

desde la crítica

Lucha-libros: *Me llamo Rigoberta Menchú* y sus críticos en el contexto norteamericano*

Mary Louise Pratt

Rigoberta Menchú es la líder indígena más famosa 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 unos 200 000 vidas guatemaltecas, casi todas a manos del ejército guatemalteco, que respondió a una insurrección guerrillera con una campaña de genocidio.¹ Su poderoso texto testimonial, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), alcanzó una recepción mundial que sin duda salvó muchas vidas guatemaltecas, incluyendo la de la misma Menchú. También le hizo poderosos enemigos. En diciembre de 1998 la intelectualidad mundial fue sacudida por un dramático reportaje que apareció en primera plana del *New York Times*: un antropólogo norteamericano, profesor en un prestigioso *college* estadounidense, declaraba haber comprobado, a base de casi diez 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 tomado el extraordinario paso de mandar un reportero a Guatemala para verificar las fuentes del investigador, David Stoll, cuyo libro sobre el asunto estaba por aparecer en las librerías.² Si el testimonio de Menchú la embarcó rumbo al Premio Nobel,

* Este texto apareció en la Revista Nueva Sociedad 162, julio-agosto de 1999. Citar sólo con el permiso de la autora.

¹ Estas fueron las conclusiones de la Comisión de Verdad de la ONU cuyo informe fue entregado en febrero de 1999 por su director, el alemán Christian Tomuschat, después de un año y medio de investigación exhaustiva. La comisión fue establecida por los acuerdos de paz entre el gobierno y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (UNRC) en 1996.

² David Stoll, *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, Westview Press (Boulder, Colorado) 1999. Una traducción castellana aparecerá en los próximos meses. Una colección de ensayos respondiendo al libro de Stoll está en prensa en la Uni-

estos nuevos escritos parecían orientar a su autor hacia los prestigiosos premios Pulitzer.

No es mi propósito resumir la frenética y apasionada contienda comunicativa desatada, menos por el libro de Stoll que por la explosión periodística que lo lanzó al mercado. A pesar de sus tristes orígenes en un acto de tremenda, y para muchos injustificada, agresión, y a pesar del carácter altamente distorsionado del planteamiento de Stoll, el episodio puede dar lugar a una reflexión más profunda 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 —sino un imperativo— para examinar una importante serie de cuestiones epistemológicas, metodológicas y, sobre todo, éticas.

La presente intervención tiene dos partes. La primera y más extensa propone aclarar para lectores latinoamericanos el contexto norteamericano del ataque al testimonio de Menchú. Como se verá a continuación, lo que es puesto en juego por la controversia dentro del escenario ideológico e institucional de EEUU 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, jugar un papel muy especial en los conflictos ideológicos en el campo de la educación en los Estados Unidos a partir del 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 los ataques alcanzaron en la prensa norteamericana y el triunfo que esto representa para la derecha en ese país. Las páginas que siguen

versidad de Minnesota, bajo el título *The Properties of Words: David Stoll, Rigoberta Menchú and Identity Politics in Central America*, editada por Arturo Arias. Además una colección de comentarios en castellano está en preparación en Guatemala

buscan aclarar esta coyuntura para los lectores que tuvieron la suerte de no vivirla. 'Su servidora' (como decimos en Guadalajara, desde donde escribo) la vivió en la Universidad de Stanford en California, institución que tuvo un papel protagónico en lo que se llegó a denominar *the culture wars* ('las guerras culturales') de los ochenta y noventa. (También es el lugar donde David 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 los sesenta" 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 boicoteaban y cuyos valores rechazaban. Las luchas anti-racistas y feministas abrieron las puertas de la educación superior al estudiantado más diverso en la historia del país. En muchas disciplinas, notablemente 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 empezó a recuperar fuerzas y a promover una agenda no sólo política sino ideológica, religiosa y cultural. En casi todas las universidades del país, estos enfrentamientos ideológicos y generacionales trastornaron la vida institucional a través de las últimas dos décadas. Siguen haciéndolo, como ejemplifica la controversia sobre Menchú y el testimonio de Stoll. Las controversias han sido igualmente intensas en los sectores de la educación primaria y secundaria.

Los enfrentamientos tuvieron una especial visibilidad en la universidad de Stanford, no sólo por el prestigio de la institución sino también por ser ella simultáneamente la sede intelectual de la revolución Reagan y un frente importante de apertura hacia la realidad pluriétnica del país. La sede intelectual de la revolución Reagan, fue la Hoover Institution of War, Revolution and Peace³ fundada en Stanford en 1919 por Herbert

³ Poseedora de una de las mejores bibliotecas del mundo sobre la historia de las izquierdas a nivel mundial, la Hoover cuenta hoy entre sus investigadores principales a héroes de la guerra fría como el inventor de la bomba atómica Edward Teller, el defen-

Hoover (presidente, 1928-32) es ahora uno de los principales centros de investigación de la derecha estadounidense. Núcleo de activismo del partido republicano, la Hoover fue una de las más importantes promotoras de la candidatura presidencial de Reagan (ex-gobernador de California), y mantuvo una gran influencia en su administración. En sus unidades docentes, por otro lado, la universidad mostraba un perfil bastante liberal. En los años setenta, Stanford 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 administración de Jimmy Carter, el proyecto de la 'acción afirmativa' fue implantado con mucha seriedad en Stanford; no sólo se abrieron las puertas a estudiantes chicanos, afroamericanos, asiático-americanos, sino que también se les reclutaba activamente. Se diversificó el profesorado. La generación de jóvenes doctorados contratados en los setenta incluyó a los primeros chicanos y afroamericanos, así como a la primera masa crítica de mujeres. Se abrió el *curriculum*. Como en otras universidades a través del país, 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.

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 "Cultural Occidental" que sería obligatorio para todos los estudiantes de la universidad. El curso estaría basado no 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 esta lista de lecturas aquí no sólo como curiosidad, sino por lo que tiene que ver con la trayectoria del testimonio de Menchú en los años a seguir. La lista se divide entre lecturas requeridas y lecturas recomendadas:

sor 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.

⁴El Centro de Estudios Latinoamericanos en esta época perdió su perfil de guerra fría para entrar en la teoría de la dependencia (Fernando Enrique Cardoso esbozó sus teorías durante una estancia en Stanford en 1970-71).

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	Tomás de Aquino	Hume
Cicerón	una tragedia de Shakespeare	Goethe
Virgilio	Cervantes	Mill
Tácito	Descartes	Nietzsche
	Hobbes	una novela
	Locke	decimonónica

Era notable la ausencia total de autores americanos, de mujeres, de textos post-1900, de perspectivas no-élites, y la predominancia de materiales filosóficos norte-europeos. El estudiantado de Stanford en 1980 era bastante diverso: casi la mitad de las clases entrantes consistían en estudiantes asiático-americanos, latinos, y afroamericanos. Casi la mitad eran mujeres. De los angloamericanos, un porcentaje fuerte era de California y del oeste del país. Resultaba incongruente proponer a tal estudiantado que ese *corpus* de lecturas representara de manera alguna "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 cambiando los contornos del saber académico en EEUU que, casi desde su inauguración, el curso de Cultura Occidental se empezó a ver no sólo como un anacronismo, sino como el ejemplo de todo lo que tenía que cambiar en la nueva universidad incluyente. Entre, 1984-86 a partir de las demandas de cambio se consolidó un movimiento estudiantil multiétnico inspirado y alentado por el proyecto de la "coalición arco iris" de Jesse Jackson, y se consolidó una red de profesores, la mayoría "hijos/as de los sesenta", cuyo núcleo se identificaba con los nuevos estudios culturales. Siguió un año de debate furioso que pronto se convirtió en plena crisis institucional y

terminó movilizandando la universidad entera durante casi dos años. Su servidora participó como partidaria del cambio.

Más consecuente para Rigoberta Menchú, el debate de Stanford fue llevado al escenario nacional por el entonces ministro de Educación, el ideólogo derechista William Bennett. Sin entrar en diálogo con los partidarios del cambio, Bennett aprovechó el debate interno de Stanford como plataforma ideológica y salió en defensa del currículum tradicional (y de la misión civilizadora occidental) en discursos y entrevistas televisados por las cadenas nacionales y publicados en periódicos y revistas. Su intervención tocó un nervio en una sociedad confusa e inquieta acerca de su identidad. Empezando con el *New York Times* y el *Wall Street Journal*, las páginas editoriales de los diarios del país se ocuparon del tema. Cuando el conflicto de Stanford se resolvió en 1988 —en 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 las alturas de este debate, David Stoll entró como estudiante al 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 Menchú/Debray. Stoll sacó el doctorado en Stanford en 1992, año en que Menchú recibió el premio Nobel de la Paz.)

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* (London: Zed Press and Cambridge, Mass: Cultural Survival, 1982) y preparaba un segundo sobre movimientos evangélicos, *Is Latin America Turning Protestant?* (Universidad de California: 1990). Su tesis de doctorado, que apareció como *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala* (New York: Columbia University Press 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.

Una batalla de libros en lugar de ideas

El debate de Stanford, y otros parecidos a través del país, tuvieron el efecto positivo de ampliar los espacios de innovación para nuevas ópticas 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', aunque prefiero denominarla 'lucha-libros' para conservar por lo menos un toque de parodia) y tomó esa forma en universidades y escuelas secundarias a través del país. Las nuevas propuestas curriculares fueron 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 en libros como *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, ¿cómo podía ser cuestión de sentarse a leer estos libros intrusos y de por sí inferiores? Aún intelectuales conservadores serios y respetados, como C. Vann Woodward o George Will, descalificaban autores y textos a base sólo de su origen no-europeo, no-masculino, etc. En las páginas de *Newsweek*, Will inistió en que *La tempestad* (de Shakespeare) no tenía nada que ver ni con el colonialismo ni con la esclavitud. El novelista Saul Bellow pronunció en un periódico de Chicago: "Cuando los zulúes tengan un Tolstoi, nosotros lo leeremos". (Sin duda la palabra clave aquí es el "nosotros".) La lucha-libros impo-

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

sibilitó un diálogo sobre lo que realmente estaba en juego: si Estados Unidos iba o no a reconocerse y desarrollarse como una sociedad pluriétnica, heterogénea, democrática y postcolonial. Y en el caso del sí, ¿cómo transformar su capital cultural?

Como puede imaginarse el debate llevaba una fuerte carga emotiva. Las críticas al *statu quo* y las propuestas de cambio presentaban una situación incómoda y dolorosa para muchos académicos tradicionales enamorados de su trabajo y convencidos de su valor humano. Por la misma realidad demográfica de la universidad, éstos eran en su gran mayoría hombres blancos, muchos políticamente progresistas. Aun los mejor dispuestos a aceptar la pérdida de sus monopolios interpretativos y el rechazo de lo que para ellos tenía valor y verdad, enfrentaban circunstancias existenciales difíciles de manejar y encontraron poca simpatía por lo que sufrían. Los ecos de este dolor se oyen por ejemplo cuando los planteamientos desde la subordinación son vigorosamente rechazados como narrativas de “victimización” o cuando los que reclaman perspectivas marginales son acusados de ejercer un injustificado “privilegio epistemológico.” Tales reacciones caracterizaban desde el principio el debate sobre *Me llamo Rigoberta Menchú*.

Aun antes de que Menchú ganara el premio 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 en Stanford, por ejemplo, se inauguró un curso titulado “Europa y las Américas” con los objetivos de descentrar la norma eurocéntrica y elitista, elaborar un enfoque relacional hacia la cultura y plantear una visión histórica desde las Américas. El curso ponía en diálogo textos ‘clásicos’ europeos con materiales americanos (*Las confesiones de San Agustín* con una conocida historia de vida de un navajo, *La tempestad* de Shakespeare con *Une tempête* de Césaire, los cultos dionisiacos griegos con los cultos extáticos del vudú caribeño, por ejemplo). El curso incluía muchas lecturas sobre el legado del colonialismo en Europa y las Américas, desde las cartas de Colón, las crónicas del andino Guamán Poma de Ayala hasta Juan Rulfo y la novelista afroamericana Zora Neale Hurston. *Me llamo Rigoberta Menchú* se leía en diálogo con el *Popol Vuh* y otros textos..

Mientras los que dábamos 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 página editorial al curso (“siempre supe que llegarías a algo”, dijo mi madre), publicando el programa de lecturas —estratégicamente editado por supuesto— con un sarcástico editorial titulado “The Stanford Mind” (‘la mentalidad de Stanford’). La presencia de Fanon, Rulfo, Césaire y Menchú ‘en lugar de’ Locke y Hobbes provocó particular indignación de parte del editorialista. “El señor Fanon”, decía, citando al conservador eurocentrista Alan 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 martinicano] no cumpliera los requisitos laborales de Stanford” (12/22/89).

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’) el libro fue un ataque apasionado y fuertemente ideológico a las reformas educativas de los ochenta, escrito por un joven discípulo de la derecha republicana, Dinesh D’Souza.⁸ En parte reaccionando al curso de Stanford, el libro dedica un capítulo entero (“Travels with Rigoberta”, ‘Viajes con Rigoberta’) al testimonio de Menchú. Ataca a Menchú 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 de fondos de una fundación conservadora (la Heritage Foundation) y se benefició de una extensa campaña publicitaria que logró exhibir el libro en las páginas de casi todas las revistas nacionales. Por contraste, los análisis críticos que señalaban

⁷ Carta al Stanford Daily 12-7-88. 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, el libro *With a Pistol in his Hand* (‘Con su pistola en la mano’) estudio pionero de la cultura mexicano-americana por el chicano Américo Paredes.

⁸ En estos años, la derecha republicana fundó una cadena de periódicos estudiantiles conservadores en universidades a través del país como manera de cultivar a jóvenes activistas e ideólogos, a quienes se ofrecían 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 sobre cómo acosar profesores de izquierda, profesores de color y profesores homosexuales en los distintos campus.

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*, *The Christian Science Monitor*, *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 uds. creen que es un gran libro?" ("Claro que sí," aprendimos a decir, respetando la era del *sound-bite*.)

Por un lado, *Me llamo Rigoberta Menchú* vivió a través de los noventa satanizado por la derecha y atacado en la prensa conservadora como ícono de un multiculturalismo sin criterio y destructivo para el país. Por otro lado, entre críticos postcoloniales, el libro animaba debates y reflexiones importantes sobre la 'representación' de los subalternos en los saberes académicos, y sobre las formas de la democratización del saber. Llegó a ser una lectura de preferencia 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 los EEUU. A tal punto llegó su éxito, que en 1996 apareció *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 el libro se tratara de manera descontextualizada y reificada.

Obviamente el premio Nobel de 1992 alzó dramáticamente el perfil de Menchú y el de su libro en la academia norteamericana. Antes y después del premio, Menchú aparecía personalmente en los campus norteamericanos y era muy reconocida por su elocuencia, sabiduría y valor. Mientras tanto, Stoll empezaba a aparecer en congresos (comenzando creo con la Asociación de Estudios Latinoamericanos [LASA] en 1991) cuestionando la veracidad del texto.

Cacería de brujas

Es evidente que la minuciosa interrogación del testimonio de Menchú y de su trayectoria personal y política publicada por David Stoll fue

preparada con plena conciencia de que sería recibida por la derecha como una espléndida reivindicación, no sólo contra Menchú y su testimonio sino contra el multiculturalismo, los movimientos sociales y los esfuerzos para descolonizar la educación superior en los EEUU. En otras circunstancias parecería extraordinario que un investigador académico dedicara casi diez años de vida profesional a interrogar detalle por detalle un solo texto testimonial, y que tal proyecto se considerara profesionalmente valioso. La forma que tomó tanto la investigación como el libro se explican con referencia a las luchas ideológicas alrededor de la legitimidad de perspectivas subalternas como fuentes legítimas de saber y de 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 aquí, están fatalmente comprometidas por el racismo y otras formas de dominación.[...] La nueva base de autoridad consiste en dejar que los subalternos hablen por sí mismos, y angustiarse 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 lanzó su proyecto como una toma de partido en el debate nacional. Subrayo este punto porque obviamente 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 quien deja de angustiarse 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 encabezada por el ex-izquierdista David Horowitz, compró anuncios publicitarios en varios semanarios nacionales condenando *Me llamo Rigoberta Menchú* como un “fraude” y citando por nombre a profesores que habían declarado su intención de seguir usándolo en sus cursos. El paralelismo con el juicio a Clinton era obvio: si Menchú había mentido, ella y su libro tenían que ser destituidos.

En realidad, es erróneo decir que estas reacciones fueron desencadenadas por el libro de Stoll. Fueron desencadenadas por las reper-

cusiones sensacionalistas del caso en la prensa nacional y mundial. Al leer los comentarios periodísticos es obvio que muchos de los comentaristas no habían leído el libro, sino que se basaban en los reportajes o en la lectura del 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. El texto es un laberinto vertiginoso de voces, juicios, detalles y posibilidades. Pocos lectores no-especialistas llegarán al final. Para los que quieren expulsar a Menchú de las escuelas y bibliotecas norteamericanas, los particulares del argumento de Stoll carecen completamente de interés, porque la historia, la realidad y los habitantes de Guatemala no tienen importancia. No son lo que está en juego en el debate. En ese sentido, Stoll escribió un libro para un público inexistente, o bien escribió un libro cuyo fin era desencadenar una sensación massmediática. ¿Quién niega que sin los medios, los libros no cambian casi nada?

A un nivel, lo que está en juego en EEUU no es ni Rigoberta Menchú ni Guatemala ni el testimonio en sí, sino la autoridad académica en sí. El ingreso de nuevos sujetos y agentes intelectuales en el campo del saber académico siempre ha sido fuertemente resistido. Desde esta perspectiva, el ataque a Menchú era previsible y tiene antecedentes. El ya citado David Horowitz, por ejemplo, recientemente publicó un libro descalificando a Betty Friedan, una de las principales fundadoras del feminismo norteamericano y autora del clásico *The Feminine Mystique*. Friedan es acusada de presentarse en su libro falsamente, como una tradicional ama de casa que se radicalizó con base en su experiencia de la claustrofobia doméstica de la posguerra. Según sus investigaciones, dice 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.⁹ El proyecto, pues, es descalificar el libro de Friedan como mentira, a Friedan como mentirosa, y al feminismo como fruto de la subversión marxista.

⁹ La carrera de Friedan tiene un punto de intersección con la historia del testimonio. Ella presidía la I Conferencia Mundial sobre la Mujer auspiciado por el ONU en 1975 en la ciudad de México, cuando la activista boliviana Domitila Barrios de Chungara hizo su

Otro ejemplo más conocido es el ataque unos años antes del sociobiólogo Derek Freeman a la antropóloga Margaret Mead. Como Menchú y Friedan, Mead era una figura pública internacional, iconoclasta y respetada, cuyos puntos débiles y fuertes ya 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 ícono (sobre el cual la fama de Freeman se construyó parasitariamente). 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 socio-biología (terreno todavía monopolizado casi enteramente por hombres blancos). Era necesario destruir a Mead como la imagen —altamente humanista— del antropólogo. De manera parecida, parece necesario destruir a Menchú como la imagen —altamente autónoma— del subalterno, restaurando el 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 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 en los 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, 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 ‘otros’. La extraordinaria especificidad y vividez de la narrativa y su dimensión emotiva logran vencer los refle-

famoso discurso sobre los abismos que separaban a las mujeres del tercer mundo de 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”, *Casa de las Américas* 29:171 (1988), por aparecer en Jean Franco, *Critical Passions: Essays on Politics and Culture in Latin America*, Durham NC: Universidad de Duke, 1999.

jos 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 su 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 tuvo 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 culpa y el deslumbramiento, a la movilización. Para estudiantes pobres y los que conocen 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’. Su terreno va preparado por el papel histórico de 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, reveladores. Como comentó el antropólogo Renato Rosaldo, quien durante muchos años utilizó el libro 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 diálogos ricos que abarcan desde el carácter de las tradiciones culturales, el impacto de las 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

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 del hecho de que es 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 su coarticulación de dimensiones estéticas, narrativas, éticas, y emotivas, de su capacidad de evocar no sólo una historia y un país, sino también un cosmos. Seguramente, deriva también de las dimensiones por las cuales Menchú ahora es cuestionada: el fuerte compromiso ético-político, la representación como suyas de experiencias que pasaron a otros, la interpretación de eventos locales según paradigmas nacionales, la omisión de experiencias, 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 seguramente hasta ahora no dudaban de que Menchú realmente vio e hizo lo que el libro dice que vio e hizo. Las nuevas revelaciones al respecto son sorprendidas y desconcertantes. Al mismo tiempo, 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 el libro refleja 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 ahora desaparecerá de muchos cursos, aulas, y bibliotecas norteamericanos.

¹¹ Declaración pública, enero de 1999.

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 intentarla. Definitivamente no es demasiado tarde 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 entrar en diálogo con los letrados desde sus propios universos epistemológicos. Las academias seguramente tienen el poder para reprimir o descartar a estos interlocutores, o para intimidarlos hasta que se callen. Pero si se 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 respecto al testimonio como género (*genre*). Existen estudios excelentes, pero todavía nos 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, por ejemplo, aplican normas que pertenecen al testimonio legal. Pero el testimonio como género no es eso. ¿Se parece más a la autobiografía? A quienes escriben su propia biografía, nunca se les pide imparcialidad. Al ex-esclavo Frederick Douglas no se le exige una actitud "menos partidaria" o "más equilibrada" hacia la esclavitud, ni a Winston Churchill (o Adolph 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 seguramente los comprometería como moralistas cívicos. Para considerarse "fraudulenta" una autobiografía tiene que ser casi completamente ficticia. 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.

Pero el testimonio tampoco es autobiografía, aunque tienen mucho en común. Otros parientes genéricos serían la "historia de vida", un procedimiento usado mucho 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 cuenta sus memorias a un escritor quien las convierte en libro. En este campo genérico, 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 estado de contradicción permanente y productiva. Por ejemplo, aunque se le pide al sujeto testimonial narrar su experiencia individual, el 'contrato testimonial' define a este sujeto como miembro de un grupo que vive alguna transición histórica importante. La experiencia va 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 se refiere a una categoría occidental moderna, que supone un sujeto que precisamente el testificante al momento de hablar *no es*. No es que la idea de experiencia personal no exista 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 irremediamente una situación de lo que Habermas denominaría "comunicación sistemáticamente distorsionada", como será toda acción comunicativa en situaciones transculturales.

Este contexto de producción obliga a los sujetos testimoniales como productores 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 de narrar episodios ajenos y procesos colectivos como experiencias perso-

nales para ampliar el panorama referencial de su narrativa, intensificar su fuerza y asegurar que la creyeran. 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 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 su dimensiones epistemológicas y éticas. ¿Cómo evalúan los sujetos testimoniales su situación comunicativa y cómo toman sus decisiones? ¿Cómo debemos evaluar los resultados? A pesar del culto al hecho, 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? Este tipo 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 intensamente partidarias. Continuamente plantea interpretaciones y argumentos alternativos y continuamente los descarta sin explicar por qué.

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 setenta (p. 64). Para la mayoría de sus colegas, tal afirmación les parece falsa. La interpretación del Comité de Unidad Campesina (CUC) como una organización de guerrilla desde su fundación en los setenta, es rechazada por otros investigadores de esta aso-

ciación. Algunos dudan de 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 investigación. Sobre estos puntos y otros, esperamos las reflexiones de los expertos.

Pero no hace falta ser experto para notar la manera en que algunos hechos se van inventando a través del texto. Lo que aparece primero 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 parece hablar de segunda mano (110-111). Sin embargo, en los capítulos 12 y 17 se presupone como hecho el que Vicente Menchú recibió personalmente a la guerrilla en Chimel (172, 240). De manera análoga, los hechos se convierten en ficciones. Por ejemplo, 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 apoyando su verosimilitud (125). En el capítulo 14, sin embargo, leemos que Menchú "imaginó" la muerte de su madre (194), y en el capítulo 17, la metáfora perversa de que Menchú (en su texto, se supone) "hizo pasar a su madre y su hermano por calvarios" (308).

También son desconcertantes las incongruencias entre los juicios del autor y hechos que él mismo cita. Un punto central de Stoll es que la guerrilla nunca tuvo el apoyo verdadero y masivo de los campesinos, de manera que nadie que apoye 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 (174); de una entrada tan masiva de campesinos que abrumó la capacidad del EGP para entrenarlos y recibirlos; o que la guerrilla guatemalteca era la primera en reclutar números significativos de indígenas (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 hecho de que durante la guerra las tierras de Chimel se trasladaron a un ladino. La escuela de Menchú se califica como un claustro "aislado del mundo exterior" donde Menchú no hubiera tenido contacto con la política, pero también la describe como "bajo sitio" en los ochenta, cercada de militares que amenazaban a las monjas que reportaban violaciones de derechos hu-

manos (164) y trataban de “proteger a las alumnas de represalias”(191).¹² El libro es justificado como correctivo al ingenuo apoyo a la guerrilla por parte de la izquierda norteamericana, pero el autor afirma que a partir de los noventa ese apoyo dejó de existir. Describe las apariciones públicas de Menchú en los EEUU como “reuniones políticas con el fin de consolidar apoyo para la izquierda guatemalteca” (lo que no son) y cita al mismo tiempo la ruptura de Menchú con la guerrilla, y su comentario en 1996 de que “desde hace mucho tiempo estas etiquetas [de izquierda y derecha] dejaron de tener sentido para ella” (266).

Pero, obviamente, lo que más incomoda a los lectores de este libro es el problema de escala. Es decir, por significativas que sean las discrepancias entre la narración testimonial de Menchú y la reconstrucción histórica de su vida, resulta incongruente yuxtaponerlas histórica y éticamente con las monstruosidades del ejército, la enormidad de las pérdidas y del sufrimiento, la inmensidad de las desigualdades e injusticias de la sociedad guatemalteca, el valor y el aguante de los que sobrevivieron 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, el beneficio que el libro mismo significa hoy para el ejército y sus paramilitares. No es fácil imaginar una brújula ética que tomaría como norte no estas cosas, sino el hecho de que Menchú no estuvo presente cuando mataron a su hermano o que en la embajada de España la policía 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 que sus lectores opten así, el libro se autosubvierte, impide una reflexión adecuada sobre las problemáticas serias que plantea. Estas son mucho más que empíricas. El torbellino de voces, detalles, innuendos, errores, preguntas, posibilidades y juicios que componen el texto, lejos de llevarnos al reino de la

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, notablemente los de doctorado en el Departamento de Antropología de Stanford (1987-92), bajo cuyos auspicios empezó el examen de Menchú. El prólogo menciona por nombre a numerosos compañeros de clase, pero no la institución ni sus maestros.

verdad, más bien crea un purgatorio del cual no plantea salida. Lo que sugiere, tal vez, la necesidad una lectura testimonial del libro de Stoll, como articulación de una trayectoria personal por 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 y en Stanford el programa docente dentro del cual se enseñaba el curso "Europa y las Américas" fue cancelado. En septiembre de 1999, el gobierno federal inició una investigación sobre la discriminación sexual en la universidad. En abril de 1999, estudiantes de estudios étnicos en la Universidad de California, Berkeley ganaron una serie de importantes demandas por medio de una huelga de hambre.

El día 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 referéndum nacional, setenta por ciento de los votantes rechazaron una reforma constitucional que garantizaba ciertos derechos indígenas, reconocía Guatemala como un estado pluricultural, limitaba el poder del ejército, pero no finalizaba los acuerdos de paz entre ejército y guerrilla. Se registró un alto nivel de abstención. Menchú, junto con el gobierno, abogaba por el Sí. Habrá elecciones en noviembre.