

Subalternidad y testimonio

En diálogo con
Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia,
de Elizabeth Burgos
(con Rigoberta Menchú)

El libro de la líder indígena guatemalteca Premio Nobel de la Paz, publicado bajo la autoría de la antropóloga venezolana Elizabeth Burgos en los años 80, tuvo amplia repercusión en la academia estadounidense y en los movimientos de derechos humanos en América Latina. Para muchos inauguraba un nuevo género capaz de desafiar, desde la subalternidad, incluso a la literatura en su sentido convencional. Pero también tuvo detractores, que pusieron en cuestión su veracidad y criticaron la existencia de una «inflación mítica» al servicio de una política radical. Todas estas discusiones dieron lugar a interesantes intercambios acerca de la verdad, el cientificismo, la relación entre testimonio oral y literatura escrita, el rol de los subalternos y la construcción de los relatos sociales.

JOHN BEVERLEY

Ni siquiera los muertos están a salvo.

Walter Benjamin

Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia fue publicado por primera vez en 1982, en Cuba, donde ganó el Premio Casa de las Américas en la categoría Testimonio. El texto, ampliamente difundido después en

John Beverley: profesor distinguido de Crítica Literaria y Cultural Latinoamericana en la Universidad de Pittsburgh. Fue miembro fundador del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos. Entre otros libros, publicó *Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía* (Celarg, Caracas, 2011); *Latinamericanism after 9/11* (Duke University Press, Durham, 2011); *La interrupción del subalterno* (Plural / Universidad de Pittsburgh, La Paz, 2010) y *La voz del otro. Testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (comp., con Hugo Achugar, Latinoamericana, Lima, 2002). Es coeditor de la serie monográfica «Illuminations: Cultural Formations of the Americas».

Palabras claves: subalternidad, testimonio, literatura, Rigoberta Menchú, Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Guatemala.

el mundo hispanohablante y en traducciones a otros idiomas, fue el resultado de una colaboración entre la antropóloga venezolana Elizabeth Burgos y Menchú, quien tenía entonces 23 años, en una serie de sesiones en el apartamento de Burgos en París. Por su popularidad, pasó a ser para la crítica literaria una especie de paradigma para conceptualizar el género testimonial. Aunque no fue concebido con fines literarios, *Me llamo Rigoberta Menchú* llegó a ser el texto narrativo más difundido y más discutido de la literatura latinoamericana de finales del siglo xx. En algunas antologías de lectura, ya forma parte del canon de la literatura latinoamericana.

El texto narra en su propia voz la historia de vida de Menchú –es una especie de *Bildungsroman*– y cómo su propia formación coincide con la época de la lucha armada y la guerra contrainsurgente en Guatemala, a finales de la década de 1970 y comienzos de la de 1980. Pero el libro, que nace de la situación de lucha, también se ha vuelto un sitio de batallas interpretativas. ¿Es o no es literatura? ¿Es o no es un documento de cultura «oral»? ¿Es el producto de Menchú o de Burgos, que aparece en las ediciones como la autora? Como testimonio vivo, ¿es o no es un documento fidedigno de cierto momento de la historia?

En una de las secciones más impactantes del libro, Menchú narra la tortura y ejecución de su hermano Petrocinio a manos de miembros del Ejército guatemalteco en la plaza de un pequeño pueblo llamado Chajul, destino de una peregrinación anual de fieles al santo local. He aquí una parte de su relato:

Ya después, el oficial mandó a la tropa llevar a los castigados desnudos, hinchados. Los llevaron arrastrados y no podían caminar ya. Arrastrándoles para acercarlos a un lugar. Los concentraron en un lugar donde todo el mundo tuviera acceso a verlos. Los pusieron en filas. El oficial llamó a los más criminales, los «kaibiles», que tienen ropa distinta a los demás soldados. Ellos son los más entrenados, los más poderosos. Llamen a los kaibiles y estos se encargaron de echarles gasolina a cada uno de los torturados. Y decía el capitán, este no es el último de los castigos, hay más, hay una pena que pasar todavía. Y eso hemos hecho con todos los subversivos que hemos agarrado, pues tienen que morir a través de puros golpes. Y si eso no les enseña nada, entonces les tocará a ustedes vivir esto. Es que los indios se dejan manejar por los comunistas. Es que los indios, como nadie les ha dicho nada, por eso se van con los comunistas, dijo.

Y continúa Menchú describiendo las acciones de los militares contra los indígenas:

Al mismo tiempo quería convencer al pueblo pero lo maltrataba en su discurso. Entonces los pusieron en orden y les echaron gasolina. Y el ejército se encargó de prenderles fuego a cada uno de ellos. Muchos pedían auxilio. Parecían que estaban medio

muerdos cuando estaban allí colocados, pero cuando empezaron a arder los cuerpos, empezaron a pedir auxilio. Unos gritaron todavía, muchos brincaron pero no les salía la voz. Claro, inmediatamente se les tapó la respiración. Pero, para mí era increíble que el pueblo, allí muchos tenían armas, sus machetes, los que iban en camino del trabajo, otros no tenían nada en la mano, pero el pueblo, inmediatamente cuando vio que el ejército prendió fuego, todo el mundo quería pegar, exponer su vida, a pesar de todas las armas. Ante la cobardía, el mismo ejército se dio cuenta que todo el pueblo estaba agresivo. Hasta en los niños se veía una cólera, pero esa cólera no sabían cómo demostrarla. Entonces, inmediatamente el oficial dio orden a la tropa que se retirara. Todos se retiraron con las armas en la mano y gritando consignas como que si hubiera habido una fiesta. Estaban felices. Echaban grandes carcajadas y decían: ¡Viva la patria! ¡Viva Guatemala! ¡Viva nuestro presidente! ¡Viva el ejército!

En buena medida, la fuerza de este pasaje deriva del hecho de que pretende ser el relato de un testigo, es decir, un testimonio en el sentido legal. Menchú estuvo allí; ella y su familia viajaron toda la noche por los senderos de la montaña para llegar a Chajul; como los Evangelistas, ella vio con sus propios ojos las terribles heridas infligidas en el cuerpo de su hermano, lo vio ser quemado vivo, sintió la rabia de la muchedumbre contra los kaibiles. Cuando alguien se dirige a nosotros de esta manera –con la voz propia–, incluso aunque se trate de alguien a quien normalmente no haríamos caso, se nos pone en la obligación de responder; como respuesta a esa obligación, podemos actuar o no, podemos tomarla a mal o aceptarla con agrado, pero no podemos hacer caso omiso de ella. El testimonio nos reclama una reacción.

Esta voz, ¿es tranquilizadora o perturbadora? En parte es tranquilizadora, incluso en su expresión de estados de desesperación, sufrimiento y abyección extremos, como en este caso, porque ha sido producida *para* nosotros, en cierto sentido, y por gente como nosotros, *people like us*, como se dice en inglés: etnógrafos como Elizabeth Burgos, periodistas, Amnistía Internacional, psicoterapeutas, pequeñas editoriales feministas, comisiones de la verdad, y en un género narrativo –la autobiografía o el *Bildungsroman*–, que es la forma que probablemente le daríamos a la historia de nuestra propia vida.

Pero esta voz también nos llega del sitio de un otro, un otro que está reprimido u ocultado por nuestras propias normas de autoridad e identidad cultural y de clase, y desde una situación de urgencia extrema, parecida a lo que Walter Benjamin y Giorgio Agamben entienden por «vida desnuda» o «nuda

1. E. Burgos-Debray (con R. Menchú): *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México, DF, 1988, pp. 204-205.

vida» (*blosses Leben*)². Se dirige a nosotros de manera similar a como la ideología, según Louis Althusser, interpela a los sujetos. Pero mientras que, en ese caso, la enunciación del policía –«¡Eh, usted, oiga!»– nos interpela *como* subalternos (sujetos a la autoridad del Estado o de la ley), en el testimonio somos de hecho interpelados *desde* un sujeto subalterno. Por lo tanto, hay momentos en el testimonio en los que escuchamos algo que no se ajusta a nuestro sentido de lo ético o políticamente correcto o cómodo. Estos momentos nos invitan a una nueva forma de relacionarnos con otros, a una nueva forma de la política. Aunque surge precisamente en los espacios de lo no hegemónico (y este hecho marca su distinción con la literatura), el testimonio tiene una vocación hegemónica. Quiere, necesita (porque está conectado con un problema concreto de supervivencia) «cambiar el mundo».

Pero ¿y si gran parte de la historia de Rigoberta no fuera cierta? Esa es justamente la pregunta que se hace el antropólogo norteamericano David Stoll en su libro de 1999 sobre *Me llamo Rigoberta Menchú*, que era una especie de «explosión en la catedral» de la academia y los movimientos de derechos humanos³. Sobre la base de entrevistas realizadas en la zona donde se supone que ocurrió la masacre, Stoll concluye que el asesinato del hermano de Menchú no sucedió exactamente de esta forma y que ella –a diferencia de lo que se desprende de su relato– no lo presencié de manera directa, por lo cual esta narración, junto con otros detalles de su testimonio, equivalen, en palabras de Stoll, a una «inflación mítica». En realidad, Stoll no pretende argumentar que «gran parte» del testimonio de Menchú no fuera cierta, sino solo algunas partes. No cuestiona el hecho mismo de que una unidad del Ejército guatemalteco haya torturado y asesinado al hermano de Menchú; pero sí ha sostenido que Menchú no es una narradora confiable y que su transformación en una suerte de santa secular de las luchas de las comunidades indígenas guatemaltecas, reforzada por el Premio Nobel de la Paz, es injustificada.

Pero ¿y si gran parte de la historia de Rigoberta no fuera cierta? Esa es justamente la pregunta que se hace el antropólogo norteamericano David Stoll en su libro de 1999 ■

En respuesta a las acusaciones de Stoll, Menchú aceptó finalmente haber incorporado en su narración elementos de experiencias y de historias contadas

2. Giorgio Agamben: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1999. Benjamin introduce el concepto en su ensayo «Para una crítica de la violencia» (1921), publicado en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1991.

3. *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, Westview, Boulder, 1999, p. viii.

por otras personas. En particular, reconoció que no estuvo presente en la matanza de su hermano y sus compañeros en Chajul, y que su relación de los hechos provenía de su madre, quien –según ella afirma– presenció la masacre y fue capturada, torturada y asesinada por el Ejército tiempo después. Menchú explicó que estas interpolaciones eran una forma de hacer que su historia fuera más un relato colectivo que una autobiografía⁴. Las primeras líneas de *Me llamo Rigoberta Menchú* anticipan, en alguna forma, esa declaración:

Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar. Me cuesta mucho recordarme toda una vida que he vivido, pues muchas veces hay tiempos muy negros y hay tiempos que, sí, se goza también pero lo importante es, yo creo, que quiero hacer un enfoque que no soy la única, pues ha vivido mucha gente y es la vida de todos. La vida de todos los guatemaltecos pobres y trataré de dar un poco mi historia. Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo.⁵

Pero la duda quedó planteada: ¿mintió Rigoberta? En un merecidamente famoso ensayo, Richard Rorty distingue entre el «deseo de solidaridad» y el «deseo de objetividad», que resulta útil para nuestros propósitos:

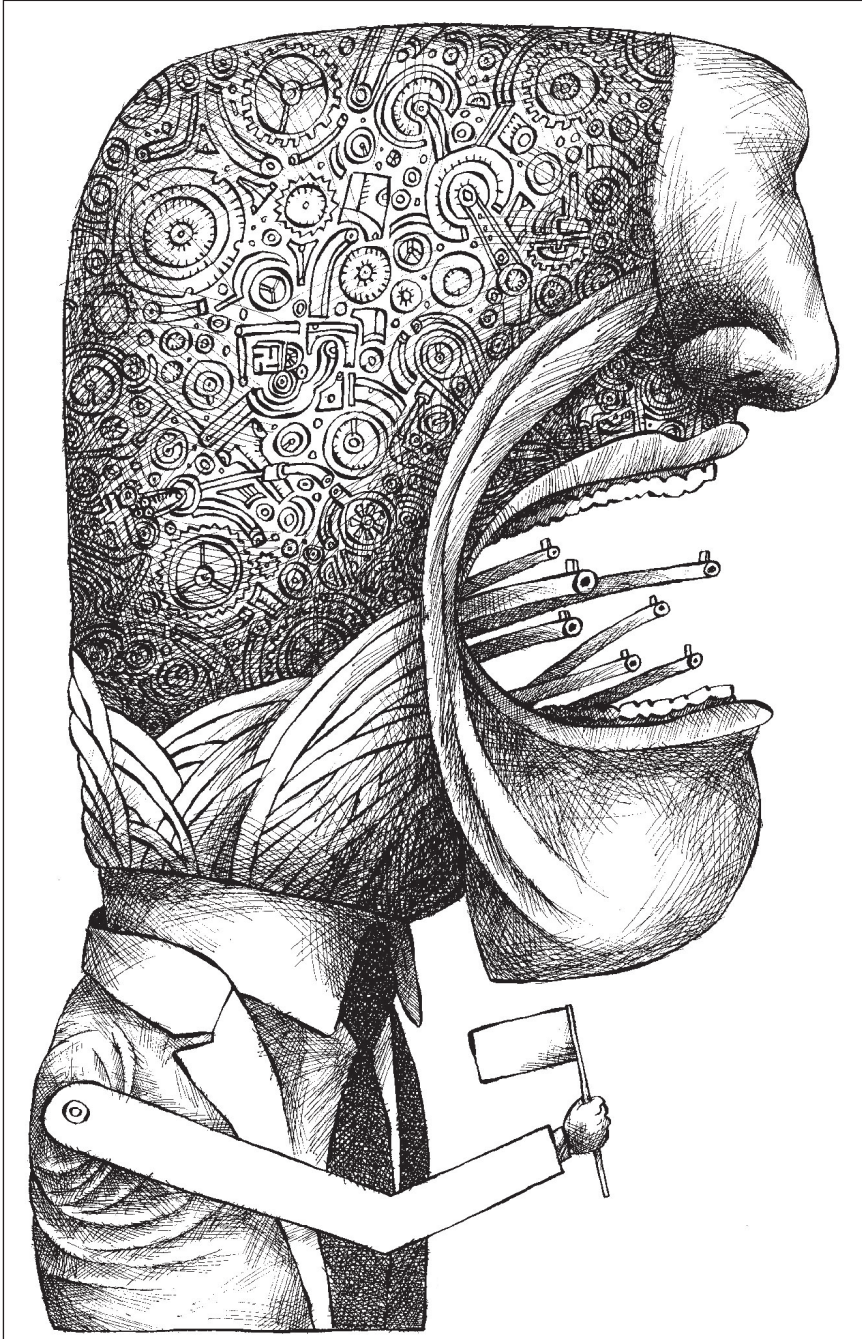
Los seres humanos reflexivos intentan dar un sentido a su vida, situando esta en un contexto más amplio, de dos maneras principales. La primera es narrando el relato de su aportación a una comunidad. Esta comunidad puede ser la histórica y real en que viven, u otra real, alejada en el tiempo o el espacio, o bien una imaginaria, quizás compuesta de una docena de héroes y heroínas elegidos de la historia, de la ficción o de ambas. La segunda manera es describirse a sí mismos como seres que están en relación inmediata con una realidad no humana. Esta relación es inmediata en el sentido de que no deriva de una relación entre esta realidad y su tribu, o su nación, o su grupo de camaradas imaginario. Afirmo que el primer tipo de relatos ilustran el deseo de solidaridad, y los del segundo tipo ilustran el deseo de objetividad.⁶

Entonces, la popularidad y autoridad de *Me llamo Rigoberta Menchú*, y en general de la narrativa testimonial como género, ¿son una forma del «deseo de solidaridad»? Esta ciertamente sería una manera de responderle a Stoll. Pero esta respuesta quizá sea demasiado fácil, porque la exigencia de solidaridad del testimonio se funda en una presunción de su «verdad». Está de más decir que, como en cualquier forma de representación, en las narraciones testimoniales

4. Juan Jesús Aznárez: «Los que me atacan humillan a las víctimas», entrevista, en *El País*, 25/1/1999.

5. Cit., p. 21.

6. «¿Solidaridad y objetividad?» en *Objetividad, relativismo y verdad*, trad. Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1996, p. 39.



encontramos no lo Real como tal, sino más bien un «efecto de realidad» creado por los mecanismos y las convenciones peculiares del texto. Sin embargo, lo que está en juego en el testimonio es lo que realmente ocurrió, la verdad contra la mentira o el silencio y el olvido. Dar testimonio significa atestiguar, dar fe de algo. La autoridad ética y epistemológica de *Me llamo Rigoberta Menchú* deriva de que hemos de suponer que su narrador es alguien que ha vivido, en su persona o indirectamente a través de la experiencia de amigos, familiares, vecinos o parejas, los acontecimientos y experiencias que son narrados. Lo que da forma y significado a esos sucesos, lo que los vuelve *historia*, es la relación que hay entre la secuencia temporal de esos acontecimientos y la secuencia de la vida del narrador, articulada en la estructura verbal del texto testimonial.

Por lo tanto, no es suficiente postular que *Me llamo Rigoberta Menchú* puede ser válido como «literatura», incluso si no lo es como historia. El escritor guatemalteco Víctor Montejo escribe al respecto:

Pero si sabemos que el libro [*Me llamo Rigoberta Menchú*] tiene sus problemas, ¿cómo podemos utilizarlo como texto? Esto fue lo que le preguntaron a David Stoll durante una conferencia en Berkeley en la que participé. Stoll dijo haber escuchado a alguien proponer que la mejor manera de enseñar la biografía de Menchú era como si se tratara de una novela épica. Aunque mitificada, se trata de la verdad; llámesele historia-mito. Podemos tratar el libro como una serie de relatos que cabrían dentro de la categoría de lo que Miguel Ángel Asturias llamó realismo mágico. A mí me parece que esto equivaldría a un truco posmoderno que alejaría en el tiempo el sufrimiento de los mayas y volvería irreal su dolor. Con esto, sería fácil olvidar que las indemnizaciones recomendadas por la Comisión de Verdad aún no se cumplen. Siguiendo el acercamiento épico, el libro de Menchú podría leerse ahora como *El poema de Mío Cid*, *Roldán* o incluso las aventuras de Don Quijote. Imaginar el reciente holocausto guatemalteco como una forma de la épica equivale a alejarnos de la realidad de un genocidio que ha dejado 200.000 muertes.⁷

Entonces, es importante dejar bien claro que Menchú *no mintió*. Su relato no es «mito» o «ficción». Stoll no la acusa de mentir, sino de representar erróneamente o pasar por alto ciertos aspectos de la historia que él considera cruciales, lo cual es distinto de mentir (yo creo que Stoll representó erróneamente la situación política guatemalteca que llevó a personas como Menchú a apoyar la lucha armada contra la dictadura militar, pero no creo que mienta sobre esa situación). No me satisface la explicación presentada por algunos defensores de Menchú de que las formas indígenas de narrar historias fusionan

7. «Truth, Human Rights, and Representation: The Case of Rigoberta Menchú» en Arturo Arias (ed.): *The Rigoberta Menchú Controversy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001, p. 390.

la experiencia individual con la colectiva. Creo que habría sido mejor que Menchú indicara cuándo hablaba desde o acerca de la experiencia de alguien más, o que (como ella misma sugiere en las primeras palabras del testimonio citadas arriba) estaba hablando en una especie de «yo» colectivo en el que se mezclan voces de otros.

Sin embargo, el debate entre Menchú y Stoll no es tanto sobre qué sucedió realmente, sino sobre quién tiene la autoridad para narrar. Lo que más parece molestarle a Stoll es que Menchú tenga una *agenda* propia. Él querría que ella fuera una «informante nativa» o «lengua» que se prestara a los objetivos *de él* (en cuanto a recopilación y evaluación de información de acuerdo con las

reglas disciplinarias de la antropología). Por contraste, como narradora de *Me llamo Rigoberta Menchú*, la dirigente indígena está funcionando como lo que Antonio Gramsci llamó un «intelectual orgánico» de lo subalterno, interesado en producir un texto de «historia local» (tomando una expresión de Florencia Mallon⁸).

La razón por la cual Stoll pudo poner en tela de juicio la autoridad de Menchú –resubalternizándola de hecho– es que, como un buen abogado, pudo encontrar fallas en su narración y dar la *apariencia* de que no era completamente fiable. En este sentido, las refutaciones puntuales de los detalles de las acusaciones de Stoll, incluyendo las hechas por Menchú y sus partidarios, corren el riesgo de cederle el terreno a Stoll en el debate. Para Stoll, Menchú, al ser parte «interesada» en los sucesos que describe, no puede ser objetiva, y la prueba de su falta de objetividad son las ausencias o discrepancias que halla en su relato, las cuales, según él, derivan de la agenda política radical que ella trata de promover.

Esto implica que hay una posición objetiva y sin valores predeterminados, distinta de la del narrador, y que Stoll ocupa dicha posición. Pero está claro que Stoll también tuvo una agenda política en su esfuerzo de deslegitimar *Me llamo Rigoberta Menchú*: cree que la estrategia de lucha armada llevada a

El debate entre Menchú y Stoll no es tanto sobre qué sucedió realmente, sino sobre quién tiene la autoridad para narrar. Lo que más parece molestarle a Stoll es que Menchú tenga una *agenda* propia ■

8. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California Press, Berkeley, 1995, pp. 329-330.

cabo por la parte de la izquierda guatemalteca con la que Menchú se identificaba fue un trágico error que provocó la guerra contrainsurgente genocida del Ejército, cuyos efectos Menchú describe de manera tan vívida. Su discrepancia con Menchú, entonces, no está basada en una «objetividad»; se trata más bien de dos posiciones igualmente políticas –es decir, igualmente ideológicas–, ambas fundadas en una pretensión de verdad.

Esa pretensión de verdad vuelve ideológico el argumento de Stoll en otro sentido, específicamente disciplinario o epistemológico. Stoll se presenta como defensor de los procedimientos de recopilación y evaluación de datos, propios de la antropología y el periodismo, en oposición a lo que él caracteriza como una posición «posmodernista» que quisiera conferirle autoridad a la voz subalterna como tal⁹. Esa postura, que equivale a una reterritorialización de la autoridad disciplinaria de la antropología, está fundada en una noción neopositivista de la verdad y la verificabilidad. Stoll se considera a sí mismo de izquierda. Su objetivo es fundar las metas y prácticas políticas de la izquierda en bases empíricas y científicas sólidas. Abandonar

**Pero, ¿se puede tener
(como se preguntó el
marxismo de comienzos
del siglo xx) una
política «de izquierda»
y un epistemología
«de derecha»? ■**

esas bases en nombre del posmodernismo, el relativismo multicultural, las políticas de la identidad, la «solidaridad» es, según él, abandonar el arma que la izquierda necesita para luchar contra el capitalismo.

Pero, ¿se puede tener (como se preguntó el marxismo de comienzos del siglo xx) una política «de izquierda» y un epistemología «de derecha»? Otorgar a narradores testimoniales

como Menchú solo la posibilidad de ser «testigos», pero no el poder de crear su propia autoridad narrativa y negociar sus condiciones de verdad y representatividad sería una manera de decir que el sujeto subalterno puede, por supuesto, hablar, pero solo a través de la autoridad sancionada institucionalmente del periodista o el etnógrafo, quienes tienen el poder de decidir lo que es importante de la «materia prima» aportada por el narrador para convertirla en verdad disciplinaria o literatura. Sin embargo, lo que Stoll utilizó en su libro para poner en tela de juicio el relato de Menchú son entrevistas, realizadas años más tarde, a habitantes del pueblo donde ocurrió la masacre; es decir, lo

9. Sin referirse a Stoll o al debate sobre el testimonio de Menchú, Beatriz Sarlo utiliza un argumento similar en su libro contra lo que ella llama el «giro subjetivo» en las narraciones testimoniales del Proceso argentino: *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2005.

único que puede poner en el lugar de lo que considera un testimonio insuficientemente representativo son *otros testimonios*: otras narraciones, versiones y voces.

Sabemos algo sobre la naturaleza de este problema (Stoll lo sabe también, pero no le fue cómodo admitirlo): no hay, por fuera del discurso, un nivel de facticidad social que pueda garantizar en última instancia la verdad de tal o cual representación, dado que lo que llamamos «sociedad» no es, en sí mismo, una esencia anterior a la representación, sino precisamente la consecuencia de las luchas por representar –y sobre representaciones distintas de– los mismos hechos¹⁰. Este es el significado del aforismo de Walter Benjamin que sirve como epígrafe para estas reflexiones: incluso la memoria del pasado es coyuntural, relativa, precedera, dependiente de la práctica.

Es importante tener conciencia de algo a lo que Menchú vuelve una y otra vez en su narración: la ciencia, la historia, la ley, las campañas de alfabetización, la educación formal, la literatura, incluso el discurso de los derechos humanos (fundado, como lo está, en la idea liberal del ser individual como «propietario» de intereses particulares) no son necesariamente neutrales o benevolentes, sino que en ocasiones pueden ser prácticas institucionales que *producen* las condiciones de subalternidad y represión representadas en el testimonio. Sin embargo, no se trata de defender a Menchú, como supone Stoll, negando la integridad o la importancia del método o la investigación científicos, o los criterios de práctica disciplinaria. Menchú misma es bastante explícita en este punto. En una entrevista realizada varios años antes de que estallara la controversia de Stoll, ella comenta: «Creo que los indígenas deben beneficiarse y asimilar todos esos grandes valores ofrecidos por los descubrimientos de la ciencia y la tecnología. La ciencia y la tecnología han conseguido grandes cosas y no podemos decir ‘Nosotros, indígenas, no vamos a ser parte de esto’, porque en realidad somos parte de ello»¹¹. Uno de los aspectos más importantes del proceso de paz en Guatemala, como en otros países, es la labor de la antropología forense en la reconstrucción de las masacres cometidas por

10. «Todo enunciado de autoridad no tiene allí más garantía que su enunciación misma, pues es inútil que lo busque en otro significante, el cual de ninguna manera podría aparecer fuera de ese lugar. Lo que formulamos al decir que no hay metalenguaje que pueda ser hablado, o más aforísticamente: que no hay otro del Otro. Es como impostor como se presenta para suplirlo el Legislador (el que pretende erigir la Ley)». Jacques Lacan: *Escritos 2*, trad. Tomás Segovia, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 1992, p. 793.

11. Alice Brittin y Kenya Dworkin: «Rigoberta Menchú: ‘Los indígenas no nos quedamos como bichos aislados, inmunes, desde hace 500 años. No, nosotros hemos sido protagonistas de la historia’» en *Nuevo Texto Crítico* vol. 6 N° 11, 1993, p. 212.

el Ejército y las fuerzas paramilitares durante la guerra contrainsurgente. En cuanto a la reconstrucción de un pasado borrado por la violencia del poder, lo que hacen los científicos forenses y lo que presenta Menchú en su testimonio no son proyectos distintos o antagónicos, sino más bien *complementarios*, que en su propio proceso de desarrollo crean formas de diálogo, cooperación y coalición entre intelectuales, científicos, educadores, artistas y movimientos sociales subalternos, cruzando fronteras previas de clase, género y etnicidad. Esas formas de cooperación y coalición pueden servir, a su vez, como base para la articulación de un nuevo bloque histórico, tanto en el nivel del Estado-nación como del sistema global. La sociedad o las sociedades que conformaran ese bloque histórico sería(n) aquella(s) en que la ciencia y la cultura florecieran en formas difíciles de imaginar hoy. En ese sentido, el testimonio no es enemigo de la ciencia; los enemigos de Menchú también son enemigos de la ciencia.

El amplio debate académico sostenido durante más o menos las últimas dos décadas acerca de la naturaleza del testimonio como forma narrativa, en el cual interviene el libro de Stoll, afirma de manera implícita la *suficiencia* del conocimiento académico en relación con el fenómeno del testimonio. Pero lo que el testimonio requiere no es que lo «conozcamos» adecuadamente, sino también algo que podríamos llamar una crítica de la razón académica. Esta crítica, que para nosotros equivale a una especie de autocrítica, iría en la dirección de relativizar la autoridad del intelectual –es decir, *nuestra* autoridad– pero no en la del rechazo o el abandono de nuestro conocimiento. Más bien, nos permitiría reconocer que el conocimiento académico no es *la* verdad, sino *una forma* de verdad, entre muchas otras, que ha alimentado procesos de emancipación e ilustración, pero que también ha sido engendrada y deformada por una tradición de servicio a las clases dominantes y al poder institucional.

Lo Real es suplementario en el sentido que le otorga Jacques Derrida a esa palabra: indica algo que excede la clausura de la representación. En la misma entrevista de 1993 donde habla sobre la ciencia, le preguntan a Menchú si cree que su lucha terminará. Ella responde: «Yo sí creo que la lucha no tiene fin (...) yo creo que la democracia no depende de una implantación de algo, sino que va a ser un proceso en desarrollo, se va a desenvolver a lo largo de la Historia». Ve su propio texto en términos similares, como una intervención coyuntural que respondió a una cierta urgencia estratégica, ahora relativizada por aquello que no se incluyó o no pudo incluirse en él. No es que le moleste, tal como se ha imaginado con frecuencia, la forma en

que Burgos editó la transcripción original de sus relatos o el hecho de que ella, y no Menchú, aparezca como autora del libro. Su preocupación está más bien en algo parecido a una especie de autocrítica. Dejémosle a ella la última palabra:

Ahora, al leerlo, me da la impresión que es una parte, que son fragmentos de la historia misma, ¿verdad? Tantas anécdotas que uno tiene en la vida, especialmente la convivencia con los abuelos, con la familia, con la tierra, con muchas cosas. Son fragmentos lo que tiene el libro y ojalá que algún día pudiéramos redocumentarlo para publicarlo, tal vez para nuestros nietos, posiblemente después de poner una serie de otras leyendas, testimonios, vivencias, creencias, oraciones, que aprendimos de chiquitos, porque el libro tiene una serie de limitaciones.¹² ☒

12. *Ibíd.*, pp. 216-217.