Globethics Repository



Lucha-libros [Anti-books]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Pratt, Mary Louise
Publisher	Fundación Friedrich Ebert (FES)
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-03 08:02:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/219229

Lucha-libros. Rigoberta Menchú y sus críticos en el contexto norteamericano

Mary Louise Pratt

Durante los últimos años, el testimonio de Rigoberta Menchú ha jugado un rol especial en los conflictos ideológicos en el ámbito de la educación en Estados Unidos. Este artículo busca describir el contexto político e ideológico del ataque contra ese testimonio. También se proponen elementos para un acercamiento a las revelaciones de sus críticos. Alrededor del libro de Menchú, y de su género testimonial, se desató una verdadera «lucha por el poder interpretativo», cuyos efectos políticos e institucionales no han cesado.

Rigoberta Menchú es la más famosa líder indígena del mundo. Recibió el premio Nobel de la Paz en 1992 por una década de trabajo internacional para dar a conocer y acabar con la campaña de terror que costó unas 200.000 vidas indígenas guatemaltecas, casi todas a manos del ejército del país, que respondió a una insurrección guerrillera con una campaña de genocidio[1]. El poderoso texto testimonial, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), alcanzó una recepción en todo el planeta que sin duda salvó muchas vidas guatemaltecas, incluyendo la de la misma Menchú; también le creó poderosos enemigos. En diciembre de 1998, la intelectualidad mundial fue sacudida por un sensacional reportaje que apareció en primera plana del *New York Times*: un antropólogo norteamericano, profesor en un prestigioso *college* estadounidense, declaraba haber comprobado, basado en casi 10 años de meticulosa investigación, que *Me llamo Rigoberta Menchú* era un tejido de mentiras, invenciones y distorsiones. Tan dramáticas fueron las revelaciones que el *Times* había dado el extraordinario paso de mandar un reportero a Guatemala para verificar las fuentes del investigador, David

Mary Louise Pratt: profesora de Literatura Latinoamericana y Comparada en la Universidad de Stanford; investigadora visitante en el Centro de Investigación y Estudios Superiores de Antropología Social, Guadalajara, México; es autora de *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación* y coautora de *Women, Culture and Politics in Latin America*.

1. Estas fueron las conclusiones de la Comisión de la Verdad de la ONU, cuyo Informe fue entregado en febrero de 1999 por su director, Christian Tomuschat, después de año y medio de exhaustivas investigaciones. La Comisión fue establecida por los acuerdos de paz entre el gobierno y la UNRG en 1996.

Palabras clave: saber académico, estudios culturales, testimonio, Rigoberta Menchú, EEUU.

Stoll, cuyo libro sobre el asunto estaba por aparecer en las librerías[2]. Si el testimonio de Menchú la embarcó rumbo al premio Nobel, estos nuevos escritos parecieran orientar a sus autores hacia los prestigiosos Pulitzer.

No es mi propósito resumir la frenética y apasionada contienda comunicativa, que fue desatada menos por el libro de Stoll que por la explosión periodística que lo lanzó al mercado. A pesar de sus tristes orígenes como un acto de abierta –y para muchos injustificada– agresión, y pese al carácter altamente distorsionado del planteo de Stoll, el episodio quizá pueda permitir una reflexión sobre lo que Fernando Coronil ha llamado «la geopolítica de la verdad». Aunque nos cansemos todos del asunto, me parece esencial trabajarlo a fondo, tratarlo como una oportunidad –si no un imperativo– para examinar una importante serie de cuestiones epistemológicas, metodológicas y sobre todo éticas. La presente intervención tiene dos partes. La primera, más extensa, propone aclarar para los lectores latinoamericanos el contexto norteamericano del ataque al testimonio de Menchú. Como se verá, lo que pone en juego la controversia dentro del escenario ideológico e institucional de Estados Unidos difiere bastante de lo que se pone en juego en Guatemala o América Latina. La segunda parte, más esquemática, propone elementos para un acercamiento intelectual a las revelaciones que hace Stoll, y ofrece unas reflexiones sobre la lectura de su libro.

El reaganismo y las «guerras culturales»

Al testimonio de Rigoberta Menchú le ha tocado, por razones en parte anecdóticas, desempeñar un papel muy especial en los conflictos ideológicos en el campo de la educación en EEUU desde el reaganismo. Estos conflictos, y la iconización del libro dentro de ellos, forman el contexto de recepción norteamericana de *Me llamo Rigoberta Menchú* y de los recientes ataques a su credibilidad. También explican el alto perfil que esos ataques alcanzaron en la prensa estadounidense y el triunfo que esto representa para la derecha del país. Las páginas que siguen buscan aclarar esta coyuntura para los lectores que tuvieron la suerte de no vivirla; 'esta servidora' (como decimos en Guadalajara, desde donde escribo) la padeció en la universidad de Stanford, California, institución que tuvo un papel protagónico en lo que se llegó a denominar «the culture wars» (las guerras culturales) de los 80 y 90. (También es el lugar donde Stoll hizo sus estudios de doctorado e inició la investigación que resultó en su libro sobre Menchú.)

Las guerras culturales se desataron en las universidades norteamericanas a partir de un choque fatal entre el ingreso al profesorado de los «hijos/as de

2. David Stoll: *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, Westview Press, Boulder, 1999. Una traducción castellana aparecerá en los próximos meses. Una colección de ensayos respondiendo al libro de Stoll está en prensa: Arturo Arias: *The Properties of Words: David Stoll, Rigoberta Menchú and Identity Politics in Central America*, University of Minnesota. También una colección de comentarios en castellano está en preparación en Guatemala.

los 60» y el ingreso a la Casa Blanca de Ronald Reagan junto con una derecha dogmática y hambrienta de poder. A partir de 1975, los veteranos/as de los movimientos estudiantiles empezaban, doctorado en mano, a entrar al profesorado universitario como jóvenes colegas de los profesores cuyas clases antes habían boicoteado y cuyos valores seguían rechazando. Las luchas antirracistas y feministas abrieron las puertas de la educación superior al estudiantado más diverso en la historia del país. En muchas disciplinas, de manera notable en derecho, antropología, historia, y estudios literarios, aparecieron ramas fuertemente críticas que cuestionaban las bases ideológicas de las mismas. Al mismo tiempo, un movimiento conservador humillado por las derrotas de Watergate y Vietnam empezaba a recuperar fuerzas y promover una agenda no solo política sino ideológica, religiosa y cultural. En casi todas las universidades, estos enfrentamientos ideológicos y generacionales trastornaron la vida institucional a lo largo de las dos últimas décadas. Y siguen haciéndolo, como lo muestra la controversia sobre Menchú y su testimonio. Las contiendas han sido igualmente intensas en la educación primaria y secundaria.

En la universidad de Stanford los enfrentamientos tuvieron una especial visibilidad, no solo por el prestigio de la institución sino también por ser ella al mismo tiempo la sede intelectual de la revolución Reagan y un importante frente de apertura hacia la realidad multiétnica del país. La sede de dicha revolución fue la Hoover Institution of War, Revolution and Peace –fundada en Stanford en 1919 por Herbert Hoover (presidente entre 1928 y 1932)– y hoy uno de los principales centros de investigación de la derecha estadounidense[3]. Núcleo activista del partido republicano, la Hoover fue una de las más destacadas promotoras de la candidatura de Reagan (ex-gobernador de California), que mantuvo una gran influencia durante su administración. Por otro lado, en sus unidades docentes la universidad mostraba un perfil bastante liberal. En los años 70, fue una de las entidades que más dramáticamente se transformó en respuesta a las presiones sociales para crear instituciones más diversas e incluyentes. Bajo la dirección de un rector progresista, ex-ministro de la gestión de Jimmy Carter, el proyecto de 'acción afirmativa' fue implementado con mucha seriedad en Stanford. Así como se abrían las puertas a estudiantes chicanos, afroamericanos, asiático-americanos, se les reclutaba con énfasis. Se diversificó el profesorado. La generación de jóvenes doctorados contratados en los 70 incluyó a los primeros chicanos y afroamericanos, al igual que a la primera masa crítica de mujeres. Se abrió el currículum. Como en otras universidades a lo largo de EEUU, pronto aparecieron programas de estudios feministas y africanos/afroamericanos y un Centro de Investigación en Estudios Chicanos[4]. Los cursos obligatorios fueron eliminados casi en su totalidad.

3. Poseedora de una de las mejores bibliotecas sobre la historia de las izquierdas a nivel mundial, la Hoover hoy cuenta entre sus investigadores principales a héroes de la Guerra Fría como el inventor de la bomba atómica Edward Teller, el defensor del colonialismo William Duignan, los arquitectos del neoliberalismo Milton Friedman, Michael Boskin, George Shultz, William Perry, y el líder del pensamiento conservador afroamericano, Thomas Sowell.

Las reacciones no tardaron en expresarse. En 1980, a recomendación de un grupo de profesores preocupados por la pérdida de saberes tradicionales, se adoptó en Stanford un nuevo requisito académico: un curso de Cultura Occidental que sería obligatorio para todos los estudiantes de la universidad. El curso no estaba basado en un proyecto educativo articulado, sino en un *corpus* de lecturas que, se decía, garantizaría a todos los estudiantes una «experiencia intelectual común», y un «conocimiento de las raíces de *su* cultura». Reproduzco aquí esta lista de lecturas no solo como curiosidad, sino por lo que se relaciona con la trayectoria del testimonio de Menchú en los años siguientes. La lista se divide entre lecturas requeridas y recomendadas:

1er trimestre	**2o trimestre**	**3er trimestre**
La Biblia	San Agustín	Voltaire
Platón	Dante	Marx/Engels
Homero	Tomás Moro	Freud
Una tragedia griega	Maquiavelo	Darwin
	Lutero	
	Galileo	
Tucídides	Boecio	Rousseau
Aristóteles	Santo Tomás	Hume
Cicerón	Una tragedia de Shakespeare	Goethe
Virgilio	Cervantes	John Stuart Mill
Tácito	Descartes	Nietzsche
	Hobbes	Una novela
	Locke	decimonónica

Era notable la total ausencia de autores americanos y mujeres, de textos posteriores a 1900, de perspectivas no-elitistas, y el predominio de materiales filosóficos norte-europeos. El estudiantado de Stanford en 1980 era bastante diverso: casi la mitad de las clases ingresantes estaba formada por asiático-americanos, latinos, y afroamericanos. Cerca del 50% eran mujeres. De los angloamericanos, un gran porcentaje era de California y del oeste del país. Resultaba incongruente proponer a tal estudiantado que ese *corpus* de lecturas representara de alguna manera «las raíces de su cultura» e imposible producir la impresión de una «experiencia intelectual común» en un momento en que la gente estaba aprendiendo más bien de sus diferencias.

Con tal rapidez estaban transformándose los contornos del saber académico en EEUU, que casi desde su inauguración este curso de Cultura Occidental empezó a verse no solo como un anacronismo sino como el ejemplo de todo lo que debía modificarse en la nueva universidad incluyente. En 1984-1986, a partir de las demandas de cambio se consolidaron un movimiento estudiantil multiétnico inspirado y alentado por el proyecto de la Coalición Arcoiris de Jesse Jackson, y una red de profesores, en su mayoría «hijos/as de los 60»,

4. El Centro de Estudios Latinoamericanos perdió en esta época su perfil de la Guerra Fría para entrar en la teoría de la dependencia (Fernando Henrique Cardoso esbozó sus teorías durante una estancia en Stanford en 1970-1971).

cuyo núcleo se identificaba con los recientes estudios culturales. Siguieron dos años de furioso debate que pronto se convirtió en plena crisis institucional y terminó movilizando la universidad entera. Y esta servidora participó como partidaria del cambio.

Con mayores implicaciones para Rigoberta Menchú, el debate de Stanford fue instalado en el escenario nacional por el entonces ministro de Educación, el ideólogo derechista William Bennett. Sin dialogar con los que apoyaban el cambio, Bennett aprovechó el debate como plataforma ideológica, y salió en defensa del currículum tradicional (y de la misión civilizadora occidental) en discursos y entrevistas que se emitieron por las cadenas nacionales de televisión y se publicaron en periódicos y revistas. Su intervención tocó un nervio en una sociedad confusa e inquieta por su identidad. Empezando con el *New York Times* y el *Wall Street Journal*, las páginas editoriales de los diarios nacionales se ocuparon del tema. Cuando el conflicto se resolvió en 1988 –con una radical redefinición del curso que entre otras cosas eliminaba la ya notoria lista de lecturas y requería la representación de tradiciones no-europeas– fue noticia de primera plana. (En 1987, a estas alturas del debate, Stoll entró como estudiante de doctorado en el Departamento de Antropología en Stanford. En fuerte contraste con la norma, era un hombre maduro que ya tenía una carrera de autor periodístico[5]. En el verano de 1989, mientras realizaba su investigación de tesis en El Quiché, encontró versiones discrepantes de los eventos narrados en *Me llamo Rigoberta Menchú*, y empezó a buscar activamente informantes que contradijeran el libro. Stoll obtuvo el doctorado en Stanford en 1992, año en que Menchú recibió el Nobel de la Paz.)

Una batalla de libros en lugar de ideas

El debate de Stanford, y otros parecidos ocurridos en el país, tuvo el efecto positivo de amplificar los espacios para nuevas miradas sobre la cultura. A largo plazo, sin embargo, uno de los grandes logros de la derecha fue definir el conflicto como una disputa sobre *libros* y no sobre *ideas*. En el discurso nacional, la confrontación se dio a conocer como «the battle of the books» (la batalla de los libros, pero prefiero denominarla lucha-libros para por lo menos conservar una pizca de parodia), y tomó esa forma en universidades y escuelas secundarias del país. Las nuevas propuestas curriculares fueron

5. Había publicado un libro sobre misioneros protestantes en el Tercer Mundo: *Fishers of Men or Founders of Empire?: The Wycliffe Bible Translators in Latin America*, Zed Press-Cultural Survival, Londres y Cambridge (Mass.), 1982, y preparaba un segundo sobre movimientos evangélicos: *Is Latin America Turning Protestant?*, University of California, 1990. Su tesis de doctorado, que apareció como *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*, Columbia University Press, Nueva York, 1993, plantea el argumento que se repite en el libro más reciente: a) que la situación mayoritaria de los campesinos era la de estar atrapados entre dos fuerzas, la guerrilla y el ejército, ninguna de las cuales realmente apoyaban; y b) que la guerrilla tiene mucha responsabilidad por las pérdidas que sufrieron los campesinos, porque inició las confrontaciones, y no defendió a los campesinos ni los armó en su propia defensa.

representadas como actos de sustitución (o asesinato) donde los 'grandes libros' escritos por hombres europeos fueron desplazados por libros inferiores escritos por 'otros' marginales y desconocidos[6]. Listas de autores como la de Stanford llegaron metonímicamente a representar la Cultura Occidental en sí, asediada por las fuerzas de la barbarie encarnadas por *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, la *Autobiografía de Frederick Douglas* del ex-esclavo norteamericano, *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon y *Me llamo Rigoberta Menchú*. Mientras los clásicos se estudiaban por su mérito e importancia implícitos, las nuevas lecturas, se decía, se prescribían por motivos ideológicos.

Armado en estos términos, el debate inspiró muchas tonterías, sobre todo porque la derecha argüía desde una casi total ignorancia. Desde luego, ¿como podía ser cuestión de sentarse a leer estos libros intrusos y de por sí inferiores? Aun serios y respetados intelectuales conservadores como C. Vann Woodward o George Will, descalificaban autores y textos basándose sólo en su origen no-europeo, no-masculino, etc. En las páginas de *Newsweek*, Will insistió en que *La tempestad* de Shakespeare nada tenía que ver con el colonialismo ni con la esclavitud. El novelista Saul Bellow señaló en un periódico de Chicago: «Cuando los zulúes tengan un Tolstoi, nosotros lo leeremos». (Sin duda la palabra clave aquí es ese nosotros.) Esta lucha-libros imposibilitó un diálogo sobre lo que en realidad estaba en juego: ¿cómo armar un capital cultural en una sociedad norteamericana que ha decidido reconocerse y desarrollarse como multiétnica, heterogénea, democrática y poscolonial? Como puede imaginarse, el debate llevaba una frecuente carga emotiva. Las críticas al *status quo* y las propuestas de cambio representaban una situación dolorosa e incómoda para muchos hombres blancos, que se enfrentaban con la pérdida de privilegios epistemológicos, monopolios interpretativos y a veces con el rechazo agresivo de mucho de lo que para ellos tenía valor y verdad. Aun los mejor predispuestos a la transformación enfrentaban circunstancias existenciales difíciles de manejar, y encontraron poca simpatía por sus tribulaciones. Los ecos de este dolor se oyen cuando por ejemplo los planteamientos desde la subordinación son vigorosamente rechazados como narrativas de «victimización», o cuando quienes reclaman perspectivas marginales son acusados de ejercer un injustificado «privilegio epistemológico». Tales reacciones caracterizaron desde el principio el debate sobre *Me llamo Rigoberta Menchú*.

Incluso antes de que Menchú ganara el Nobel, su testimonio estaba involucrado en la lucha-libros. Llegó a ocupar una posición importante en cursos dirigidos a abrir el panorama cultural y geográfico. Bajo la reforma curricular de Stanford, se inauguró un curso titulado «Europa y las Américas» con el objetivo de descentrar la norma eurocéntrica y elitista, elaborar un enfoque

6. Encuestas empíricas (de la Asociación de Lenguas Modernas) desmintieron esta percepción. Se demostró que no se suprimía el estudio de los clásicos, sino que éstos todavía predominaban en el currículum pero ya no lo monopolizaban. Coexistían con materiales recientemente integrados. Al parecer, los tradicionalistas experimentaron la pérdida del monopolio como la pérdida de todo.

relacional hacia la cultura, y plantear una visión histórica desde las Américas. El curso proponía un diálogo entre textos 'clásicos' europeos con materiales americanos (*Las confesiones* de San Agustín con una historia de vida navaja, *La tempestad* de Shakespeare con *Une tempete* de Aime Césaire, los cultos dionisíacos griegos con los cultos extáticos del vudú caribeño, por ejemplo). El curso incluía numerosas lecturas sobre el legado del colonialismo en Europa y las Américas, desde las cartas de Colón y las crónicas del andino Guamán Poma de Ayala, hasta Juan Rulfo y la novelista afroamericana Zora Neale Hurston. *Me llamo Rigoberta Menchú* se leía con el *Popol Vuh* y otros textos. Mientras quienes estudiábamos el curso lo percibíamos como la experiencia pedagógica más fascinante y productiva de nuestras carreras docentes, enfrentamos ataques constantes en los medios, siempre por los libros que se leían. Un crítico los calificó de «obscure authors with chips on their shoulders or knives in their teeth»[7]. En diciembre de 1989, el *Wall Street Journal* dedicó su editorial al curso («siempre supe que llegarías a algo», me dijo mi madre), publicando el programa de lecturas –estratégicamente editado por supuesto– con el sarcástico título «The Stanford Mind» (La mentalidad de Stanford). La presencia de Fanon, Rulfo, Césaire y Menchú 'en lugar' de Locke y Hobbes provocó particular indignación del editorialista. «El señor Fanon» decía citando al eurocentrista conservador Harold Bloom, «es un pensador demostrablemente inferior y derivativo a quien nadie le haría caso si no fuera actualmente el ideólogo de los movimientos populares y, como argelino negro [*sic*, Fanon fue martiniqués] no cumpliera los requisitos laborales de Stanford» (22/12/1989).

En 1991 la controversia dio origen al libro que de manera definitiva estableció el testimonio de Menchú como blanco político. Titulado *Illiberal Education* (Educación iliberal), fue un ataque apasionado y fuertemente ideológico a las reformas educativas de los 80, escrito por un joven discípulo de la derecha republicana, Dinesh D'Souza[8]. En parte reaccionando contra el curso de Stanford, el libro dedica un capítulo entero («Travels with Rigoberta», Viajes con Rigoberta) al testimonio de Menchú. La ataca desde dos frentes opuestos: por ser una indígena analfabeta e ignorante de quien nadie puede aprender nada y, al mismo tiempo, por no ser una indígena suficientemente típica como para representar una visión indígena del mundo. El libro de D'Souza fue escrito con el apoyo financiero de una fundación conservadora (la Heritage Foundation), y se benefició con una amplia campaña publicitaria que lo exhi-

7. Carta al *Stanford Daily*, 12/7/1988. La frase se traduciría como 'con su rencor a cuestas y una navaja entre los dientes'. Alude al título de una de las lecturas del curso, *With a Pistol in his Hand* (Con su pistola en la mano), estudio pionero de la cultura méxico-americana del chicano Américo Paredes.

8. En estos años, la derecha republicana fundó una cadena de periódicos estudiantiles conservadores en universidades del país, como manera de cultivar a jóvenes activistas e ideólogos, a quienes se ofrecía trabajos de internado y otras oportunidades. Como joven estudiante en Dartmouth College, D'Souza se lanzó por este camino. Hoy es un investigador profesional de la American Enterprise Institute. A estos periódicos estudiantiles se les instruía cómo acosar profesores de izquierda, profesores de color y profesores homosexuales en los distintos campus.

bió en las páginas de casi todas las revistas nacionales. Por contraste, los análisis críticos que señalaban las distorsiones y errores de D'Souza no tuvieron acceso a los medios. Los que participábamos en los debates curriculares empezamos a recibir llamadas de revistas como *US News and World Report*, *Time* y *Forbes*, preguntándonos «¿Es cierto que ustedes enseñan el libro de Rigoberta Menchú en su curso?; ¿qué valor tiene?; ¿cómo justifican la inclusión de un comunista en su curso?; ¿es cierto que ustedes creen que es un gran libro?». (¡Claro que sí!, aprendimos a decir respetando la era del *soundbite*.)

Por un lado, *Me llamo Rigoberta Menchú* transcurrió los años 90 satanizado desde la derecha y atacado en la prensa conservadora como icono de un multiculturalismo sin criterio y destructivo para el país. Por otro lado, entre críticos poscoloniales el libro animaba debates y reflexiones importantes sobre la 'representación' de los subalternos en los saberes académicos, y sobre las formas de democratización del saber. Llegó a ser una lectura preferencial en cursos de letras y ciencias sociales donde se trataba de desarrollar una actitud crítica o de introducir perspectivas no-hegemónicas. En su traducción al inglés, *I Rigoberta Menchú* empezó a aparecer a menudo en los cursos de lectura y composición inglesa, que son requisitos de primer año en casi todas las universidades y *colleges* de EEUU. A tal punto llegó su éxito que en 1996 se publicó *Teaching and Testimony: Rigoberta Menchú in the North American Classroom* (Pedagogía y testimonio: Rigoberta Menchú en el aula norteamericana), una colección dedicada enteramente a los usos pedagógicos que se hacían del libro. Como se puede imaginar, en estos contextos interdisciplinarios no era raro que la obra se tratara de manera descontextualizada y reificada. Obviamente, el premio Nobel de 1992 levantó de manera espectacular el perfil de Menchú y su libro en la academia norteamericana. Antes y después del premio, aparecía personalmente en los campus norteamericanos y era muy reconocida por su elocuencia, sabiduría y valor. Mientras tanto, Stoll empezaba a dejarse ver en congresos (comenzando, creo, con la Asociación de Estudios Latinoamericanos - LASA, en 1991) cuestionando la veracidad del texto.

Caza de brujas

Es evidente que la minuciosa interrogación del testimonio de Menchú y de su trayectoria personal y política publicada por Stoll fue preparada con plena conciencia de que sería recibida por la derecha como una espléndida reivindicación, no solo contra ella y su testimonio sino contra el multiculturalismo, los movimientos sociales y los esfuerzos para descolonizar la educación superior en EEUU. En otras circunstancias parecería extraordinario que un investigador académico dedicara casi 10 años de vida profesional a interrogar detalle por detalle un solo texto testimonial, y que tal proyecto se considerara profesionalmente valioso. La forma que tomaron, tanto la investigación como el libro, se explica con las luchas ideológicas alrededor de la legitimidad de las perspectivas subalternas como fuentes genuinas de saber,

y de los sujetos subalternos como autoridades intelectuales. De los tres propósitos que Stoll articula en su prólogo uno es el de cuestionar una «nueva ortodoxia» en la academia, según la cual

> las formas occidentales del saber, como la aproximación empírica adoptada en este caso, están fatalmente comprometidas con el racismo y otras formas de dominación. …La nueva base de autoridad consiste en dejar que los subalternos hablen por sí mismos, y agonizar sobre cualquier pizca de complicidad con el sistema que los oprime (xv).

Es una caricatura de los nuevos estudios críticos, pero demuestra claramente que Stoll ejecutó su proyecto como una toma de partido en el debate nacional. Subrayo este punto porque es obvio que no fue necesario que el proyecto se ejecutara así. De hecho, al leer el libro, es difícil no pensar en los otros libros que hubiera podido ser. El protagonista/héroe de *Rigoberta Menchú and All the Poor People of Guatemala* es el investigador metropolitano que deja de agonizar sobre su complicidad y reasume la autoridad/responsabilidad de descubrir la verdad en el caos del mundo, en este caso, el caos histórico producido por los guatemaltecos en su país. El ya citado Dinesh D'Souza no tardó en aparecer en programas de radio con el autor, y en publicar un artículo sarcástico y tendencioso. Desde Los Angeles, el Centro de Estudios de Cultura Popular, entidad de activismo conservador encabezado por el ex-izquierdista David Horowitz, compró anuncios publicitarios en varios semanarios nacionales condenando a *Me llamo Rigoberta Menchú* como un «fraude» y citando los nombres de los profesores que habían declarado su intención de seguir usándolo en sus cursos. Los paralelos con el juicio a Clinton eran evidentes: si Menchú había mentido, ella y su libro debían ser destituidos.

Sería equivocado decir que estas reacciones fueron desencadenadas por el libro de Stoll. Más bien derivaron de las repercusiones sensacionalistas en la prensa nacional y mundial. Al leer las interpretaciones periodísticas es claro que la mayoría de los comentaristas no ha leído el libro, sino que se basa en reportajes o en el capítulo introductorio. En gran medida esto era previsible. Aun para un lector «motivado» es una lectura pesada y trabajosa. Las primeras 200 páginas revisan en detalle los aspectos del testimonio de Menchú que Stoll quiere poner en duda, y arguye sus versiones alternativas; las últimas 100 páginas comentan la trayectoria de Menchú desde 1983. Para quien sepa algo de Guatemala o le llame la atención el fenómeno testimonial, el libro tiene elementos atractivos y plantea problemáticas válidas, aunque de manera tendenciosa. Por otro lado, para los que quieren expurgar a Menchú de las escuelas y el escenario público norteamericanos, la historia, realidad y habitantes de Guatemala carecen por completo de interés e importancia; ocupan, con los zulúes de Bellow, ese terreno de por sí insignificante. En ese sentido, o Stoll escribió un libro para un público inexistente, o bien escribió un libro cuyo fin era desencadenar un suceso masmediático. ¿Quién niega que sin los medios los libros no cambian casi nada?

En un nivel, lo que está en juego en EEUU no es Rigoberta Menchú, ni Guatemala ni el testimonio en sí, sino la autoridad académica propiamente di-

cha. El ingreso de nuevos sujetos y agentes intelectuales en el campo del saber académico siempre ha tenido fuerte resistencia. Desde esta perspectiva, el ataque a Menchú era previsible y cuenta con antecedentes. El ya citado Horowitz, por ejemplo, recién publicó un texto descalificando a Betty Friedan, una de las principales fundadoras del feminismo norteamericano y autora del clásico *The Feminine Mystique*. La autora es acusada de presentarse falsamente en su libro, como una tradicional ama de casa que se radicalizó basándose en su experiencia de la claustrofobia doméstica de la posguerra. Según investigaciones de Horowitz (los paralelos con el caso Menchú se imponen), Friedan venía de una familia de simpatías comunistas y tenía toda una trayectoria de activismo político antes de entrar al feminismo. El proyecto, pues, es descalificar la obra de Friedan como mentira, a Friedan como mentirosa, y al feminismo como fruto de la subversión marxista[9].

Otro ejemplo más conocido es el ataque realizado años antes por el sociobiólogo Derek Freeman contra la antropóloga Margaret Mead. Como Menchú y Friedan, Mead era una figura pública internacional, iconoclasta y respetada, cuyos puntos débiles y fuertes eran más o menos conocidos dentro de su profesión. El ataque de Freeman fue dirigido menos al trabajo de Mead que a su estatus como icono (sobre el cual la fama de Freeman se construyó parásitamente). El violento acto de descalificación de Mead pertenecía a una campaña para establecer una nueva hegemonía en el campo del saber antropológico, la de la sociobiología (terreno todavía monopolizado casi en su totalidad por hombres blancos). Era necesario destruir a Mead como la imagen –altamente humanista– del antropólogo. De manera similar, parece necesario destruir a Menchú como la imagen –altamente autónoma– del subalterno, restaurando al sujeto occidental académico como productor hegemónico del saber, sobre todo del saber sobre el otro, tarea tradicional de la antropología. Todo confirma el análisis de la crítica cultural ejecutado por Jean Franco, para quien la controversia alrededor del testimonio es «una lucha por el poder interpretativo»[10].

No tenía idea

Para entender el significado de *Me llamo Rigoberta Menchú* en los nuevos proyectos educativos de EEUU, hay que subrayar el impacto abrumador que suele tener el libro en los jóvenes lectores estadounidenses, que al llegar a la universidad lo encuentran en sus cursos. Como descubrimos en la docencia,

9. La carrera de Friedan tiene un cruce interesante con el testimonio. Ella presidía el Primer Encuentro Internacional de la Mujer, auspiciado por la ONU en 1972 en la ciudad de México, cuando la activista boliviana Domitila Barrios de Chungara expuso su famoso discurso sobre los abismos que separaban a las mujeres del Tercer Mundo con las del primero. El famoso testimonio de Barrios, «Si me permiten hablar», fue desarrollado a la luz de ese doloroso encuentro.

10. «Si me permiten hablar: La lucha por el poder interpretativo», (en Casa de las Américas Nº 171, 1988), a aparecer en Jean Franco: *Critical Passions: Essays on Politics and Culture in Latin America*, Duke University Press, Durham, 1999.

la gran mayoría nunca ha leído nada por el estilo, y el libro suele tener efectos transformadores. Su construcción como narrativa personal y experiencial (y de una joven) logra romper los esquemas de distanciamiento que normalmente rigen los encuentros de estos jóvenes con sus semejantes. La extraordinaria especificidad e inmediatez de la narrativa y su dimensión emotiva logran vencer los reflejos deshumanizadores que tienden a aislar a los jóvenes del sufrimiento ajeno. Muchos se enfrentan por primera vez con la idea de que los ricos son ricos porque los pobres son pobres, y viceversa. Para muchos, la lectura del libro desestabiliza la relación con su patria y su presente histórico. En medio de las retóricas piadosas de la política internacional estadounidense, es difícil aceptar que hace muy pocos años una guerra genocida tomó lugar en un país vecino con la tácita colaboración de su gobierno. «¡No tenía idea!» es una respuesta general –seguida de «¿Qué puedo hacer?».

Para estudiantes de clases privilegiadas, la lectura de *Me llamo Rigoberta Menchú* constituye a menudo un enfrentamiento impactante con lo que es la pobreza, la inseguridad y la falta de opciones. Las reacciones, casi siempre fuertes y apasionadas, varían desde el rechazo agresivo, la crisis de culpabilidad y el deslumbramiento, a la movilización. Para estudiantes pobres y que no ignoran la violencia cotidiana, el libro reivindica su propio conocimiento histórico y experiencia social: '¡En este espejo sí me reconozco! De Platón ni idea, pero de lo que ella sabe, yo también algo sé'. El terreno de esta comprensión está preparado por el papel histórico desempeñado por la escritura autobiográfica en la cultura norteamericana, como expresión simultáneamente del individualismo y de una concepción igualitaria del sujeto. Desde Frederick Douglas y Benjamin Franklin hasta Helen Keller o Hank Aaron, los nuevos sujetos sociales se realizan y se integran al imaginario social por la puerta de la escritura autobiográfica: «Me escribo, *ergo sum*».

En las aulas universitarias, *Me llamo Rigoberta Menchú*, como muy pocos libros, ocasiona diálogos difíciles, dolorosos, apasionados y reveladores. Como comentó el antropólogo Renato Rosaldo, quien durante muchos años utilizó la obra en el ya mencionado curso «Europa y las Américas»:

> En el aula, la obra de Menchú vivifica tanto las tradiciones mayas como los más recientes sufrimientos de los pueblos mayas frente a incursiones militares genocidas. El texto se puede leer al lado de la clásica narrativa maya de la creación, el *Popol-Vuh*, cuyos ecos aparecen en su testimonio. Su narrativa, a semejanza de las clásicas confesiones de San Agustín y Jean-Jacques Rousseau, ofrece a sus lectores una visión del mundo impactante y la articulación apasionada de una crisis histórica. Tales obras conectan a los estudiantes con importantes cuestiones históricas y culturales, combinando los elementos finos de la escritura histórica con una vívida narrativa personal.
>
> La obra de Menchú involucra a estudiantes en ricos diálogos que abarcan desde el carácter de tradiciones culturales, la repercusión de incursiones militares contra pueblos indígenas, los factores que transforman los modos de vida rurales y agrícolas, y las luchas de grupos sociales para vivir con dignidad y respeto. El libro da vida a problemáticas sociales y culturales de una manera realista y humanamente asequible. Es un obsequio al salón de clase.[11]

11. Declaración pública circulada por correo electrónico, enero de 1999.

Debray y Menchú, por debatida que haya sido su relación de trabajo, hicieron un libro muy poderoso. Su capacidad de conmover e iluminar a sujetos metropolitanos no deriva de que sea el testimonio de una indígena guatemalteca que ha sufrido muchas experiencias dolorosas. Deriva de la manera en que está hecho el texto, de su fuerza expresiva, de la articulación de dimensiones estéticas, narrativas, éticas y emotivas, de su capacidad para evocar no solo una historia y un país, sino también un cosmos. Asimismo deriva seguramente de las dimensiones por las cuales Menchú ahora es cuestionada: el fuerte compromiso ético-político, la representación como suyas de vivencias que experimentaron otros, la interpretación de eventos locales según paradigmas nacionales, la omisión de hechos, la conciencia de expectativas y estereotipos metropolitanos en la construcción de su personaje. De estas facetas, sólo la segunda es noticia. Es decir, los lectores norteamericanos con certeza hasta ahora no dudaban de que Menchú en realidad había visto y hecho lo que el libro dice que vio e hizo. Las nuevas revelaciones al respecto son sorpresivas y desconcertantes. Simultáneamente, estos mismos lectores nunca han dudado de que el libro fuera una construcción parcial y partidaria, de que otros participantes contarían la misma historia de manera muy diferente, de que hubo selección e idealización. La lógica del testimonio es que el sujeto testimonial elija qué contar y cómo contarlo. Dentro de estas variables, los lectores han confiado en la fidelidad histórica del libro, es decir, que éste refleje con riqueza y verosimilitud la realidad histórica y social que abarca. Esta confianza ha sido y sigue siendo compartida por los especialistas en el campo, y es reafirmada por el mismo Stoll. Sin embargo, fidelidad histórica o no, es indudable que el libro desaparecerá de muchos cursos, aulas y bibliotecas norteamericanos.

Testimonio, transculturación y lo 'personal'

A no ser por el marco ideológico y polémico, algunas revelaciones de Stoll hubieran podido ocasionar una fascinante profundización sobre el modo de composición de *Me llamo Rigoberta Menchú* y sobre el origen de su fuerza expresiva. Tal vez no sea demasiado tarde para intentarlo. En definitiva no lo es como para catalizar una reflexión más adecuada sobre la epistemología del testimonio en general. Históricamente, la universidad siempre ha privilegiado los saberes letrados por encima de la experiencia como fuente de conocimientos. La revolución comunicativa, a la cual pertenece el testimonio, ha debilitado esta actitud, pero apenas se inicia el proceso de construir nuevas epistemologías y nuevos modelos de autoridad. La academia tradicional se defiende atacando el saber experiencial como «mera experiencia» o como «privilegio epistemológico». Al mismo tiempo, a escala global, los grupos marginados insisten en dialogar con los letrados desde sus propios universos epistemológicos. Las academias tienen con seguridad el poder para reprimir o descartar a estos interlocutores, o para intimidarlos hasta que se callen; pero si lo logra perdemos todos. Desde los estudios culturales se ha cuestionado mucho el tratamiento «literario» de los textos testimoniales. Sin embargo, el debate actual sufre de una enorme confusión justamente con res-

pecto al testimonio como género (*genre*). Existen excelentes investigaciones, pero todavía faltan marcos teóricos para decir qué es el testimonio, cómo leerlo, producirlo, enseñarlo. Esta carencia ha dejado el terreno abierto a la aplicación de normas arbitrarias o irrelevantes. Las acusaciones de mentira, distorsión y parcialidad política contra el libro de Menchú aplican por ejemplo normas que pertenecen al testimonio legal. Pero el testimonio como género no es eso. ¿Se parece más a la autobiografía? Para considerarse «fraudulenta», una autobiografía tiene que ser ficticia casi por completo. A los autobiógrafos nunca se les pide imparcialidad. A Frederick Douglas no se le exige una actitud «menos partidaria» o «más equilibrada» hacia la esclavitud, ni a Churchill (o Hitler) hacia el nazismo. De la autobiografía tampoco se espera la no-selectividad. A nadie se le ocurre descalificar las autobiografías de Rousseau o Benjamin Franklin porque no reportan su catastrófica conducta como esposos y padres de familia, que ciertamente les comprometería como moralistas cívicos. El «contrato autobiográfico» sin duda supone de parte del autor una voluntad de verdad, calificada por el autointerés y la fragilidad de la memoria. Las distorsiones y compromisos se anticipan como normales, las mentiras se comentan y se critican, pero por sí solas no son motivo para descartar una obra.

Sin embargo el testimonio tampoco es autobiografía, aunque ambos tienen mucho en común. Otros parientes genéricos serían la «historia de vida», un procedimiento muy utilizado por antropólogos culturales; la «historia oral», o sea la reconstrucción histórica hecha por medio de entrevistas con múltiples participantes; la «autobiografía contada», donde un personaje narra sus memorias a un escritor que las convierte en libro. En este campo, el testimonio se destaca como un género que se produce *a través de* las fronteras entre centro y periferia, Occidente y no-Occidente, la modernidad y sus otros. Por eso existe en un permanente y productivo estado de contradicción. Por ejemplo, aunque se le pida al sujeto testimonial contar su experiencia individual, el 'contrato testimonial' lo define como miembro de un grupo que vive alguna transición histórica importante. La experiencia está regida simultáneamente por el individualismo y la colectividad. Según el contrato testimonial, el sujeto «otro» narra su «experiencia personal» a un «yo» metropolitano. Pero la «experiencia personal» aquí refiere a una categoría occidental moderna, que supone un sujeto que no es con exactitud el testimoniante al momento de hablar. No es que la idea de experiencia personal sea inexistente fuera de Occidente. Eso es falso. Es que los productores de testimonios por definición se encuentran en una situación de *transculturación o reconversión*. Buscan encajar conceptos occidentales de la vida, la experiencia, el sujeto, y lo personal con el repertorio experiencial y verbal del sujeto no-occidental o subalterno. Lo que vincula a los dos es un compromiso ético con el proyecto de dar a conocer la realidad del subalterno a públicos metropolitanos que la ignoran, en un lenguaje que reconocen: la narrativa personal. Es de manera irremediable una situación de lo que Habermas denominaría «comunicación sistemáticamente distorsionada», como lo será toda acción comunicativa en situaciones transculturales.

Este contexto de producción obliga a los sujetos testimoniales como generadores de discurso a tomar decisiones acerca de qué contar y cómo contarlo, probablemente con un conocimiento inexacto de cómo funciona la categoría de narrativa personal en la cultura metropolitana. Menchú parece haber tomado una serie de decisiones estratégicas para relatar episodios ajenos y procesos colectivos como experiencias personales con el fin de ampliar la perspectiva referencial de su narrativa e intensificar su fuerza. De esta manera, evoca todo un panorama nacional a través de la categoría de lo personal. Son reconversiones que por un lado superan los límites arbitrarios de lo «personal» metropolitano y que por otro lado violan las normas del discurso metropolitano de lo personal. Es fácil imaginar argumentos en pro y en contra de tal procedimiento, y es fácil también imaginar modos de producción testimonial que lo eviten (o lo legitimen). Lo interesante a mi juicio es entender las situaciones de comunicación transculturales y de los procesos de reconversión en sus dimensiones epistemológicas y éticas. ¿Cómo los sujetos testimoniales evalúan su situación comunicativa y toman sus decisiones?; ¿cómo debemos evaluar los resultados? A pesar del culto a los hechos, por ejemplo, es muy común en Occidente que a nivel pragmático la verosimilitud tenga más importancia que la veracidad. ¿Bajo qué condiciones (como ahora en el caso de Menchú) entra en crisis este procedimiento?; ¿cuándo no? Esto nos permite ubicar el testimonio como forma (rica, valiente, problemática) de comunicación, y fuente (rica, parcial, imperfecta) de saberes transculturales.

Hechos y hechicerías

Termino con unas observaciones relacionadas específicamente con la lectura del libro de Stoll. Es un texto desconcertante. Cuestiona punto por punto la veracidad del texto de Menchú, pero suscita muchas dudas acerca de su propia confiabilidad. Propone «reivindicar la investigación empírica» (p. 247), pero su retórica y su hermenéutica son poco imparciales. Plantea interpretaciones y argumentos alternativos y los descarta sin explicar los motivos. Es responsabilidad de los especialistas sobre Guatemala evaluar la precisión empírica del trabajo de Stoll, y sus métodos de investigación. Habrá discrepancias. Por ejemplo, arguyendo que la presencia de la guerrilla no tenía justificación en el área donde vivían los Menchú, Stoll afirma que los campesinos del altiplano no sufrían una decaída económica en los 70 (p. 64). Para la mayoría de sus colegas, parece, tal afirmación es falsa. La interpretación del Comité de Unidad Campesina (CUC) como una organización de guerrilla desde su fundación en los 70, es rechazada por varios especialistas de esta asociación. Hay quienes dudan que las circunstancias en las cuales se hizo la investigación permitieran una reconstrucción fiable de los hechos. Para otros, la ausencia de identificación sistemática de los informantes viola las normas básicas de este tipo de estudios. Muchas veces, la elección entre una versión u otra de lo ocurrido no se justifica de manera adecuada, y se incluyen sin comentario versiones patentemente falsas. Sobre estos y otros puntos esperamos las reflexiones de los expertos.

Al mismo tiempo, no hace falta ser experto para notar la manera como algunos hechos se van inventando a lo largo del texto. Lo que aparece en principio como una posibilidad entre otras, más tarde reaparece como verdad comprobada. Por ejemplo, en el capítulo 8, dos testigos oculares afirman que el padre de Menchú estaba ausente cuando la guerrilla llegó por primera vez a su pueblo, dos testigos dicen lo contrario, uno de los cuales aparentemente habla de segunda mano (pp. 110-111). Sin embargo, en los capítulos 12 y 17 se presupone como un hecho el que Vicente Menchú recibió en persona a la guerrilla en Chimel (pp. 172, 240). De manera análoga, los acontecimientos se convierten en ficciones: el autor confirma que la narración que ofrece Menchú de la captura, violación, tortura y muerte de su madre es «básicamente verídica» y ofrece argumentos que apoyan su verosimilitud (p. 125). En el capítulo 14, no obstante, leemos que Menchú «imaginó» la muerte de su madre (p. 194), y en el capítulo 17, nos enfrentamos a la perversa metáfora de que Menchú (se supone que en su texto) «hizo pasar a su madre y su hermano por calvarios» (p. 308).

También desconcertantes son las incongruencias entre los juicios del autor y hechos que él mismo cita. Un punto central de Stoll es que la guerrilla nunca tuvo un verdadero y masivo apoyo de los campesinos, de manera que nadie que apoye a la guerrilla puede hablar con autoridad de la experiencia del campesinado. Pero igual nos habla de «la inundación de reclutas de organizaciones religiosas, campesinas y sindicales» a la guerrilla en 1981 (p. 174); de una entrada tan masiva de campesinos que abrumó la capacidad del EGR para recibirlos y entrenarlos; de que la guerrilla guatemalteca era la primera en reclutar cantidades significativas de indígenas (p. 208). El factor racial se descarta a cada paso y al mismo tiempo se cuenta la unánime y violenta colaboración de los terratenientes ladinos con el ejército, y el que durante la guerra las tierras de Chimel se transfirieran a un ladino. La escuela de Menchú es calificada como un claustro «aislado del mundo exterior», donde ella no habría tenido contacto con la política, pero también la describe «bajo sitio» en los 80, cercada por militares que amenazaban a las monjas que reportasen violaciones de los derechos humanos (p. 164) y tratasen de «proteger a las alumnas de represalias» (p. 191)[12]. El libro es justificado como un correctivo al ingenuo apoyo a la guerrilla por parte de la izquierda norteamericana, pero el autor afirma que desde los 90 esa ayuda dejó de existir. Describe las apariciones públicas de Menchú en EEUU como «reuniones políticas con el fin de consolidar apoyo para la izquierda guatemalteca» (lo que no son) y cita la ruptura de Menchú con la guerrilla, y su comentario en 1996 que «desde hace mucho tiempo estas etiquetas [de izquierda y derecha] dejaron de tener sentido para ella» (p. 266).

12. Una de las críticas más fuertes que se le hace a Menchú es el haber silenciado su experiencia escolar en su testimonio. Curiosamente Stoll hace lo mismo con sus propios estudios, en especial los de doctorado en el Departamento de Antropología de Stanford (1987-1992), bajo cuyos auspicios empezó el examen de Menchú. El prólogo menciona por su nombre a numerosos compañeros de clase pero no a la institución ni a sus maestros.

Pero obviamente lo que más incomoda a los lectores de este libro es un problema de escala. Es decir, por significativas que sean las discrepancias entre la narración testimonial de Menchú y la reconstrucción de su vida, resulta incongruente yuxtaponerlas histórica y éticamente con las monstruosidades del ejército, la enormidad de pérdidas y de sufrimiento, la inmensidad de desigualdades e injusticias de la sociedad guatemalteca, el valor y la resistencia de quienes sobrevivieron a la violencia, la legitimidad de las demandas por paz y justicia, la infinitud del dolor –ahora aumentado por el libro–, la corrupta complicidad del gobierno norteamericano, la importancia de dar a conocer todo lo que pasó, y el beneficio que hoy el libro mismo significa para el ejército y sus paramilitares. No es fácil imaginar una brújula ética que tomara como norte no estas cosas sino el hecho de que Menchú no estuvo presente cuando mataron a su hermano o que la policía en la embajada de España no prendió el fuego sino que sólo encerró a la gente adentro, o que Menchú nunca fue a cosechar café sino que le contaron cómo era. En la medida en que pide a sus lectores que opten, el libro se autosubvierte, impide una reflexión adecuada sobre las problemáticas serias que plantea, que son mucho más que empíricas. El torbellino de voces, detalles, rencores, preguntas, posibilidades y juicios que lo componen, lejos de llevarnos al reino de la verdad, más bien crean un purgatorio para el que no propone salidas. Lo que sugiere, tal vez, la necesidad de una lectura testimonial del libro de Stoll, como articulación de la trayectoria personal de un sujeto-protagonista comprometido cuyo pueblo se encuentra en un momento de dolorosa transición histórica.

Post-scriptum: En 1998, los estados de California y Texas abolieron los programas de acción afirmativa en el sector público; en Stanford, el programa docente dentro del cual se enseñaba el curso «Europa y las Américas» fue cancelado. En septiembre de 1998 el Gobierno Federal inició una investigación sobre discriminación sexual en la universidad. En abril de 1999, estudiantes de estudios étnicos de la universidad de California-Berkeley ganaron importantes demandas por medio de una huelga de hambre. El 12 de mayo de 1999, Roberto Belarmino González, dirigente del Frente Democrático Nueva Guatemala, el único partido de izquierda en el actual Congreso guatemalteco fue acribillado por ocho balas mientras salía de su casa. Dos días después, en un referendo nacional el 70% de los guatemaltecos rechazó la reforma constitucional que garantizaba ciertos derechos indígenas, reconocía el Estado de Guatemala como multicultural, limitaba el poder del ejército, pero no finalizaba los acuerdos de paz entre ejército y guerrilla. Menchú, junto con el gobierno, abogaba por el Sí. Habrá elecciones en noviembre.