

LOS LÍMITES DE LA AUTORIDAD
EN LA RECUPERACIÓN DEL TESTIMONIO:
LAS CONTROVERSIAS BURGOS-MENCHÚ-STOLL

Ramón Antonio López Rodríguez

Lo dicho, bajo ninguna circunstancia puede ser separado del que lo dice; no existe ningún método verificable para establecer un nexo entre las propias afirmaciones y una realidad independiente del observador cuya existencia uno a lo mejor da por sentada. Nadie puede reclamar un acceso privilegiado a una verdad o realidad externa.

H. MATURANA Y B. PÖRKSEN

INTRODUCCIÓN

En 1992, el comité encargado de nombrar al Premio Nobel de la Paz determinó otorgar el prestigiado reconocimiento a una indígena guatemalteca de nombre Rigoberta Menchú Tum. La

decisión era significativa por muchas razones, en particular, porque el hecho coincidía con la conmemoración de los quinientos años de la llegada de los conquistadores españoles al “nuevo continente”. De inmediato, la elección del comité se abrió a múltiples interpretaciones, aunque en el fondo parecía ser un acto de congruencia y de sensibilidad del mundo académico, donde finalmente se reconocía la gravedad de los ultrajes infligidos a los pueblos originarios de América Latina —y no sólo de Guatemala—, a los que sorpresivamente se les daba una voz para narrar las vejaciones sufridas durante décadas de conflictos armados y dictadura militar.

Por otro lado, Rigoberta Menchú parecía ser, a todas luces, una digna representante de los grupos demográficos guatemaltecos más discriminados: era indígena, mujer, pobre y víctima de agravios. Igualmente resultaba un ejemplo de lucha y de sobrevivencia, que la condenó a ser marginada en su país por su origen étnico y, después, a quedar exiliada en México a causa de su activismo por el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios. Además, Menchú era un personaje conocido en el ámbito académico, ya que su nombre quedó asociado a una obra del género testimonial que había convertido a su lucha y su periplo en un tema de estudio especializado, principalmente, en las universidades de los Estados Unidos.

La entrevista que Menchú sostuvo con la etnóloga venezolana Elizabeth Burgos-Debray en 1982 en la ciudad de París, durante la cual la indígena contó la historia de su vida a lo largo de varios días y, a través de ella, la historia de “todos los guatemaltecos pobres”, se convirtió en uno de los ejercicios de escritura testimonial relacionados con la violencia hacia los pueblos indígenas de Centroamérica y, en general, de Latinoamérica, que mayor difusión ha alcanzado hasta ahora. La publicación de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* en 1985 trasfiguró a la indígena quiché, originaria de San Miguel Uspantán,

en un personaje mundialmente reconocido por defender la dignidad de las etnias indígenas de su país.

Esa obra, que probablemente fue un factor determinante para la concesión del Premio Nobel —sin demeritar, por supuesto, años de activismo político entre la aparición del testimonio y la obtención del premio—, entronizó a Menchú como una voz autorizada para hablar por los otros como ella alrededor del mundo: los subalternos. Sin embargo, la adhesión y apoyo de la academia a la causa que representaba Rigoberta Menchú no fue total ni estuvo libre de controversias, como la que abrió el antropólogo norteamericano David Stoll al publicar en 1999 una réplica al testimonio de la indígena maya.¹ En dicha réplica, Stoll, quien ya tenía una larga trayectoria en el estudio de la construcción de las identidades étnicas y religiosas en Centroamérica, evidenció graves omisiones en el relato de Menchú que ponían en duda la veracidad de su contenido. Durante los años siguientes, la disputa entre Menchú y Stoll se volvió un tema más que revisitado en los estudios académicos sobre el discurso testimonial, lo que de paso permitió juzgar el valor y el propósito de este género literario como método biográfico por sus propios especialistas, entre ellos, John Beverley, Hugo Achugar, George Yúdice, Marc Zimmerman o Jean Franco.

Cabe destacar que un debate anterior al suscitado entre Menchú y Stoll se había librado ya entre la recuperadora y transcriptora del testimonio, Elizabeth Burgos, y la propia Rigoberta, centrado en la autoría de la voz que narra los hechos en *Me llamo Rigoberta Menchú...* Regresar a esa controversia es relevante ahora, como se argumentará más adelante, por razones distintas a las que entraña la polémica con David Stoll, pues en

¹ Cfr. David Stoll, *Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos pobres*, 2002. En <http://www.nodulo.org/bib/stoll/rmg.htm> (fecha de consulta: 6 de mayo, 2017).

aquella incide un tema diferente y un objetivo central de este escrito, aparte de examinar los límites de la autoridad epistémica en el discurso testimonial desde una mirada más reflexiva que descriptiva: la importancia de salvaguardar la autonomía intelectual e interpretativa por parte del escucha-transcriptor de los testimonios.

Aunque el texto se centra en las dos principales controversias alrededor del discurso testimonial de Rigoberta Menchú, no es la pretensión del texto juzgar el estatus moral de la activista, ni la veracidad de su testimonio, sino determinar las limitaciones hermenéuticas que enfrentaron los principales interlocutores de este diálogo —David Stoll y Elizabeth Burgos— con la memoria narrada de la indígena quiché. Creemos que estas limitaciones no sólo hablan de la incapacidad profesional de los dos académicos para juzgar un testimonio, sino de verdaderos obstáculos epistémicos que debe enfrentar todo aquel investigador que pretenda reconstruir la memoria histórica partiendo de la narración de unas cuantas personas.

DIÁLOGO Y TESTIMONIO: LA NARRACIÓN DEL ESPACIO BIOGRÁFICO

El incremento en las últimas décadas de los enfoques metodológicos que sondean el “espacio biográfico”, es decir, el espacio vital de la construcción de la identidad personal, ha derivado en la reproducción de diferentes herramientas diseñadas para recabar información a partir de la narración de vivencias individuales, aunque la mayoría de ellas estén relacionadas entre sí, como bien lo destaca la investigadora argentina Leonor Arfuch.²

² Leonor Arfuch, *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, FCE, p. 177.

Estas herramientas entrecruzan formas de interacción dialógica, usuales en la antropología, la sociología, la psicología o la historia —como la entrevista o la observación participante—, con “géneros literarios canónicos: autobiografías, diarios personales, apuntes de viaje, historias y relatos de vida, inscripciones etnográficas, testimonios, recolecciones de historia oral”.³ Para todos estos artefactos literarios, el diálogo es la práctica por excelencia, sobre todo, cuando ellos pretenden recuperar vivencias silenciadas o, como las denomina Michael Pollak, “memorias subterráneas”,⁴ que revelan la perspectiva única y peculiar sobre un hecho traumático resguardada con celo por testigos y/o víctimas que han preferido callarla o no han tenido la ocasión de narrarla hasta ese momento.

La diversidad instrumental de los enfoques biográficos es una clara muestra de la actual tendencia interdisciplinaria en las ciencias sociales y las humanidades. Las técnicas usadas tradicionalmente en la historia oral, en la crónica o en las historias de vida, así como las técnicas de verbalización o de asociación comunes en bastantes escuelas de orientación psicoanalítica —y que sirven para estimular la rememoración y precipitar espontáneamente la oralidad sobre un hecho pasado—, hoy parecen fusionarse y mutar en instrumentos literarios que no sólo permiten acceder a los secretos de una memoria individual, sino que también posibilitan la reconstrucción de memorias colectivas y organizacionales por medios narrativos, como se observa en la diversidad de estudios autoetnográficos⁵ o de psicología

³ *Loc. cit.*

⁴ *Cfr.* Michael Pollak, *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2006.

⁵ *Cfr.* Mercedes Blanco, “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, núm. 19, pp. 49-74, 2012.



institucional.⁶ Algunos de estos instrumentos van incluso más lejos, pues además buscan incidir sobre los propios recuerdos, con la finalidad de cambiar su influencia negativa o perturbadora al manipular el lenguaje donde éstos quedan vertidos y facilitar, por poner dos ejemplos, la resolución de un conflicto o la curación de un trauma a través de la palabra y el diálogo, prácticas extendidas en algunas vertientes de mediación conflictual⁷ o en las llamadas “terapias posmodernas”, particularmente en la terapia narrativa creada por Michael White y David Epston.⁸ Eso sólo por mencionar algunos enfoques contemporáneos que están basados en el análisis de la narración.

En el fondo de todos estos instrumentos narrativos o métodos biográficos se encuentra el diálogo como posibilidad y límite hermenéutico de cualquier forma de comunicación humana. El filósofo Hans-Georg Gadamer consideraba que la incapacidad para el diálogo era una gravísima “carencia comunicativa”, pues sólo en la conversación, es decir, en el encuentro de dos seres humanos, mediado por el lenguaje, había posibilidad de encontrar el camino a la verdad. A decir de Gadamer, toda experiencia dialógica genuina desata una “fuerza transformadora” —un hecho al parecer inobjetable en la relación entre el maestro y su discípulo— que permite descubrir, siguiendo la huella del otro, elementos que desde la propia perspectiva han permanecido ocultos. Lo difícil del diálogo es aprender a escuchar y lograr que los

⁶ Cfr. Alicia Corvalán de Mezzano, “Recuerdos personales-memorias institucionales: hacia una metodología de indagación histórico-institucional”, en Ida Butelman [comp.], *Pensando las instituciones*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 40-76.

⁷ Cfr. Rubén A. Calcaterra, *Mediación estratégica*, Barcelona, Gedisa, 2006.

⁸ Cfr. Margarita Tarragona Sáez, “Las terapias posmodernas: una breve introducción a la terapia colaborativa, la terapia narrativa y la terapia centrada en soluciones”, en *Psicología Conductual*, vol. 14, num. 3, 2006, pp. 511-532.

interlocutores *autolimiten* su deseo de hablar por el otro. Aunque esta incapacidad debiera ser reconocible y particularmente reprendida, pues ella interfiere y deteriora las condiciones mínimas para un diálogo franco, Gadamer advierte que:

El no oír y el oír mal se producen por motivo que reside en uno mismo. Sólo no oye, o en su caso oye mal, aquél que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro. Este es, en su mayor menor grado, y lo subrayo, el rasgo esencial de todos nosotros. El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre.⁹

Sin embargo, existe un tipo de interacción dialógica cuya complejidad interpretativa es muchísimo mayor, pues no sólo trata de “hacer hablar” a una memoria sobre el pasado, sino de derrumbar las barreras comunicativas —o, mejor dicho, los “mecanismos de defensa”— que el interlocutor ha interpuesto entre su memoria y la palabra con que se la recupera. Es común que el trauma, el dolor, la vergüenza, la ira o el miedo, erijan muros de silencio o de olvido alrededor de determinadas experiencias, en especial, cuando la persona ha presenciado sucesos trágicos (catástrofes naturales, siniestros, accidentes marítimos o aéreos, etc.) o inconcebiblemente atroces (genocidio, persecución política o religiosa, migración forzada, tortura, violación consuetudinaria a los derechos humanos, secuestro, etc.) y ha tenido que sufrir sus secuelas, contándose a sí misma como una “sobreviviente” o una “víctima” —directa o indirecta— de esa circunstancia desafortunada.

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, p. 209.



EL TESTIGO Y EL “SEUDOTESTIGO”

No querer —o *no poder*— recordar es algo que depende más de la tranquilidad o de la estabilidad psíquica que el testigo ha encontrado en las “ediciones” o “borramientos” de su memoria, que de la lejanía o cercanía temporal con el suceso traumático. Quien pretenda recuperar el testimonio sobre una “situación límite” —como llama Pollak a esos acontecimientos críticos— debe anticipar que en la voz del testigo se expresan tensiones entre lo que recuerda, cree o piensa que sucedió y lo que está dispuesto a narrar intencionalmente a un interlocutor desconocido. Además, está el problema de la elección del testigo correcto, pues habría quien no está preparado emocional o psicológicamente para dar su testimonio, ya sea por razones de edad o de estado mental, sin olvidar la barrera del lenguaje, que muchas veces puede entorpecer la apertura al diálogo y su posible comprensión.

¿Qué hace a un testimonio diferente de otros y cuál es, en todo caso, la validez del que se ha elegido? ¿Quién puede o no brindar su testimonio? Para lidiar con este tipo de cuestionamientos, el filósofo italiano Giorgio Agamben se sumergió en *Lo que queda de Auschwitz* en la doble raíz latina de la palabra *testigo*, cuya revisión nos parece ahora oportuna. Agamben señala que la palabra *testigo* refiere, en primera instancia, a aquel individuo que es “tercero imparcial” dentro de un litigio (*testis* o *terstis*); por el otro, el término designa a quien ha presenciado o vivido un suceso trágico o excepcional y que puede dar cuenta de él por medio de su palabra (*superstes*).

Mientras que la neutralidad se infiere de la primera acepción, la segunda hace a la parcialidad y al interés dos rasgos ineludibles de todo testimonio. Agamben aborda el segundo significado, más complejo que el primero, centrándose en la figura de Primo Levi, a quien otorga un estatus de “testigo perfecto”, es

decir, aquel testigo que lucha por sobrevivir a una circunstancia difícil sólo para tener la ocasión de narrarla.

Así entendida la posición del testigo, testimoniar resulta ser un privilegio al que no todas las víctimas habrán de acceder, sino sólo aquellas que logran sobrevivir a la situación límite, como fue el caso de Levi durante su encierro en el campo de concentración de Monowitz en Polonia. Pero el usufructo que testigos como Levi han hecho de la voz de los ausentes —la gran mayoría de las veces, un uso no malintencionado o pretendido originalmente— pondría en tela de juicio el valor epistémico del testimonio y, por extensión, la credibilidad de quien lo emite, pues para Agamben:

El testigo testimonia de ordinario a favor de la verdad y de la justicia, que son las que prestan a sus palabras consistencia y plenitud. Pero en este caso el testimonio vale en lo esencial por lo que falta en él; contiene, en su centro mismo, algo que es intestimoniable, que destruye la autoridad de los supervivientes. Los “verdaderos” testigos, los “testigos integrales” son los que no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo.¹⁰

Todo testimonio entraña una imposibilidad existencial de recuperar una voz ausente. Es también una imposibilidad lógica que, no obstante, puede llegar a traducirse en una posibilidad narrativa, cuando los sobrevivientes rompen el silencio y se arrogan el derecho de hablar por los que ya no están presentes para contar su versión de la historia. Lejos de que el acto de testimoniar llegue a ser un puente o un diálogo que permita un acceso privilegiado a los hechos pasados desde la memoria de unos cuantos, éste podría estar encubriendo zonas opacas, donde la palabra de un testigo —o, más bien, de un “seudotestigo”,

¹⁰ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, *Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2009, p. 34.

como le llama Agamben— suplanta aquella voz desaparecida y fuente del genuino testimonio. De este modo, “la lengua del testimonio es una lengua que ya no significa, pero que, en ese su no significar, se adentra en lo sin lengua hasta recoger otra insignificancia, la del testigo integral, la del que no puede prestar testimonio”.¹¹ Testimoniar es, en muchos sentidos, hablar por otros que no podrán certificar o contradecir la veracidad de la palabra del testigo sobreviviente. Este último, según señala Elsa Blair, puede ser un testigo-víctima o, bien, un testigo-delegativo, términos con los que se puede identificar tanto al testigo que sobrevive al suceso como al que se atribuye la responsabilidad de hablar con la palabra de un tercero.¹² Obviamente, bajo la categorización de Giorgio Agamben, tanto uno como otro serían “seudotestigos”.

A pesar de lo demoledora que pueda parecer la crítica de Agamben a la falta de autoridad originaria del testimonio por el hecho de que quien lo brinda “usufructúa” una voz desaparecida, el investigador profesional tendría la obligación de no transigir en su intento de recuperar la memoria histórica, aunque ello implicara confiar en la sinceridad de quien accede por voluntad propia a narrar sus vivencias. Sería falso suponer, además, que éste es el único obstáculo que deben sortear los escrutadores del espacio biográfico y que, una vez aceptada la imposibilidad de librarlo, sólo restaría seleccionar a los “mejores testigos” para recuperar sus testimonios y, de ser posible, transcribirlos, como hiciera Elizabeth Burgos en París con las palabras de Rigoberta Menchú.

Hay en tal suposición el desconocimiento de, por lo menos, dos condiciones del lenguaje enunciativo que imponen límites

¹¹ *Ibid.*, p. 39.

¹² Elsa Blair Trujillo, “Los testimonios o las narrativas de la(s) memoria(s)”, en *Estudios Políticos*, núm. 32, enero-junio de 2008, p. 94.

epistémicos y semiológicos al investigador, que preceden a la etapa ulterior de juzgar si el testimonio es digno de credibilidad o si puede ser verificado a partir de hechos mismos o de otros testimonios recabados. Llamaremos a estos límites, por un lado, la “ontología del observador”, para destacar que la narración del testigo no es sobre los hechos, sino sobre *su interpretación* de los hechos y, por el otro, el “efecto de realidad”, que advierte sobre un tipo de ilusión referencial que deriva en la reificación de los hechos narrados y en su aceptación como si éstos fueron verdades históricas.

LA “ONTOLOGÍA DEL OBSERVADOR”

En la obra *Del ser al hacer*, Humberto Maturana y Bernhard Pörksen sintetizaron algunos aspectos de lo que puede denominarse una “ontología del observador”,¹³ cuyo precepto más básico podría expresarse de la siguiente manera: el sentido de un enunciado es siempre (y bajo cualquier circunstancia) inseparable de las intenciones, los motivos y las creencias del sujeto que lo formula. Toda enunciación queda inmersa en el proceso vital que ha conformado la cognición del observador y, por lo tanto, la posibilidad de fabricar un contexto interpretativo independiente de ese marco representacional —a través del cual se pretenda describir objetivamente el mundo— es un obstáculo epistémico que parece insalvable. Lo anterior desestima la búsqueda afanosa por un acceso privilegiado a determinadas “verdades absolutas”, misma que se entendería como un despropósito, como una empresa destinada al fracaso, en especial, en el contexto de las

¹³ Cfr. Humberto Maturana, y Bernhard Pörksen, *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*, Buenos Aires, J. C. Sáenz, 2005.

ciencias o disciplinas sociales, pues la realidad es algo que está expuesto a construcciones y reconstrucciones constantes.

Un siglo antes de que lo hicieran Maturana y Pörksen, el filósofo Friedrich Nietzsche había identificado ya algunas consecuencias de este obstáculo epistémico para la solvencia del trabajo del historiador. En su *Segunda consideración intempestiva*, de la que se desprende el famoso precepto “no hay hechos, sólo interpretaciones”, Nietzsche llama, no al escepticismo ni al relativismo epistemológicos, sino a una toma de conciencia sobre los límites referenciales que involucra toda enunciación.¹⁴ ¿De qué límites está hablando? Casi ochenta años después, el pensador alemán, el filósofo de la ciencia Norwood Russell Hanson, echó mayor luz sobre la cuestión al señalar que todo enunciado descriptivo contiene “lagunas” entre la imagen y la palabra, es decir, entre lo directamente observado y el lenguaje enunciativo que se utiliza para dar sentido a esa observación y así poder integrarla al resto de la experiencia personal. Así, nos dice Hanson:

No todos los elementos de un enunciado corresponden a los elementos de una imagen: sólo quien no comprenda bien los usos del lenguaje podría esperar que fuese de otra manera. Existe un factor lingüístico en la visión [...]. Si no existiera este elemento lingüístico, nada de lo que hubiéramos observado tendría relevancia para nuestro conocimiento. No podríamos hablar de observaciones significantes: nada de lo que ha visto tendría sentido.¹⁵

Las “lagunas” a las que Hanson se refiere y que Nietzsche apenas atisba marcan un límite a la comprensión que tiene un su-

¹⁴ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.

¹⁵ Russell N. Hanson, “Observación”, en León Olivé y Ana R. Pérez Ransanz [comps.], *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, México, UNAM/Siglo XXI, 1989, p. 246.

jeto sobre sus propias vivencias. Lo ideal sería poder encontrar un equilibrio donde una imagen pudiera ser codificada por un segmento lingüístico idóneo, sin que este último condicionara el sentido y la posterior recuperación (el recuerdo) de la imagen. Por lo general, esto no sucede así. Para Hanson, ninguna observación o rememoración puede darse en un vacío de “carga teórica”, pues cualquier observación es, primeramente, una interpretación condicionada por las comprensiones previas y por la estructura lingüística con que se ha dado sentido al resto de las imágenes, estructura de la cual el propio observador no puede dar cuenta totalmente. ¿Cómo logra, entonces, el recuperador de un testimonio lidiar con las lagunas entre las palabras y las imágenes de un observador intencionado, así como con la “carga teórica” que le ha permitido a este último hacer relevantes algunos hechos rememorados y descartar otros? Por la dificultad y amplitud del problema que se plantea, queda la cuestión como una veta de investigación futura sobre el tema.

ROLAND BARTHES Y EL “EFECTO DE REALIDAD”

El segundo límite de la recuperación testimonial está centrado, no en la interpretación que hace el testigo de sus propias vivencias a través de la narración, sino en la interpretación que hace el investigador de los hechos que se le narran, en donde el lenguaje crea la “ilusión” de estar aprehendiendo la realidad, confiriéndole a la discursividad testimonial un peculiar rasgo epistemológico: la capacidad de escenificar lo real desde el hecho lingüístico. La aceptación de este límite involucra deslindarse, sin más, de una ontología del lenguaje que pretenda entenderlo —limitadamente, habría que añadir— como un simple vehículo, pasivo e inocuo, cuyo propósito, en palabras de José Ortega y Gasset, es servir de medio para que los hombres puedan moverse entre



las cosas.¹⁶ La dialéctica entre el mundo simbólico y el mundo material demanda, en cambio, una relación diferente entre el lenguaje y la realidad.

En este sentido, son muy conocidas las páginas que el semiólogo francés Roland Barthes dedicó dentro de su obra posestructuralista a destacar el papel del lenguaje en la construcción del discurso histórico, sobre todo, cuando se alude en ellas a lo que él denomina el “efecto de realidad”. Por ejemplo, en su ensayo “El discurso de la historia”, Barthes analiza el carácter performativo anómalo del discurso histórico, sugiriendo que pese a su pretensión de asertividad y objetividad este tipo de discursividad es capaz de “fabricar” los sucesos que narra.¹⁷ Según Barthes, el discurso histórico tiene la cualidad de suprimir sus propios significados, forzando a que se dé un vínculo artificial entre los significantes y determinados referentes extralingüísticos. El lector de esta clase de productos creerá que lo que está escrito es una manifestación de lo real, es decir, una reproducción de lo que verdaderamente pasó, aunque el escritor del mismo no haya sido nunca testigo presencial del acontecimiento. El historiador José Rabasa describió el proceso que produce el “efecto de lo real” en el discurso histórico de la forma siguiente:

Una primera operación separa el “referente” del discurso y le da una existencia extralingüística —los eventos son constituidos como *res gestae* y el discurso como *historia rerum gestarum*—, en otras palabras, se presume que los hechos tienen una existencia extralingüística que el discurso meramente dice sus significados. Una segunda operación mezcla el significado con el referente; así el discurso de la historia crea un esquema semántico con dos términos: el significante y el referente. La eliminación del significado en la

¹⁶ Cfr. José Ortega y Gasset, *La historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

¹⁷ Roland Barthes, *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 171.

historia produce el “efecto de lo real” con una repetición insistente: “ha ocurrido”.¹⁸

Esta doble operación semiológica en los discursos históricos prepara el campo para la producción de lo que comúnmente llamamos “verdad histórica”. No se sugiere con ello que la existencia de los acontecimientos históricos sea puramente lingüística. La violencia, la humillación o la persecución que han padecido miles de personas como Rigoberta Menchú, cuyas vivencias decidió compartir por medio de su testimonio, no son un mero “hecho lingüístico”. Son una violencia real, una humillación real y una persecución real. Pero aproximarse a todas esas vivencias es imposible sin la intermediación del lenguaje. Eso es justo lo que hizo desconfiar a Barthes de determinadas formas de discursividad histórica, en especial, la positivista, por la facilidad con la que sus significantes podían llegar a escindirse de sus significados, dejando de ser actos de enunciación para convertirse en monopolios de falsa autoridad o, como podríamos decir ahora, en dispositivos de propaganda ideológica.

Barthes señala que el discurso histórico entroniza el “así ocurrió” como prueba de su realidad y, por extensión, de su verdad. ¿Qué elementos del discurso testimonial pudieran estar funcionando para producir la misma experiencia de lo real que en el discurso histórico que critica el teórico francés? Lejos de ser inocuo e inocente, el “efecto” estudiado por Roland Barthes debe alertar a todo investigador sobre el peligro de quedar atrapado en las realidades construidas en el lenguaje del testimoniante, dejar de ser un inofensivo ejercicio de oralidad o de escucha para adquirir una valoración histórica inmensamente mayor como discurso-

¹⁸ José Rabasa, *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*, México, Fractal-Universidad Iberoamericana, 2009, p. 27.

testimonio, ante la probabilidad de ser transcrito. Ello nos conduce a delimitar nuestro interés en ciertos artefactos literarios que encierran una mayor complejidad estructural e interpretativa por tratarse de productos narrativos que, al ser definidos como de no-ficción, despiertan gran interés antropológico, psicológico, sociológico y, por supuesto, político, por las perspectivas alternas que abren a la comprensión de los hechos y de sus protagonistas, como sucede en el llamado discurso-testimonio.

EL CONCEPTO DE DISCURSO-TESTIMONIO

El crítico literario Renato Prada ha descrito el discurso-testimonio como toda aquella narración testimonial expresada de forma verbal y, principalmente, escrita —siempre en primera persona— que tiene un doble objetivo: por una parte, atestiguar y confirmar la certeza de un hecho consumado y, por la otra, difundirlo narrativamente.¹⁹ Todo discurso-testimonio mantiene un vínculo estrecho entre los enunciados que lo conforman y sus respectivos contextos espaciales y temporales, por lo que la narración se reorganiza necesariamente con base en partículas deícticas o “embragues” tales como: *yo, aquí, ahora*.

Según Prada, las características del discurso-testimonio son un tanto específicas y entre ellas estarían: 1) la existencia de un acontecimiento sociohistórico que preexiste al testimonio; 2) que ese acontecimiento está abierto a la interpretación, por lo que el testimonio es una forma de cierre hermenéutico, al ostentarse como la “verdad” según las palabras del testigo; 3) que es un producto intertextual en tensión con cualquier otro texto que presente perspectivas distintas o contrarias del acontecimiento

¹⁹ Cfr. Renato Prada, *El discurso-testimonio y otros ensayos*, México, UNAM, 2001.

narrado; 4) que encierra tanto una intencionalidad referencial —pues el testimonio “habla” de un hecho real— como una intencionalidad perlocucionaria, ya que el testimonio busca generar un efecto en un auditorio: lo conmueve, lo concientiza, lo confronta, etc.; y finalmente, 5) que la voz individual plasmada en el texto es representativa de un todo social: un grupo, una comunidad, un pueblo, etcétera.

El discurso-testimonio llega a ser, entonces, una especificidad narrativa dentro de una amplia gama de literatura testimonial, pero distinta a la novela, al cuento o, incluso, a la crónica. Se separa de los géneros meramente literarios por el horizonte que abre a la valoración de la experiencia individual y colectiva por vía de la narración, en donde el *yo-observador* de los hechos narrados es, al mismo tiempo, el *yo-intérprete* de su propia observación, pese a que el discurso-testimonio requiera frecuentemente de un transcriptor y reorganizador informado, por no decir, “letrado”, que dote de estructura lógica y argumental al testimonio, como claramente puede observarse, a decir de Renato Prada, en los principales ejemplos del género como lo son: *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (ordenado y transcrito por Moema Viezzer); *Huillca: habla un campesino peruano* (traducido y transcrito por Hugo Neira Samanez) y, por supuesto, el más conocido de ellos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (ordenado, transcrito y editado por Elizabeth Burgos).

La aparente no-ficcionalidad de este género representa un riesgo latente de abuso narrativo por parte de quien lo emplea o quien lo interpreta, de no considerarse suficientemente los límites enunciativos de la recuperación del testimonio (como los que ya se señalaron en el apartado anterior) o no respetarse las reglas que rigen su estructura narrativa, es decir, su estatus como “artefacto literario”. El historiador Hayden White ha dejado entrever que la inconsciencia acerca de la naturaleza de la narra-



tiva histórica es un problema que aqueja, incluso, a quienes más la usan o la estudian —entre ellos, filósofos e historiadores— y los vuelve reacios a aceptar este tipo de construcción lingüística como algo distinto a un mero “artefacto verbal” que preserva los acontecimientos pasados y que hace posible introducir en ellos una estructura lógica. Para White, este tipo de narrativa constituye en sí misma una compleja articulación ficcional de hechos y de invenciones verbalizados.

El modo como estos “artefectos” capturan el sentido de una situación histórica depende íntegramente de la destreza en su manejo por parte de quien los usa y que le permiten “relacionar una estructura de trama específica con un conjunto de acontecimientos históricos a los que desea dotar de un tipo especial de significado”.²⁰ El historiador, el antropólogo, el psicólogo, el sociólogo o el filósofo estarían, pues, obligados a conocer los mecanismos de imbricación de las tramas y los acontecimientos al interior de los artefactos literarios que forman parte de su herramental metodológico o dialógico. Y el caso del discurso-testimonio es, en cierta medida, *sui generis*, por más rasgos que pudiera compartir con otros productos narrativos como el “documento antropológico” —como su “valor referencial”—, al ser inherentemente un *relato de acciones humanas* estructurado con base en principios narratológicos (encadenamientos, enlaces, focalizaciones, instancias narradoras, construcción de universos diegéticos, etc.), pero que se distancia de otros géneros literarios (como el cuento o la novela) al privilegiar la introducción de múltiples códigos referenciales (como nombres propios, hechos históricos, circunstancias reales, etc.) sobre cualquier tipo de intencionalidad estética.²¹

²⁰ Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 115.

²¹ Prada, *op. cit.*, pp. 31-33.

Una de las más importantes batallas por la salvaguarda de la autoridad epistémica en la recuperación de testimonios se libra justamente en el conocimiento —o desconocimiento— de dichas herramientas. Otra batalla relacionada, pero igual de importante, se dirime en el campo de la interpretación de estos productos literarios cuando alcanzan un nivel de difusión que los vuelve paradigmáticos, ya sea por la “versión alternativa” a la historia oficial que presentan, por los vacíos que llenan en la memoria colectiva o, simplemente, por instalarse en la coyuntura de circunstancias históricas, políticas, sociales, académicas o culturales excepcionales que magnifican la atención sobre ellos, como sucedió con el discurso-testimonio de Rigoberta Menchú. Esto de paso permite tomar conciencia, no sólo de las posibilidades literarias del género, sino de los excesos o confusiones que pueden estarse generando a su alrededor y que son motivo de frecuentes disputas y controversias.

LA CONTROVERSIA ALREDEDOR

DE UN TESTIMONIO: *ME LLAMO RIGOBERTA MENCHÚ...*

Una fuerte toma de conciencia sobre el género testimonial resultó ser la reedición del texto compilatorio *La voz del otro* en 2002, a diez años de la aparición del texto originalmente. En esa obra, en la que participan especialistas connotados de la crítica literaria como Margaret Randall, Jean Franco, Frederic Jameson, Doris Sommer, Hugo Achugar, George Yúdice, entre otros, el crítico literario John Beverley aprovechó la oportunidad para reflexionar sobre los efectos negativos que trajo consigo la crítica del antropólogo David Stoll a un testimonio que fue considerado como “casi paradigmático” por los especialistas, incluyendo entre éstos al propio Beverley. La crítica de Stoll al testimonio de Menchú golpeó al género testimonial en dos aspectos fun-

damentales: primero, en su pertinencia como género literario y, segundo, en su probidad como instrumento de reconstrucción de la conciencia histórica de sujetos subalternos.

Beverley infiere que el juicio sumario que David Stoll realizó al testimonio de Rigoberta Menchú formaba parte de una reacción del pensamiento hegemónico occidental —al que Stoll pertenecía— ante la pérdida de su autoridad epistémica como horizonte de comprensión de las vivencias de los marginados. Posiblemente eso también le impidió ver en el testimonio de Menchú —y en cualquier otro semejante— algo que no fuera heterogeneidad, sometimiento y alienación. Su autoridad había quedado socavada —apunta Beverley, siguiendo aquí a Gayatri Spivak— por el advenimiento de una “voz subalterna”, que empezó a abandonar esa condición desde el momento mismo en que se reconoció como tal y que se resistió a perpetuarla. A este respecto, apunta Beverley que:

El debate entre Stoll y Menchú no es tanto sobre la verdad de lo que pasó (Stoll mismo concede que los errores o tergiversaciones que encuentra en el texto de *Me llamo Rigoberta Menchú* son relativamente menores y que la visión que Menchú ofrece allí de esos años en Guatemala es, en líneas generales, correcta), más bien es sobre quién tiene la autoridad de narrar esa historia. Lo que parece preocupar a Stoll es que Menchú no se limita a ser un “informante nativo” [...], sino que asume la autoridad, y la responsabilidad, de narrar su propia historia a través de un interlocutor letrado.²²

¿Qué había detrás de la controversia que Stoll interpuso al testimonio de Menchú? ¿Eran algunas de sus razones justificadas para cuestionar la legitimidad del testimonio de la indígena,

²² John Beverley, “Introducción”, en John Beverley y Hugo Achugar [comps.], *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Guatemala, Revista Abralabra, 1992, p. 10.

haciéndola extensiva al mismo género testimonial? Se pudiera afirmar, retomando las sospechas de John Beverley, que David Stoll estaba apegándose a una agenda ideológica que negaba toda posibilidad de que una “voz subalterna”, como la de Rigoberta Menchú, pudiera representar el anhelo de justicia y libertad de los marginados de Guatemala, dadas las marcadas diferencias jerárquicas y los conflictos por la pertenencia de la tierra que había entre los grupos étnicos en aquel país durante las décadas de 1970 y 1980. Stoll descarta que las luchas de estas comunidades tuvieran un trasfondo ideológico genuino. Las considera presas de la alienación —la misma que orilló a Menchú a editar sus recuerdos familiares, a ocultar su filiación política o a sublimar a determinadas personas, si consideramos la descripción heroica que hace de su padre como un gran activista social— a una causa que no era suya y que sirvió para mantenerlas engañadas y, como asegura Stoll, atrapadas entre “dos fuegos”: los del ejército guatemalteco y los del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Detrás de la crítica de Stoll al testimonio de Menchú corre, como bien lo ha indicado Beverley, una crítica a la participación de la guerrilla guatemalteca, a la que él culpa de incorporar a los pueblos indígenas a una lucha que los puso en total indefensión y los convirtió en “carne de cañón” dentro del conflicto armado.

Para Beverley, David Stoll está en cierta manera obligado a interpretar la historia de los “guatemaltecos pobres” como producto del divisionismo y de lo étnicamente heterogéneo, porque “la apelación a la heterogeneidad [...] deja intacta la autoridad del observador ‘externo’ (en este caso Stoll), quien es el único que está en la posición de poder escuchar y ponderar los diversos testimonios”.²³ ¿Cómo puede acusar a Menchú de mantener una agenda ideológica que le ha condenado a reinterpretar sus

²³ John Beverley, *Testimonio: sobre la política de la verdad*, México, Bonilla Artigas Editores, 2010, p. 91.

propias vivencias, si evidentemente Stoll también la tiene? ¿Y por qué culpabilizar sólo a Rigoberta Menchú de la idealización alrededor de su testimonio en los círculos académicos estadounidenses o europeos, o de que esta situación fuera aprovechada por ella para posicionar una agenda ideológico-política propia, si en buena medida fueron estos mismos círculos los que crearon las condiciones que Stoll repudia? En todo caso, fue la misma academia (norteamericana y/o europea), volcada en la fascinación que le causaba el testimonio de Rigoberta Menchú, la que volvemente negó una mayor difusión a otros testimonios de indígenas guatemaltecos relacionados con estudios antropológicos rigurosos, que abrazaban un espectro temporal y geográfico más amplio que el involucrado en la narración de Rigoberta Menchú.

Ese es el caso, por ejemplo, de los diarios del indígena guatemalteco Ignacio Bizarro Ujpán, alentados a su escritura de propia mano y traducidos posteriormente por el antropólogo estadounidense James D. Sexton, entre 1972 y 1983, que aparecieron con los títulos *Son of Tecún Umán* y *Campesino* en 1981 y 1985 respectivamente.²⁴ Estos diarios, a los que difícilmente puede catalogarse como discursos-testimonio en el sentido que Prada ha dado al término, nos presentan una imagen del indígena guatemalteco diametralmente opuesta —menos estoica y más individualizada o “ladinizada”— de aquélla que se puede reconstruir a partir de las palabras de Menchú. Para el investigador norteamericano Marc Zimmerman, Ignacio Bizarro Ujpán representa en cierto modo “el otro de Rigoberta”, no sólo por el casi inexistente yo-social que permea la escritura de los diarios de Ignacio o por la asimilación de éste a una forma de vida y de trabajo que lo colocaba más cerca del ladino explotador que del

²⁴ Cfr. Marc Zimmerman, “El otro de Rigoberta: los testimonios de Ignacio Bizarro Ujpán y la resistencia indígena en Guatemala”, en Beverley y Achúgar, *op. cit.*

indígena explotado, y más cerca del ejército que de la guerrilla, sino por la descripción particularmente detallada que hace de las causas y la represión de las huelgas campesinas, de la proliferación del protestantismo y el repliegue del catolicismo, del aumento alarmante de alcoholismo entre los indígenas o de la pérdida de vida comunitaria. Para Zimmerman:

Rigoberta puede representar la “conciencia potencial” de los indígenas guatemaltecos, pero Ignacio puede representar su conciencia real. Y lo real puede ser su futuro por algún tiempo: con su giro de un catolicismo centrado en la tierra y demás valores comunitarios hacia un individualismo secularizado, Ignacio puede muy bien estarnos diciendo a dónde van muchos indígenas en sus categorías mentales y sus acciones en la década de los 90.²⁵

Es claro que hay “silencios” en el testimonio de Ignacio Bizarro Ujpán que Sexton obvia, al pretender interpretar sus diarios como productos paradigmáticos y representativos de la vida de las comunidades indígenas de Guatemala. Pero también Menchú deja vacíos en su narración, como lo evidencia David Stoll en su réplica. Pero más importante que profundizar sobre lo que estos silencios significan en un testimonio o en el otro, la cuestión es entender cómo éstos pueden llegar a ser interpretados —o malinterpretados—, en especial, por quien es responsable de imprimir al discurso-testimonio su forma narrativa: el transcriptor letrado.

LA VUELTA A UNA DISPUTA OLVIDADA: TESTIMONIO Y AUTORIDAD EPISTÉMICA

Los cuestionamientos dirigidos a la figura de Rigoberta Menchú por David Stoll desataron candentes debates entre los defensores

²⁵ *Ibid.*, p. 252.

y detractores del testimonio. Eso volvió secundaria otra disputa que ya desde algunos años venían sosteniendo Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos por la autoría del libro. Si consideramos que el primero de estos debates estuvo centrado, como ya lo habíamos sugerido, en el problema de la voz plasmada en el testimonio, mientras que el segundo cuestionaba la credibilidad de la indígena como “testigo presencial” de los acontecimientos que ahí se narran, una vez demostrada la falta de correspondencia entre sus declaraciones y lo que numerosas pruebas testimoniales —que el mismo Stoll y sus colaboradores recuperaron casi obsesivamente en Guatemala— mostraban cómo “lo ocurrido”, llega a ser hasta cierto punto comprensible la poca difusión y el desinterés de los intelectuales que recibió la controversia Burgos-Menchú en comparación con la controversia Menchú-Stoll.

Si bien la trascendencia del debate Menchú-Stoll es merecida, pues encierra interrogantes sobre el papel del testimonio como “artefacto” de posicionamiento político, de lucha contrahegemónica, de concientización colectiva o de justicia epistémica, hay ciertos elementos que este debate hace perdidosos sobre la función y la responsabilidad del investigador que recupera el testimonio y quien, ciñéndonos al consejo del filósofo de la historia George R. Collingwood, nunca deberá renunciar a su autoridad y a su autonomía, como quizá le sucedió a Elizabeth Burgos durante la recuperación y escritura del testimonio de Menchú. Es difícil saber en qué sentido los espacios vacíos que deja Burgos —o los que llena, mediante la reorganización del testimonio para darle coherencia— se volvieron resquicios que Stoll aprovechó para cuestionar parcial pero fuertemente la narración de la indígena. En una muy clara advertencia a los historiadores —pero que se puede hacer extensiva a otras formaciones, como la antropología o la etnología—, Collingwood señala que:

Cuando el historiador acepta una respuesta pre-confeccionada a alguna pregunta por él planteada, respuesta que le da otra persona, esa persona se denomina su “autoridad”, y la afirmación hecha por tal autoridad y aceptada por el historiador se llama “testimonio”. En la medida en que un historiador acepte el testimonio de una autoridad y lo trate como verdad histórica pierde visiblemente el nombre de historiador.²⁶

Es innegable que el investigador que recupera un testimonio debe partir de la “buena fe” del testimoniante o de lo contrario este proceso podría desembocar en algo más parecido a un interrogatorio que a un diálogo. El enjuiciamiento *a priori* de la credibilidad y la franqueza de un testigo pone al investigador en una situación intolerable, por supuesto, no tan insostenible como la crítica a la autoridad del testigo y de su testimonio expuesta por Agamben, en la que se llega a presumir que todos los testigos pudieran ser, en alguna medida, “seudotestigos”. Por otro lado, ponderar a la franqueza como una condición *sine qua non* de todo testimonio no es igual a renunciar a evaluarlo y a dejar de poner en suspenso, aunque sea como un mero hábito metodológico, la conexión emocional que se genera entre el investigador y el testigo. En el caso del diálogo con Rigoberta Menchú, Burgos parecía no tener sospechas —o, cuando menos, ella no lo confiesa— de que la indígena planeaba engañarla, o que intencionalmente iba a relatarle acontecimientos modificados o fabulados por ella.

Sin embargo, la defensa de la integridad del testimonio, así como la defensa de la autonomía de quien lo recupera, en realidad se juega en otra parte. ¿En dónde específicamente? En el lenguaje en que el testimonio se vierte. Quizá no era posible —ni deseable— que Burgos pusiera en duda la credibilidad de

²⁶ George, R. Collingwood, *La idea de la historia*, México, FCE, 1952, pp. 294 y 295.

Rigoberta Menchú como persona, mujer, indígena, activista o víctima. Pero ello no implicaba mantener las mismas reservas sobre el testimonio que había recuperado de su diálogo con ella. ¿Mintió Rigoberta sobre la muerte de su hermano? ¿Mintió sobre los recuerdos que tenía de su padre como hombre de trabajo más que propiamente de lucha? ¿Mintió cuando dijo que había aprendido español en tan sólo tres años? En lo que podríamos coincidir con David Stoll es que Rigoberta Menchú no fue del todo sincera con Elizabeth Burgos al momento de ofrecer su testimonio.

El asunto es delicado, pues uno de los fundamentos de la “autoridad” otorgada a la figura de Menchú era haber sido testigo presencial de los hechos que en el libro narra en primera persona. ¿Tenía Burgos que haber verificado estas sutilezas? Para la verificación de testimonios orales y escritos ya existen técnicas de análisis verbal del testimonio basadas en el estudio de la estructura lógica, la elaboración, la cantidad de detalles o las descripciones, entre otros ítems que pueden revelar las contradicciones de su contenido.²⁷ Claro que Burgos podría hoy justificarse con el argumento de que no contaba con ellas en el momento de la transcripción del testimonio de Menchú. Sin embargo, no se aprecia en ningún momento una actitud crítica ante los potenciales “ocultamientos” o “fabulaciones” por parte de la indígena, que serían para el psicólogo Paul Ekman las dos principales formas de mentir.²⁸

Es necesario reiterar algo importante: que David Stoll no pone en duda que la mayoría de los hechos testimoniados por Menchú hayan sido verdaderos, como la persecución, la tortura

²⁷ Cfr. Verónica Godoy-Cervera, y Lorenzo Higuera, “El análisis de contenido basado en criterios (CBCA) en la evaluación de la credibilidad del testimonio”, en *Papeles del Psicólogo*, vol. 26, 2005, pp. 92-98.

²⁸ Cfr. Paul Ekman, *Cómo detectar mentiras*, Paidós, Barcelona, 2009.

y la muerte de su familia, la de sus amigos o de sus compañeros de lucha. Duda más bien del sentido de las ediciones, omisiones y reinterpretaciones en los momentos trágicos de la indígena, tras los cuales, según Stoll, hay una intención de ocultar detalles sobre sus vivencias y que omitió contarle a Burgoyne durante su encuentro en París. Como bien lo supone Beverley, en última instancia lo que Stoll está atacando en el testimonio de Rigoberta no es la capacidad del sujeto subalterno en general de *poder hablar* o de narrar su propia vida, sino del valor epistémico de la palabra de Menchú como interlocutora válida y como voz autorizada en la reconstrucción de una cierta verdad histórica, política, religiosa y social de su país.

Elizabeth Burgoyne está en el lado opuesto de la posición de Stoll. El “efecto de realidad” que le ha producido el relato de Menchú parece haberla atrapado completamente al grado del descuido. El prólogo que ella escribe para las primeras ediciones del texto es muy revelador en este sentido, en particular, por la renuncia que hace a su autoridad epistémica, la que justifica por su empatía hacia la figura de Menchú y por la decisión personal de no ver a la indígena como un “sujeto” de investigación antropológica, sino como una interlocutora en un diálogo abierto y frontal. Particularmente interesante es la manera en que la investigadora venezolana describe algunos momentos de su encuentro con Menchú:

Me acuerdo que era una noche particularmente fría: creo que incluso nevaba. Rigoberta no llevaba ni medias ni abrigo. Sus brazos asomaban desnudos de su huipil. Para protegerse del frío se había puesto una capita corta de tela, imitación de la tradicional, que apenas le llegaba a la cintura. Lo que me sorprendió a primera vista fue su sonrisa franca y casi infantil. Su cara redonda tenía forma de luna llena. Su mirada franca era la de un niño, con labios siempre dispuestos a sonreír. Más tarde pude darme cuenta de que aquel aire de juventud se empañaba de repente, cuando le tocaba hablar

de los acontecimientos traumáticos acaecidos a su familia. En aquel momento, un sufrimiento profundo afloraba del fondo de sus ojos; perdían el brillo de la juventud para convertirse en los de una mujer madura que ya había conocido el dolor.²⁹

Si bien es casi seguro que Elizabeth Burgos no concibió aquel testimonio que grabó y, después, transcribió como parte de una investigación rigurosa sobre la realidad de los pueblos indígenas en Guatemala, y que tampoco buscó posicionarse en el encuentro con Menchú como la etnóloga experimentada que era, el asunto importante aquí es que la conversión de aquel diálogo amistoso y cordial en un artefacto literario dotó a éste de una “vida propia”, e impuso nuevas responsabilidades a su orquestadora, Elizabeth Burgos, sin importar que ella las reconociera o las aceptara. Es en extremo difícil saber de qué depende la relevancia política, social o cultural que un producto literario que reconstruye la conciencia histórica puede alcanzar con el paso del tiempo. Igual de complicado es llegar a conocer las razones del distanciamiento que puede haber entre el intelectual y las inesperadas consecuencias políticas de su trabajo, sobre todo cuando éste queda publicado.

Quizá podemos sospechar que la sublimación o idealización que Burgos hizo de Menchú terminaron llenándola de prejuicios y preconcepciones, y que éstas operaron en su contra al momento de recuperar un testimonio coherente de las veinticinco horas de grabación en su poder, mismas que transcribió (y editó) con desbordada admiración. Los intentos de la etnóloga por autoexculparse de su limitada labor como “amanuense” de Rigoberta, por ejemplo, cuando trata de justificar que su desconocimiento de la cultura maya-quiché y, en general, de la geografía

²⁹ Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI, 1992, p. 12.

guatemalteca le habían sido positivos, al permitirle adoptar una “postura de alumna” con respecto a Menchú, no dejan de abrir nuevas interrogantes sobre la pasividad de su posicionamiento profesional. En el caso de Burgos, ella parece ser culpable de echar por la borda su autoridad epistémica como investigadora, al hacer una lectura apologética de un personaje complejo al que prefirió homenajear en lugar de entender, presa quizá del arrobamiento causado por la figura estoica de Menchú o por el exotismo de un mundo maya imaginariamente creado, lo que la llevó a ser negligente al explorar el “espacio biográfico” de la persona con quien dialogaba en ese momento.

Lo anterior involucra una forma de inconsciencia diferente de la del tipo narrativo que ya se ha consignado, y que debe combatir el recuperador del testimonio con perspicacia y pericia metodológicas para poder establecer un diálogo franco —que es la “verdadera humanidad del hombre” a decir de Gadamer— y, al mismo tiempo, salvaguardar su independencia intelectual y su autonomía ética como investigador. Es un equilibrio difícil, pero indispensable.

A MODO DE CONCLUSIÓN:

¿QUÉ HACER CON LA VOZ DEL OTRO?

¿Qué hacer con la voz del otro? Es la pregunta que Leonor Arfuch nos hace a luz de su estudio sobre el espacio biográfico, que puede involucrar incontables respuestas dentro de los círculos académicos especializados. Mucho se ha criticado de estos mismos círculos su distanciamiento y la instrumentalización de sus métodos, casi quirúrgicos, con los que abstrae de los hechos sólo lo que corrobora sus encuadres teóricos. La imputación de falta de empatía o de incapacidad de escucha se magnifica aún más cuando deben estar *vis à vis* con testigos que atravesaron —y que sobrevivieron— a “situaciones límite”, tales como genoci-

dios, persecuciones o represión militar, tres experiencias recurrentes en casi todos los países de Centro y Sudamérica durante la segunda mitad del siglo xx. Una aproximación solidaria y empática al sufrimiento del otro o un acompañamiento que se aleje de toda ostentación académica, como el que pretendió Elizabeth Burgos en su primer encuentro con Rigoberta Menchú, puede considerarse un gesto encomiable de la persona, pero no necesariamente una actitud justificable para la etnóloga.

Resulta más que evidente que Burgos idealizó la lucha de los subalternos en un país que era desconocido para ella. O para decirlo siguiendo la línea argumental de este escrito: Burgos no entendió la complejidad del testimonio que estaba recuperando, ni de las consecuencias que tendría éste una vez publicado, entre ellas, el surgimiento de disputas alrededor de él, como las que aquí se han denominado controversias Burgos-Menchú y Menchú-Stoll o, simplemente, Burgos-Menchú-Stoll.

¿Qué hizo Burgos con la voz de Menchú? O mejor aún: ¿Qué le hizo Burgos a la voz de Menchú? La edición de Burgos al testimonio grabado de Rigoberta, en la que eliminó preguntas que ella, como interlocutora, le iba haciendo a su entrevistada para guiar el diálogo y, finalmente, el reordenamiento de su secuencia expositiva original, introdujeron no sólo nuevos significados a la voz de la interlocutora, sino una intencionalidad y una lógica narrativa que le eran casi seguramente ajenas. Las destrezas, la preparación y la integridad de la investigadora, su profesionalismo, no fueron suficientes en ese caso para mantener los límites entre el uso y el usufructo del testimonio y para protegerlo de potenciales malinterpretaciones.

Rigoberta Menchú no mintió sobre las situaciones terribles que se vivían en Guatemala a comienzos de la década de 1980. Sí ocultó, en cambio, detalles importantes en su testimonio que permitieron que la réplica de David Stoll pareciera más demoledora de lo que realmente era. Esta cuestión se seguirá

debatiendo durante mucho tiempo seguramente. Pero ¿cuál fue la responsabilidad de Elizabeth Burgos, como recuperadora de la voz de Menchú, en esta segunda controversia, y de la que parece autoexcluirse? Burgos transcribió, depuró, organizó y preparó el texto para su publicación. Pero erróneamente creyó que el papel contemplativo que había elegido para sí misma, casi un rol de “amanuense”, era una forma de respetar la voz de Rigoberta, cuando al asumir la narración de la indígena como si fuera “verdad histórica”, es decir, como *su* autoridad, lo que estaba propiciando —tal como expresa G. R. Collingwood— era perder en parte su autonomía como etnóloga e historiadora.

Las controversias son fuentes valiosas de aprendizaje sobre el discurso-testimonio y, en general, sobre la literatura testimonial. A veces se espera de ella demasiado. Otras, queda presa de la inconsciencia sobre su complejidad o de los intereses científicos e ideológicos de los investigadores que la ocupan. Esta cuestión nos impele a pensar, sobre todo en el caso del testimonio de Rigoberta, en los excesos o carencias que pueden suscitarse al hacer depender la pertinencia de un género, tan diverso y difuso como es el testimonial, del carácter moral de una testimoniante. Puede ser más aleccionador desplazar el cuestionamiento ético hacia las otras “voces interesadas” en su recuperación e interpretación, como Elizabeth Burgos, David Stoll, John Beverley, la academia norteamericana, la academia europea, el comité del Premio Nobel, etc. Todos ellos fueron copartícipes y, por supuesto, responsables de recrear, usar, cuestionar, interpretar y exhibir unilateralmente la riqueza o la pobreza de una voz que trataron de mantener subalterna, cuando menos, para sus propios fines intelectuales.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, *Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2009.

- Arfuch, Leonor, *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- Barthes, Roland, *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987.
- Beverley, John, “Introducción”, en John Beverley y Hugo Achugar [comps.], *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Guatemala, Revista Abrapalabra, 1992.
- _____, *Testimonio: sobre la política de la verdad*, México, Bonilla Artigas Editores, 2010.
- Blair Trujillo, Elsa, “Los testimonios o las narrativas de la(s) memoria(s)”, en *Estudios Políticos*, núm. 32, enero-junio de 2008, pp. 85-115.
- Blanco, Mercedes, “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, núm. 19, 2012, pp. 49-74.
- Burgos, Elizabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI, 1992.
- Calcaterra, Rubén A., *Mediación estratégica*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- Collingwood, Robin G., *Idea de la historia*, México, FCE, 1953.
- Corvalán de Mezzano, Alicia, “Recuerdos personales-memorias institucionales: hacia una metodología de indagación histórico-institucional”, en Ida Butelman [comp.], *Pensando las instituciones*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 40-76.
- Ekman, Paul, *Cómo detectar mentiras*, Barcelona, Paidós, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998.
- Godoy-Cervera, Verónica y Lorenzo Higuera, “El análisis de contenido basado en criterios (CBCA) en la evaluación de la credibilidad del testimonio”, en *Papeles del Psicólogo*, vol. 26, 2005, pp. 92-98.
- Hanson, Russell N., “Observación”, en León Olivé y Ana R. Pérez Ransanz [comps.], *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, México, UNAM/Siglo XXI, 1989, pp. 216-252.

- Maturana, Humberto y Bernhard Pörksen, *Del ser al hacer, los orígenes de la biología del conocer*, Buenos Aires, J. C. Sáenz, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Segunda consideración intempestiva*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.
- Ortega y Gasset, José, *La historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.
- Pollak, Michael, *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2006.
- Prada, Renato, *El discurso testimonio y otros ensayos*, México, UNAM, 2001.
- Rabasa, José, *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*, México, Fractal/Universidad Iberoamericana, 2009.
- Stoll, David, *Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos pobres*, 2002. En <http://www.nodulo.org/bib/stoll/rmg.htm>, 2002.
- Tarragona Sáez, Margarita, “Las terapias posmodernas: una breve introducción a la terapia colaborativa, la terapia narrativa y la terapia centrada en soluciones”, en *Psicología Conductual*, vol. 14, núm. 3, 2006, pp. 511-532.
- White, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Zimmerman, Marc, “El otro de Rigoberta: los testimonios de Ignacio Bizarro Ujpan y la resistencia indígena en Guatemala”, en John Beverley y Hugo Achugar [comps.], *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Guatemala, Revista Abrapalabra, 2002, pp. 243-257.