evolución personal del protagonista y el cambio en la historia (Rodríguez 38; traducción propia). Con respecto a la procedencia de

su autoridad, uno de los fragmentos más citados por los críticos es el siguiente:

¿Que quién soy yo para hablar así, como dando lecciones a todo el mundo? Bueno, sencilla y humildemente, un viejo comunista entre millones de comunistas, que se ha jugado el pellejo, y no sólo una vez, por la revolución, por el movimiento comunista, y que no está hablando en estos momentos para filósofos, para intelectuales profundos, sino única y exclusivamente para revolucionarios comunes y corrientes, fracos y sencillos. (Dalton, *Miguel Marmol* 533)

Con un gesto similar al del prologuista, el narrador señala la mediación subjetiva de su autoridad para ganarse la confianza del lector. Su respuesta revela tensiones que no son ajenas al género testimonial: ¿Es Marmol un representante del pueblo, un agente del cambio o un ejemplar entre muchos? Si bien se presenta como uno más entre millones, el hecho de haber arriesgado su vida en varias ocasiones por la revolución parece desmarcarle de la normalidad. Otro detalle destacable es que, al revelar el tipo de destinatario al que van dirigidas sus lecciones, marca una separación implícita entre los revolucionarios de base y los intelectuales, sobre los que planea cierta sospecha. Marmol hace gala de su pertenencia a la masa expresándose en un registro popular y censurando la retórica vacua de los teóricos. Aquí resuena una cierta sintonía con el modelo de intelectual orgánico de Antonio Gramsci, transfigurado por Guevara en su hombre nuevo.

La excepcionalidad de Marmol está íntimamente ligada con el espacio prominente del azar, gracias al cual sortea la muerte en multitud de ocasiones. No en vano, el relato de su vida puede interpretarse como la respuesta a la pregunta con la que lo empieza: “¿Que si todo lo que viví ya estaba escrito antes en mi destino?” (Dalton, *Miguel Marmol* 37). La ambigüedad de este principio, que no aclara si es una pregunta retórica o una respuesta a su entrevistador, podría significar una nueva ironía sobre la labor mediadora del copista-editor, que estaría condicionando de ese modo el foco del relato (y de la lectura). Marmol menciona que, aunque es conocido por su tendencia a buscar “líos”, algunos dicen que pertenece al “bando de Jesucristo”, pues no engaña con sus intenciones (37). El narrador hace suyo el enigmático pronunciamiento de Jesús: “No he venido a traeros la paz sino la guerra” (37). El futuro rebelde de Marmol parece estar inscrito en su nacimiento, pues es hijo extramarital de padre desconocido, un deshonor para los valores religiosos y burgueses salvadoreños. La preponderancia de la imagen pública del narrador desvela el papel destacado del pueblo, al que Marmol toma como destinario.

La acumulación de felices coincidencias en la vida de Mármol, que lo protegen de la muerte, revela su papel predestinado en la revolución. Lara Martínez destaca el carácter sobrenatural que le da al relato el concepto surrealista de “azar objetivo”, la conciliación, según André Breton, “de causalidad externa y finalidad interna” (Lara Martínez “Surrealismo” 120-22). El crítico pasa revista a las coincidencias que trufan el relato de Mármol que alinean factores ajenos a su voluntad, como los terremotos, los sueños premonitorios, las apariciones sobrenaturales y los milagros, con hitos destacados de su lucha revolucionaria. Todo ello filtrado por una personalidad escéptica cuyo carisma es clave para mantener la atención del lector. El caos de estructuras sociales, individuos y acontecimientos pasan por el embudo estructural de la palabra del narrador, que le da a todo un sentido unitario y comprensible. Nuevamente, parece pertinente señalar las tensiones derivadas entre esta función cohesionadora y la espontaneidad absoluta que el prologuista proclama al negar cualquier trato técnico (24). Según Sarlo, la proliferación de detalles personales en el relato testimonial, lejos de ser fortuita, se inscribe en una dirección teleológica inscripta ya desde el comienzo (74).

De entre todas las coincidencias en la vida de Mármol, destaca, además del encuentro en el bar de Praga, su condición de testigo y superviviente de la Matanza de 1932, que hace posible que Mármol cumpla, como aspirante a mártir, un relato de predestinación. Se trata del eje ideológico fundacional del país, en torno al cual gira su vida política moderna. El acontecimiento ha superado su condición histórica para instalarse definitivamente en el terreno dialógico de la memoria o la “mnemo-historia” (Lindo-Fuentes et al. 26-35). La debilidad histórica del suceso viene dada por la falta de documentación debido a la brutal y rápida represión que acometió el gobierno del general Hernández Martínez en el mundo rural, seguido de un largo periodo de terror en el que muchos salvadoreños, más que vivir, sobrevivían día a día con la amenaza de una muerte inminente.

La restauración de ese dolor inconcebible que queda tras la matanza, silenciado tras décadas de represión gubernamental, se expresa a menudo en narrativas que vehiculizan la religión, la magia y el martirio para crear un espacio sagrado protegido del discurso oficial (Gould y Lauria-Santiago 248-49). Este proceso epistemológico postraumático se convierte en un caldo de cultivo emocional propicio para la escritura de una memoria colectiva nacionalista que, utilizando el dolor como conductor emocional, articula una verdad moral intersubjetiva. La voz testimonial se alza como la autoridad que (re)establece, tras el periodo de duelo, la palabra revestida de misterio.⁸

La causalidad comunista del suceso sigue siendo objeto de debate. Héctor Lindo-Fuentes, Erik Ching y Lara Martínez tratan de demostrar que

es muy posterior a los hechos y solo cobra fuerza a partir de la revolución cubana (17-26). Según estos autores, se acepta esta versión que oculta, como hace la propia obra *Miguel Marmol*, la incómoda hipótesis del etnocidio. Jeffrey L. Gould y Aldo A. Lauria-Santiago, por el contrario, hablan de una relación fluida entre el mundo de los indios y el campesinado y el incipiente movimiento comunista y el proletariado (63-70). Todos ellos parecen coincidir, sin embargo, en que el gobierno salvadoreño se valió de una retórica anticomunista como coartada para ejecutar su plan de exterminio eugenésico. En el discurso político actual, se da la singularidad de que tanto la izquierda como la derecha salvadoreña coinciden en la actuación decidida de los comunistas. Los unos, que hablan de matanza, lo llevan a gala como el sacrificio de estos primeros comunistas que actuaban en clandestinidad; los otros, que hablan de insurrección, lo utilizan como reafirmación de que existió una amenaza de revolución comunista y de que sólo una acción decidida podía cortar el mal de raíz.

Los hechos sucedieron aproximadamente de la siguiente manera (Lindo-Fuentes et al. 39-88): el 22 de enero, miles de campesinos armados con machetes y algunos fusiles tratan de controlar una docena de municipios en el occidente del país, como Izalco. En algunos casos tuvieron éxito, y consiguieron tomar algunos cuarteles, en otros fueron rechazados. El ejército se reorganizó rápidamente y emprendió una ofensiva de barrido a sangre y fuego, con ametrallamientos y fusilamientos indiscriminados. El saldo de muertos se estima entre 10.000 y 30.000 (la disparidad de cifras demuestra la falta de datos fiables), en su mayoría campesinos indígenas, y una centena de asesinatos por parte de los insurrectos, provenientes sobre todo de los cuarteles asaltados, élites comerciantes y familias adineradas. Las causas generales del alzamiento que se suelen mencionar son la alta tasa de desempleo, el mínimo al que había llegado el precio del café, las condiciones de insalubridad general y la pérdida masiva de tierras debido al arruinamiento de muchas familias. Al margen del grado de influencia real que tuviera el PCS, la organización fue disuelta con fuertes medidas de represión. Su principal líder, Agustín Farabundo Martí, fue ejecutado.

En este contexto se sitúa el episodio del fusilamiento, que posee una notable condensación simbólica en torno a la cual gira la excepcionalidad de Marmol. El pasaje combina dramatismo emocional con información contextual política que encauza el mensaje ideológico. No parece muy verosímil que el capitán del pelotón se entretenga en discutir las bondades del comunismo con los prisioneros que va a fusilar, por ejemplo, pero definitivamente conecta, en la mente del lector, la ejecución con los valores del movimiento revolucionario. Luego de ser capturado, interrogado y torturado junto con otros compañeros, Marmol narra cómo es sacado a

culatazos con otros diecisiete prisioneros, trabajadores y sindicalistas en su mayor parte. Uno de ellos es el misterioso “ruso”:

Este ruso era un extranjero que se dedicaba a vender imágenes de santos en las zonas rurales y la gente decía que era comunista soviético de la Internacional, pero la verdad es que nunca tuvo contacto conmigo ni con el Partido, que yo sepa ... Y si no era comunista, la verdad es que murió como si lo hubiera sido, con una serenidad tremenda. (Dalton, *Miguel Mármol* 289)

El simbolismo de este personaje es, como su identidad, misterioso. ¿Un santo cristiano que, por cristiano, es comunista (como diría Cardenal)? ¿Una encarnación del espíritu bolchevique? En cualquier caso, su presencia en el grupo se tornará muy importante en la salvación Mármol.

Mármol y los demás contestan enérgicamente a las provocaciones de los soldados, maldiciéndolos y mostrando una actitud desafiante ante la muerte. Los soldados son descritos con rasgos de crueldad monstruosa: “Dijeron que nos querían ‘beber la sangre’” (291). Sus compañeros mueren con el brazo en alto, gritando vivas al partido y la lucha revolucionaria. Todos menos Mármol, que, tras varias descargas de fusilería, sigue casi intacto física y moralmente: “No sé de dónde me salía aquella serenidad, aquel sentimiento de invulnerabilidad” (293). En estos momentos tan dramáticos, los rasgos distintivos de la personalidad de Mármol, como son el ateísmo socarrón, el estoicismo, la virilidad, el lenguaje llano y la lealtad militante, se exaltan hiperbólicamente. Estos valores heroicos, que representan un ideal colectivo, se refuerzan por la tenacidad desmedida de los que hace gala ante la muerte: “Yo no me acordé ni de bajar santos del cielo ni de nada. De mi madre sí me acordé ... yo sentía que iba a salir de aquel lío, que no me iba a morir allí” (293). Entre burlas y veras, el narrador interpreta retrospectivamente su salvación con su intuición profética.

Finalmente, Mármol, malherido, acaba perdiendo el conocimiento. Cuando despierta, aún hay compañeros que, antes de morir, gritan vivas a la Internacional, a la URSS, a Stalin, etc. Los soldados machetean los cadáveres y los registran en busca de objetos de valor y dinero. Mármol, que tiene restos de sesos del ruso, su ángel salvador, sobre su cabeza, es tomado por un muerto. Lo dramático de esta situación termina con un gesto de chulería muy característico del personaje, que contrasta con su milagrosa resurrección: “Para mí habían pasado los siglos y había vuelto a nacer ... Todos estaban bien muertos. Me llevé el sombrero café, nuevecito, de Serafín G. Martínez, porque nunca me he acostumbrado a andar sin sombrero” (294). El episodio del fusilamiento condensa, en un solo mensaje, contenido ideológico, contexto histórico, ejemplaridad militante y aderezo

literario; todo ello dirigido a la creación de una memoria revolucionaria que actualiza el pasado en el presente de la insurgencia.

Este episodio se constituye como el vórtice en torno al cual gira la reescritura mítica de El Salvador. Las previsibles incongruencias que puedan surgir de dicha mitificación se armonizan a través de la voz del renacido, que despliega una cosmovisión que purifica la complejidad de la realidad. El narrador presenta una historia cuya verdad está garantizada por su autoridad como puente entre los muertos y los vivos. La estructura de este episodio se articula de modo análogo al *exemplum* cristiano, pues se plantea un problema de fidelidad hipotético y una solución modélica que sublima el dolor individual como sacrificio por una causa incommensurable.

EL VIAJE DEL ASPIRANTE A MÁRTIR⁹

En esta última sección, me propongo esquematizar el argumento o viaje de *Miguel Marmol* a través del prisma del martirio, como tentativa potencialmente exportable a otros casos análogos en Centroamérica. Para mayor claridad, incluyo un gráfico en el que puede verse los elementos que constituyen dicha estructura (figura 2). Se trata de un viaje en cierto modo trunco, pues, en su calidad de testigo superviviente, el protagonista actúa como portavoz de los muertos, a los que Giorgio Agamben llama “testimoniantes integrales” (76; traducción propia). El término testigo combinaría originalmente tres funciones; *testis*, por intervenir en un litigio entre dos sujetos, *superstes*, por ser un superviviente que puede contar una experiencia, y *auctor*, por ser el legitimador o autoridad sobre algo preexistente (138-40).

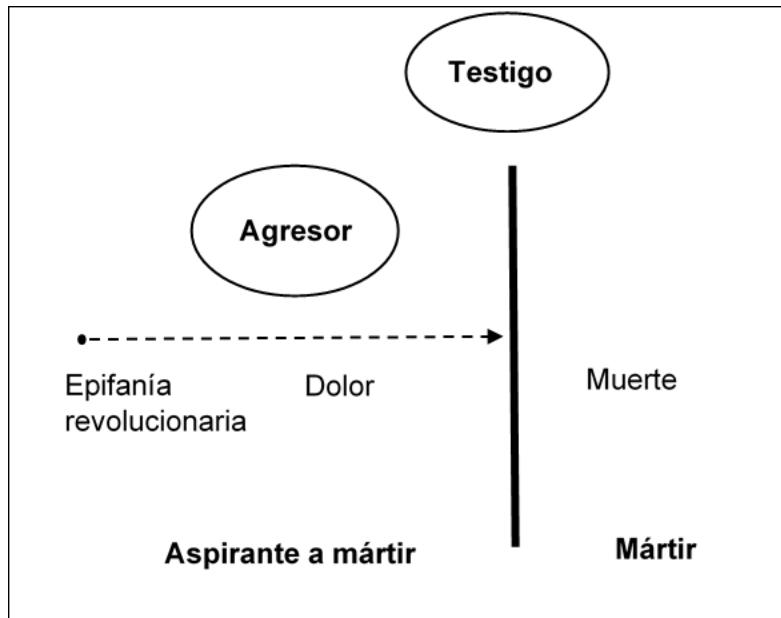


Figura 2. Esquema del martirio

El viaje del martirio comienza con la toma de conciencia revolucionaria, una suerte de epifanía que obliga a la lucha encaminada hacia la muerte.¹⁰ El despertar de Mármol es un proceso que nace de la indignación que le producen las injusticias del gobierno con sus paisanos. Destaca, por ejemplo, el momento en el que el narrador es testigo, siendo él parte de la Guardia Nacional, de las torturas y humillaciones a las que son sometidos los delincuentes comunes. Sin embargo, el proceso iniciático se produce bajo la tutela del maestro Angulo, que, además de enseñarle el oficio de zapatero, le habla de la revolución rusa y la organización sindical. Mármol intercala en sus lecturas propaganda comunista, poemas de Rubén Darío y novelas de aventuras de Emilio Salgari y Jules Verne, a través de las cuales aprende que “la capacidad más hermosa del hombre es la de luchar” (Dalton, *Miguel Mármol* 76). Comienza entonces un proceso de aprendizaje de la visión científica de la realidad, en detrimento de la superstición religiosa, que pondrá en práctica en sus misiones proselitistas en el campo. En esta labor, Mármol se convierte en el nexo entre los trabajadores de la ciudad y los campesinos. El camino iniciático culmina con la peregrinación a Rusia como representante sindical salvadoreño, donde se encuentra con otros latinoamericanos y se convence de la necesidad de crear partidos

comunistas nacionales que puedan acometer una gran revolución continental.

La condición de aspirante a mártir le viene dada por la narración y propagación del acontecimiento del castigo, que implica los tres elementos necesarios para que se produzca el proceso empático que obliga a tomar partido: El castigado, el agresor y el testigo (Breithaupt 154-71). El narrador proclama, desde la autoridad que le confiere su cercanía a los mártires, una verdad moral que se fundamenta en listas de testigos y detalles fácticos. Es un proceso que debe ser visto de una manera estructural. El mártir es tal gracias al testigo y el testigo es tal gracias al mártir. Además, ser mártir presupone haber sido testigo y ser testigo presupone aspirar a ser mártir. Por lo tanto, no debe entenderse el testigo como un sujeto que meramente ve y propaga el martirio; lo ve y lo propaga gracias al filtro de su fe militante. El portal que otorga el martirio es la muerte, que ilumina retrospectivamente una vida llena de virtudes militantes. Se forma así una cadena entre mártires y testigos aspirantes a mártir que reinventa el mensaje revolucionario. Los lectores, que son invitados a unirse a esta cadena, son testigos del testimonio al dictado de Mármol.

De la misma forma que Dalton alaba a Mármol como revolucionario de acción, Mármol hace lo propio con modelos como Augusto César Sandino y Agustín Farabundo Martí. De estos se destaca que, sin apenas preparación teórica, pusieron en práctica una revolución basada en ecos de la Revolución mexicana y la Revolución bolchevique, y la resistencia contra EE. UU. Según el narrador, Martí se distancia de Sandino por su visión marxista-leninista de lucha de clases. Sin embargo, no es su conciencia o preparación teórica lo que Mármol destaca, sino su compromiso revolucionario y capacidad persuasiva a través de la acción violenta:

Tenía el prestigio del combatiente a tiros que, quiérase o no es el prestigio que más acepta la masa porque sabe que se gana arriesgando el esqueleto y el pellejo. En un hombre que está dispuesto a sufrir, morir y matar por sus ideas, dice la gente, se puede confiar. Y tiene razón. (Dalton, *Miguel Mármol* 184)

Este fragmento enumera dos de las características ya mencionadas, la predisposición a sufrir y a morir, y añade uno más, matar. Tal vez aquí se encuentre la mayor innovación entre el mártir cristiano y el marxista, que desaconseja poner la otra mejilla. A juicio de Mármol, la división entre los dos líderes debilitó una revolución transnacional que podría haber dado muy buenos frutos. El propio narrador se plantea la paradoja: “¿Eran métodos opuestos?” (184). A lo que responde de una manera muy marmórea, por su llaneza, reforzando su papel de mero notario:

Eso que lo digan los estudiosos de la historia y los teóricos, que yo estoy aquí únicamente para contar y lo que me constó y me consta. Y este es un testimonio de mi pasado y no un documento en que yo esté planteando los problemas a que se enfrentan hoy nuestros partidos. (184)

Se trata de un nuevo ejemplo de afirmar lo que se niega, pues el narrador está justamente acometiendo uno de los propósitos del testimonio, plantear problemáticas de partido. Además de portar la memoria de los caídos, el aspirante a mártir se caracteriza por soportar grandes penalidades en defensa de la causa revolucionaria frente al enemigo ideológico, que toma el papel de agresor. La relación de dependencia proporcional que existe entre la intensidad y frecuencia de los castigos y las virtudes militantes es enfatizada por el narrador:

El enemigo pudo hacer conmigo lo que le viniera en gana y jamás me doblegó moral ni políticamente. Ni torturas, ni cárceles, ni fusilamientos, ni amenazas, ni insultos, podrían hacer que yo pidiera piedad al enemigo de clase. Por el contrario, sus golpes han servido para darme más fuerza, más cólera, más deseos de luchar. (452-53)

Para proclamar su fidelidad a la causa revolucionaria, el narrador relaciona la resistencia al dolor y a las humillaciones con su resistencia ideológica que separa el aspirante a mártir del traidor. La visión emocional de unos determinados hechos históricos, compartida por el grupo de militantes, crea dicotomías drásticas basadas en la pureza que, en las circunstancias extremas de la guerra, llevan a la eliminación violenta del discordante o contaminado (Rosano 149). Desde esta perspectiva, la patria, en íntima unión con el PCS, nació gracias a la muerte de los valerosos revolucionarios de la Matanza de 1932, y aún sigue cobrándose vidas en el escenario de una guerra que no termina. El espíritu revolucionario emerge de la humillación y de la violencia ejercidas sobre el pueblo, no solo de manera metafórica, también literalmente sobre sus cuerpos llenos de cicatrices y amputaciones. Mármol cumple performativamente, con palabras y acciones, esta ética del sacrificio que menosprecia el bienestar material por una causa externa superior.

En resumen, el viaje del aspirante a mártir sería aquella narración de un testigo que proclama una verdad moral, en relación con su cuerpo mortificado, que posteriormente es propagado por militantes admirados que comparten una verdad intersubjetiva. La relación entre cuerpo dolorido y verdad se argumenta por medio de la retórica tautológica a la autoridad, que implica una obediencia necesaria, externa a la subjetividad (Žižek 35-42). En este sentido, la tentación de cuestionar o traicionar la causa es una condición necesaria para la (auto)represión del sujeto y suponen la

adhesión previa a una subjetividad determinada, en este caso la revolucionaria. La calidad como aspirante a mártir de Mármol se verifica por su comportamiento ejemplar en su condición de perseguido político, testigo ocular de la tortura y muerte de múltiples compañeros y sufridor de numerosos castigos. Gracias al relato y a la propagación de una vida llena de virtudes militantes, Mármol proclama una verdad moral que legitima la lucha armada institucionalmente dirigida por el partido.

Desde un punto de vista marxista, el pueblo, como hacedor de la historia, es la superación de la heterogeneidad de diferentes colectivos unidos por su condición de oprimidos. Esta masa es ambivalente tanto en la teoría marxista como en la obra de Dalton, pues, si bien encarna el espíritu de la revolución, también es proclive al adoctrinamiento de las oligarquías e iglesias (Alvarenga Venutolo 187). La figura del aspirante a mártir surge para desatascar esta contradicción, pues marca una dirección moral que el pueblo debe seguir. *Miguel Mármol* narra la vida de un líder guerrillero cuya fe en la revolución es innegociable, colocando al lector en una toma de partido empática muy propia de todo martirio, entre el sujeto perseguido y el sistema injusto que lo golpea sin cesar. De una manera causal, se establece que la militancia verdadera, la conciencia que se expresa por los actos, otorga al sujeto revolucionario una fortaleza física y mental sobrehumanas y la gracia de un azar salvífico.

Una conclusión apresurada nos llevaría a considerar que *Miguel Mármol* vehiculiza una mitificación de un pasado heroico que habría que emular. Sin embargo, no podemos pasar por alto que es también el testimonio de un proyecto de revolución fallido, lo que podría sugerir que es ejemplar en tanto que contraejemplo, valga la paradoja. El caso de Mármol demuestra que la existencia de un militante de cualidades excepcionales, dispuesto a morir por sus ideas, no es suficiente para el triunfo revolucionario. La obra se inserta en una problemática del comunismo a nivel mundial muy propio de esa época, que se debatía entre dos estrategias; la tendencia vanguardista, que preponderaba una estructura vertical de partido, y el espontaneísmo, que se basaba en la fe del poder autorregulador y creador de las masas (Dussel 510). Una lectura atenta del prólogo nos da pistas sobre la dirección a la que la obra apunta.

Según el prologuista, el origen del fracaso revolucionario se explica por el “carácter caótico, embrionario, atrasado” de la cultura nacional salvadoreña, que impidió una toma de conciencia sólida, y la falta de cimientos teóricos marxistas y desarrollo político de los militantes, de la que el mismo Mármol adolece (Dalton, *Miguel Mármol* 22). La carencia de condiciones materiales hizo imposible que se diera un buen maridaje entre el marxismo y la cultura nacional, lo que se trasladó a la calidad inconsistente del agente de dicha fusión: el partido. Dalton parece estar

proponiendo una superación dialéctica del comunismo marmóreo con vistas a una revolución por venir: "Más que polemizar con Mármol, siento que mi deber de revolucionario centroamericano es asumirlo: como asumimos, para ver el rostro del futuro, nuestra terrible historia nacional" (12-13). La vida de Mármol sirve como puente mítico que actualiza el origen del comunismo salvadoreño, la Matanza de 1932, y la urgencia presente por acometer una revolución.

De ese modo, el martirio se constituye como la base emocional del partido, una institución burocrática que custodia su verdad primigenia como autoridad infalible. En un contexto de insurgencia en el que se exigía una adhesión absoluta al partido y en el que el miedo a albergar valores burgueses del pasado se tradujo en una performatividad revolucionaria enfática, Mármol presenta un modelo de fidelidad absoluta: "La fe en lo justo de la causa revolucionaria, la confianza en el triunfo final de su verdad, la firmeza en los principios, deberían seguir siendo los pilares de mi vida, aunque tuviera que quedar aislado del Partido quién sabe hasta cuándo" (453). No solo es un modelo militante por mantenerse firme durante las torturas de los agentes del gobierno, sino también por ser leal al partido que, como institución dirigida por hombres que es, puede errar y ser injusto con los revolucionarios verdaderos.

El testimonio sirve como la ligazón de dos niveles temporales distintos de una genealogía institucional común; el original PCS, en torno al prestigio de Mármol y sus camaradas, y el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), uno de los cinco brazos armados del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), en el cual Dalton intentó alzarse como líder. Conviene recordar que decidió partir a la lucha armada en El Salvador en 1973, un año después de la publicación de Miguel Mármol y de la creación del ERP. La relación entre estos hechos cercanos, aunque entre en el terreno de la elucubración, no parece descabellada. Mediante la escritura al dictado de una vida llena de penalidades por la causa revolucionaria, Dalton presenta a Mármol como aspirante a mártir marxista, al mismo tiempo que, como copista-editor, hace patente su proximidad al modelo de imitación.

The Pennsylvania State University

NOTAS

- I Me baso en la definición de insurgencia que propone Javier Jordán, que defiende la existencia de una serie de constantes a lo largo de la historia: "La insurgencia es un enfrentamiento organizado, y prolongado en el tiempo, que pretende cambiar un régimen político, controlar un determinado territorio, o

- mantener una situación política caótica, mediante una estrategia efectiva de movilización social y conflicto armado donde los insurgentes adoptan, la mayor parte de las veces, un enfoque asimétrico” (272).
- 2 Esta revitalización de la retórica religiosa parece coincidir con la disparidad que se dio en las últimas décadas de la Guerra Fría, según Eric Hobsbawm, entre los proyectos de modernidad occidental impulsados por las élites (ya sea el capitalismo o el comunismo) y la cobertura tradicionalista con la que los dotaron para comunicarse con las masas (205-06).
 - 3 Como posible antecedente latinoamericano, véase Mariátegui: “La emoción revolucionaria ... es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales” (sec. 3).
 - 4 Véase Volek: “Roque acaricia con deleite sensual la imagen de su futura muerte, inescapable. El lector no puede evitar entender estos textos como premonitorios” (162).
 - 5 Lara Martínez interpreta *Miguel Marmol* como un *collage* que entrelaza tres líneas narrativas: una de carácter político-histórico, otra de surrealismo etnográfico y, por último, una nostalgia postmoderna (“Surrealismo” 126).
 - 6 Con relación al testimonio, Alberto Moreiras considera la prosopopeya, “una tropología tenue” que media entre los vivos y los muertos, como el lugar fundacional de la poética latinoamericana (y de la crítica latinoamericanista) (201; traducción propia).
 - 7 Término acuñado por Jan Assman. La mnemo-historia “no se interesa en el pasado como tal, sino, solamente en el pasado tal como es recordado” (Lindo-Fuentes et al. 27).
 - 8 Parece pertinente relacionar este proceso con lo que Moreiras denomina como “práctica aurática de los postauráticos” (201; traducción propia).
 - 9 Título inspirado en la teoría del viaje del héroe, de Joseph Campbell, que defiende la existencia soterrada de una estructura argumental estable en los mitos. El punto de inflexión de este viaje es el descenso a los infiernos, desde el cual el héroe regresa con un halo de autoridad que, sin embargo, se desvanece rápidamente: “the need becomes great for another hero to refresh the world” (218).
 - 10 El narrador de *La paciente impaciencia* (1989), de Tomás Borge, lo expresa con un retruécano que recuerda a la mística: “Una sentencia de vida que apenas tenía una ligera diferencia con una sentencia de muerte” (74).

OBRAS CITADAS

AGAMBEN, GEORGIO. *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*. Turín: Bollati Boringhieri, 1998.

- ALVARENGA VENUTOLO, PATRICIA. "El sujeto revolucionario en Roque Dalton." *Cuadernos Inter.cambio sobre Centroamérica y el Caribe* 10 (2012): 183-211. Web.
- ARIAS, ARTURO. "Enunciating Alleged Truths: A Response to Ana Forcinito." *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought: Historical and Institutional Trajectories*. Ed. Yolanda Martínez-San Miguel, Ben Sifuentes-Jáuregui y Marisa Belausteguiotia. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2016. 253-59.
- BARNET, MIGUEL. *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Letras Cubanas, 1993.
- . "La novela-testimonio: Socioliteratura." *Unión* 4 (1969): 99-123. Web.
- BOLLINGER, WILLIAM, Y GEORG M. GUGELBERGER. "Interview with Miguel Marmol, Los Angeles, May 23, 1988." *Latin American Perspectives* 18.4 (1991): 79-88. Web.
- BORGE, TOMÁS. *La paciente impaciencia*. Managua: Vanguardia, 1990.
- BREITHAUPT, FRITZ. *Culturas de la empatía*. Trad. Alejandra Obermeier. Madrid: Katz, 2009.
- BURGOS, ELISABETH. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI, 1992.
- CAMPBELL, JOSEPH. *The Hero with a Thousand Faces*. Nueva York: Pantheon Books, 1949.
- CARDENAL, ERNESTO. *El evangelio en Solentiname*. Managua: Nueva Nicaragua, 1983.
- DALTON, ROQUE. *Miguel Marmol: Los sucesos de 1932 en El Salvador*. San José: Editorial U Centroamericana, 1982.
- . "Poesía y militancia en América Latina." *Casa de las Américas* 3.20 (1963): 12-20.
- . *Profesión de sed: Artículos y ensayos literarios, 1963-73*. Mineápolis: Ocean Sur, 2013.
- DUSSEL, ENRIQUE. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 2002.
- ELLACURÍA, IGNACIO. "Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica." *La lucha por la justicia: Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Ed. Juan Antonio Senent. Bilbao: Deusto, 2012. 401-49.
- GILMAN, CLAUDIA. *Entre la pluma y el fusil: Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, ROBERTO. "Biografía de un cimarrón and the Novel of the Cuban Revolution." *Novel: A Forum on Fiction* 13.3 (1980): 249-63. Web.
- GOULD, JEFFREY L., Y ALDO LAURIA-SANTIAGO. *To Rise in Darkness: Revolution, Repression, and Memory in El Salvador, 1920-1932*. Durham: Duke UP, 2008.
- GUEVARA, ERNESTO. *Pasajes de la guerra revolucionaria*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1999.
- GUGELBERGER, GEORG M. "Institutionalization of Transgression: Testimonial Discourse and Beyond." *Gugelberger* 1-19.

- , ED. *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*. Durham: Duke UP, 1996.
- HARLOW, BARBARA. "Testimonio and Survival: Roque Dalton's *Miguel Marmol*." *Latin American Perspectives* 18.4 (1991): 9-21. Web.
- HOBSBAWM, ERIC. *Historia del Siglo XX: 1914-1991*. Trad. Juan Fací, Jordi Ainaud y Carme Castells. Barcelona: Crítica, 2003.
- JORDÁN, JAVIER. "Las nuevas insurgencias: Análisis de un fenómeno estratégico emergente." *Anuario español de derecho internacional* 24 (2008): 271-98. Web.
- LARA MARTÍNEZ, RAFAEL. *Del dictado: Miguel Marmol, Roque Dalton y 1932, del cuaderno (1966) a la "novela-verdad" (1972)*. San Salvador: U Don Bosco, 2007.
- . "Del surrealismo testimonial: *Miguel Marmol* y el marxismo mágico." *Otros Roques: La poética múltiple de Roque Dalton*. Eds. Rafael Lara Martínez y Dennis L Seager. Nueva Orleans: UP South, 1999. 113-29.
- LINDO-FUENTES, HÉCTOR, ERIK CHING, Y RAFAEL LARA MARTÍNEZ. *Recordando 1932: La matanza, Roque Dalton y la política de la memoria histórica*. San Salvador: FLACSO El Salvador, 2010.
- MACKENBACH, WERNER. "El testimonio centroamericano contemporáneo entre la epopeya y la parodia." *Kamchatka: Avatares del testimonio en América Latina* 6 (2015): 409-34. Web.
- MAN, PAUL DE. "Autobiography as De-facement." *MLN* 94 (1979): 919-30. Web.
- . *The Resistance to Theory*. Mineápolis: U Minnesota P, 1986.
- MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS. "El hombre y el mito." *Marxists Internet Archive* (2006): S. pag. Web.
- MOREIRAS, ALBERTO. "The Aura of *Testimonio*." Gugelberger 192-224.
- PERIS BLANES, JAUME. "El premio Testimonio de Casa de las Américas. Conversación cruzada con Jorge Fornet, Luisa Campuzano y Victoria García." *Kamchatka: Avatares del testimonio en América Latina* 6 (2015): 191-249. Web.
- PRADA OROPEZA, RENATO. "De lo testimonial al testimonio. Notas para un deslinde del discurso-testimonio." *Testimonio y literatura*. Ed. René Jará y Hernán Vidal. Mineápolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986. 7-21.
- RAHNER, KARL. "Dimensiones del martirio." *Revista electrónica latinoamericana de teología* 142 (2002): S. Pag. Web.
- . "On Martyrdom." *On the Theology of Death*. Nueva York: Seabury Press, 1973. 81-119.
- RAMÍREZ, SERGIO. *La marca del zorro: Hazañas del comandante Francisco Rivera Quintero*. Managua: Nueva Nicaragua, 1989.
- RODRÍGUEZ, ILEANA. *Women, Guerrillas, and Love: Understanding War in Central America*. Mineápolis: U Minnesota P, 1996.
- ROSANO, SUSANA. "Los cuerpos de la militancia." *Heridas abiertas: Biopolítica y representación en América Latina*. Ed. Mabel Moraña e Ignacio M. Sánchez Prado. Madrid: Iberoamericana, 2014. 141-54.

- SARLO, BEATRIZ. *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- SKŁODOWSKA, ELZBIETA. "The Poetics of Remembering, the Politics of Forgetting: Rereading *I, Rigoberta Menchú*." *The Rigoberta Menchú Controversy*. Ed. Arturo Arias. Mineápolis, U Minnesota P, 2001. 251-69.
- . *Testimonio hispanoamericano: Historia, teoría, poética*. Nueva York: Peter Lang, 1992.
- SOBRINO, JON. "Los mártires y la teología de la liberación." *Revista electrónica latinoamericana de teología* 162 (2002): S. pag. Web.
- SOMMER, DORIS. "Las Casas's Lies and Other Language Games." *The Rigoberta Menchú Controversy*. Ed. Arturo Arias. Mineápolis: U Minnesota P, 2001. 237-50.
- STOLL, DAVID. "The Battle of Rigoberta." *The Rigoberta Menchú Controversy*. Ed. Arturo Arias. Mineápolis: U Minnesota P, 2001. 392-400.
- . *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*. Boulder: Westview, 2008.
- VOLEK, EMIL. "Las muertes de Roque: Meditaciones primaverales cuando aún los muertos se ponen inquietos, indóciles, irónicos y preguntan." *Otros Roques: La poética múltiple de Roque Dalton*. Eds. Rafael Lara Martínez y Dennis Seager. Nueva Orleans: UP South, 1999. 153-65.
- YÚDICE, GEORGE. "Testimonio and Postmodernism." *Gugelberger* 42-57.
- ŽIŽEK, SLAVOJ. "How did Marx Invent the Symptom?" *The Sublime Object of Ideology*. Nueva York: Verso, 2008. 3-55.