

CONGRESO ABIERTO 2010

XLVI Congreso de la Asociación Canadiense de Hispanistas, 2010

Concordia U. (Montreal, Canadá)

La representación del sufrimiento de las “víctimas” resueltas a dejar de serlo

José Antonio Giménez Micó
U. Concordia/U. of Calgary/GRIPAL

Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante incluso cuando se rebelan. Cualquier rastro de iniciativa autónoma por parte de los grupos subalternos debería ser de un valor incalculable para el historiador integral.

A. Gramsci. *Cuadernos de prisión*

Si los Grandes buscan satisfacer su *libido dominandi*, la multitud, por su parte, trata de expresar su deseo de no someterse a esta regla. La experiencia plebeya es una afirmación de la libertad que tiene como consecuencia generar la conflictividad necesaria a la ampliación de la libertad política. Al afirmarse, la plebe expresa su plena participación en la condición política humana. En otras palabras, se convierte en un sujeto político.

M. Breugh. *La experiencia plebeya*

... por esas muertes el gobierno ya ha hecho derogar la ley de lo que reclamamos, ley ya 1069 y ley 1090 y nos dijeron que ya estaba derogado pero finales se dice que todavía no hay ningún resultado, que no está derogado todavía ya, en lo cual ya, nosotros nuestras decisiones ahora el gobierno nos ha escuchado por lo menos porque ya luchando, luchando lo de las dos leyes que sean derogados, que nuestros hermanos awajún han sido muertos y ya muchos hermanos awajún ha sido muchos heridos, y así también en nuestra comunidad ... teníamos 13 heridos, 13 heridos y un muerto y ya por eso ya, tenemos por eso ya ... mucha pena por, por él ... y por eso, eh... el gobierno, le pedimos a él que nos haga escuchar y dos leyes que nosotros estamos pidiendo sea derogados ya inmediatamente.

Declaraciones de un awajún residente en una comunidad nativa, realizadas el 1 de agosto de 2009, a propósito de los incidentes del 5 de junio de 2009 en la “Curva del Diablo” (Amazonía peruana) conocidos como “El Baguazo”

Esta ponencia constituye un esbozo del proyecto de investigación individual que estoy iniciando, el cual se realiza en el marco de un par de proyectos colectivos más amplios, los del equipo del cual formo parte: Grupo de Investigación sobre los Imaginarios Políticos en América Latina, GRIPAL, fundado hace diez años y financiado por el Consejo de Investigación de las Humanidades y las Ciencias Sociales, SSHRC, y de su homólogo quebequés, el Fondo de Investigación sobre la Sociedad y la Cultura, FQRSC. Este grupo de investigación transdisciplinario, que cuenta con antropólogos, sociólogos, especialistas en ciencias políticas, en estudios de las religiones y en estudios literarios, está compuesto por colegas y asistentes de investigación de varias universidades de la provincia de Quebec y de la U. de Ottawa, apoyados en cada uno de sus proyectos por colaboradores puntuales que trabajan en universidades de varios países latinoamericanos.

Me disculpo por el cariz extremadamente teórico que va a tomar esta exposición, resultado del estado embrionario del proyecto. De hecho, lo reconozco de antemano, no voy a ocuparme realmente de lo que aparece en el título de mi ponencia, aunque éste, concretizado en la cita en exergo que tienen en la pantalla, sea el que alimenta mi reflexión; más bien, lo que voy a hacer es compartir con ustedes algunas observaciones que me permitan iri apuntalando esta problemática. Espero que sus comentarios me puedan ayudar a perfilar de manera más concreta este esbozo de proyecto.

Uno de los planes que estamos trabajando actualmente en el GRIPAL lleva por título provisional “La interpelación plebeya contemporánea en Latinoamérica”. El término “plebeyo” debe entenderse en el sentido del libro de Martin Breugh publicado en 2007 que lleva por título *La experiencia plebeya. Una historia discontinua de la libertad plebeya*

(traduzco del francés; véanse *Obras citadas*). Se entiende aquí “plebeyos”, en un sentido en absoluto peyorativo sino todo lo contrario, como “los excluidos”; no cualquier excluido, sino aquéllos que toman conciencia de su situación y actúan de algún modo para remediarla. Si nos remontamos al sentido original del término, es decir, a los comienzos de la República Romana, allá por el Siglo Quinto antes de Cristo, los plebeyos son literalmente “los que no forman parte de la gente”, es decir, quienes no tienen derecho a la palabra ni, por supuesto, al voto o a cualquier otro modo de tomar decisiones sobre su propio destino.

Al no contar con una vía institucional a través de la cual expresarse; al no tener derecho a decidir sobre sus propios asuntos; al no poder siquiera discutir éstos con los patricios, únicos “ciudadanos”, únicos enunciadorees legítimos de la época, los plebeyos deben encontrar vías alternativas, necesariamente en oposición al estatu quo, para “hacerse oír”: en eso consistiría “la interpelación plebeya”. La primera “interpelación plebeya” de la Historia recogida por Breaugh se produce cuando los patricios pretenden reducir a la esclavitud a los plebeyos endeudados. Los plebeyos, todos a una como Fuenteovejuna (¿otra manifestación de la interpelación plebeya?), deciden retirarse al Monte Aventino e incluso amenazan con fundar su propia ciudad, privando así a Roma de los brazos que la alimentan y la defienden contra los adversarios, si no de convertirse ellos mismos en sus enemigos más peligrosos. El poder patricio no tiene más remedio entonces que negociar las modalidades de integración de esa mayoría plebeya en las instancias de representación y de deliberación de la República Romana. Se instaura así, entre otros mecanismos, el cargo de “tribuno de la plebe”, es decir, de representante que defiende los intereses de ésta frente a los de la élite patricia. Concluye así, exitosamente, esta primera interpelación plebeya de la historia registrada por Breaugh.

Claro, después pasaría lo que suele ocurrir tan a menudo en la llamada democracia representativa: una vez establecidos los canales institucionales, los representantes se alejan cada vez más de sus representados y se van acercando progresivamente a quienes, en principio, eran sus adversarios. Así es cómo, un par de siglos después, estos “tribunos de la plebe”, y el conjunto de plebeyos más acomodados, ya se han aliado con los patricios para formar esa nueva élite dirigente conocida como “la nobleza” o “*nobilitas*”.

Pero ésta es otra historia. Lo que a mí me interesa es, más que la degeneración, quizá inevitable, de esta “interpelación plebeya” es ese momento inicial en el cual los excluidos, a falta de ser escuchados y tenidos en cuenta “pacíficamente”, es decir, a través de los canales instituidos, ejercen, para remediar esta situación, lo que podríamos llamar la “acción directa” más o menos espontánea y más o menos “violenta”, en el sentido de que no está canalizada por ninguna vía institucional establecida de antemano, independientemente de que se produzca “violencia” en el sentido comúnmente admitido del término. Esta “acción directa”, en efecto, está necesariamente relacionada con algún tipo de violencia: por un lado, con la violencia tal como se suele entender, es decir, con el abuso de la fuerza física por parte de los agentes del estatu quo que la intentan neutralizar para mantener este estatu quo, o de quienes quieren transformar este estatu quo; o, por otra parte, con la conflictividad que supone siempre ejercer una acción directa (una “interpelación plebeya”) con vistas a cambiar ese estatu quo, por “no violenta” e incluso “pacifista” que sea la acción emprendida en términos de rechazo del empleo de la fuerza física. En este sentido, y por poner un ejemplo extremo, la política de “no violencia” de Mahatma Gandhi es en el fondo profunda y muy eficazmente “violenta”, pues consigue poner en tela de juicio y, en última instancia, echar por tierra el estatu quo imperial británico entonces vigente. Recordemos al respecto, con Walter Benjamin, que no hay manera de resolver los conflictos inherentes a cualquier sociedad, en cualquier

momento en que esta sociedad se encuentre, sin el recurso a la violencia: la violencia *de facto* o la amenaza de esta violencia; es decir, el potencial de violencia que siempre pende, cual espada de Damocles, en caso de que las partes en conflicto no lleguen a un acuerdo –un acuerdo que necesariamente implica un cambio de las estructuras de poder vigentes– de forma pacífica⁽¹⁾.

Es importante tener en cuenta que, para Breugh, la noción de “plebe” no se refiere a una clase, a una identidad o a una situación histórica concreta sino a un principio fundamental de las relaciones de poder, a menudo ignorado debido a su carácter “discontinuo”. La plebe romana no es una clase, un estrato o un grupo social uniforme: es simplemente el conjunto de los no ciudadanos, de los ciudadanos a quienes se les niega el derecho a la ciudadanía. Se trata de un conjunto heterogéneo de individuos, compuesto tanto por terratenientes como por comerciantes, campesinos, artesanos, esclavos libertos, a quienes la exclusión practicada por los patricios les otorga una entidad; entidad, o identidad colectiva que se define no tanto por lo que se “es” sino más bien por lo que no se es. Primero identificada como “plebe” por los otros, es decir, por los patricios (que, a su vez, se autodefinen como “no plebeyos”), la plebe se constituye en función de su ausencia de estatuto político: ausencia del derecho a la palabra, a la representación, a los derechos cívicos; pero, sobre todo, “la plebe” termina autoidentificándose como tal en función del principio negativo de su marginalización común y, sobre todo, de sus luchas contra esta marginalización, volviendo así posible una práctica o una experiencia de libertad política en el momento de la toma de palabra de los “sin voz”.

Ésta sólo se consigue a través de la puesta en tela de juicio y, eventualmente, del derrocamiento o, al menos, de la transformación del orden instituido. Las rebeliones populares, desde las secesiones plebeyas en la Roma antigua hasta la de esos genuinos artífices de la Revolución Francesa que fueron los “*sans-culottes*”, sin olvidar, en el contexto

latinoamericano, levantamientos más o menos exitosos contra el orden colonial, como el Tanki Unquy, constituirían otras tantas recurrencias de estas interpelaciones plebeyas.

Se me dirá, no sin cierta razón, que este término, “plebeyo”, no es más que un sinónimo, y probablemente menos afortunado, que el de “subalterno” acuñado por Gramsci en sus *Cuadernos de prisión* y empleado desde hace unos cuantos años en numerosos trabajos que se reclaman de los estudios culturales, subalternos, poscoloniales o literarios. Es posible, pero lo que yo quisiera explorar es hasta qué punto esta conceptualización de la interpelación plebeya pudiera ofrecer una alternativa o, al menos, un prisma complementario o, si prefieren, una salida airosa a la noción de subalternidad. No pretendo por tanto desechar esta noción; mi objetivo es más bien buscar la manera de escapar del callejón sin salida planteado por el artículo de Spivak ya hace unos cuantos años con su famoso interrogante: “¿Puede hablar el subalterno?” Dejaré de lado los aciertos de este artículo, en particular su problematización del concepto “subalterno” como una categoría a menudo excesivamente monolítica que presupone una identidad unitaria y coherente, así como su advertencia de “los peligros del trabajo intelectual que actúa, consciente o inconscientemente, a favor de la dominación del subalterno, manteniéndolo en silencio sin darle un espacio o una posición desde la que pueda ‘hablar’ ”⁽²⁾. Lo que me interesa destacar del artículo de Spivak es que, como toda pregunta retórica, ésta, “¿Puede hablar el subalterno?”, ya parece llevar inscrita implícitamente su respuesta. Y la respuesta es no, claro. En efecto, desde la perspectiva de Spivak, el subalterno no puede hablar –o no nos puede hablar a nosotros, representantes de la academia. Ella misma lo indica expresamente en el último párrafo de su artículo.

Desde el estricto punto de vista de la lógica formal, el argumento es sin duda inapelable: el mismo hecho de “hablar” le negaría al subalterno su condición de tal; o, por decirlo de otro modo, le excluiría de su condición de excluido. Parece tonto, como argumento, pero así es. El silogismo es tan sólido y está tan bien fundado como el famoso de todos los hombres son mortales, Sócrates es un hombre, ergo... etc. Ahora bien, le podemos dar la vuelta al calcetín. De acuerdo, concedamos que afirmar que el subalterno no puede hablar porque si así lo hiciera dejaría de ser subalterno parece tonto, como argumento, pero así es. Sin embargo, también es cierto que parece tonto, como argumento, porque lo es. Observemos atentamente la aporía a la que nos enfrenta Spivak: si los “sin voz” de repente dejan de ser mudos, pues ya no son “sin voz”... Eso parece maravilloso, claro. El problema es que su “voz” –la voz de los “sin voz”– se ha vuelto audible precisamente porque eran inaudibles... Se les ha “permitido” hablar, o más bien, nos hemos tomado la molestia de escucharles (porque hablar, lo que se dice hablar, siempre han hablado)⁽³⁾, única, o principalmente, porque hasta ese momento eran esos “plebeyos” a los que hasta ahora hacíamos los oídos sordos.

El subalterno, el plebeyo, sí habla; sí toma decisiones. Por supuesto que es una entidad problemática, múltiple, fundamentalmente contradictoria, pero ¿qué identidad, colectiva o incluso individual, no lo es? ¿Qué entidades, identidades, textos, discursos que nosotros, los académicos, intentamos comprender, analizar y criticar no son problemáticos? ¿Es que categorías como “el poder”, “la hegemonía”, “la ideología” (sea ésta cual sea), “el enunciador legítimo”, “la clase dominante” no son también, fundamentalmente, contradictorias, fenómenos movedizos, heterogéneos y, sobre todo, en constante proceso de transformación?

El problema no es que “los subalternos” (“los plebeyos”) no “hablen”, porque sí lo hacen, ni tampoco que su discurso o su acción, o más bien el conjunto de sus discursos y de sus

acciones, no sea “coherente”, pues hay pocos que lo sean –y, por cierto, más vale que desconfiemos de estos discursos “coherentes”, es decir, monocordes, unívocos, únicos poseedores de la doxa, esa “verdad” aporofemática, o más bien desporofemática que se pretende imponer a los demás. El problema, más bien, estriba en cómo escuchar lo que los subalternos, lo que los “plebeyos” dicen, lo que quieren expresar. Esta cuestión me parece fundamental, el verdadero núcleo de la problemática para la cual debemos intentar encontrar respuestas. No se trata, como bien señala Spivak, de hablar “en nombre de” los subalternos, ni siquiera de “permitirles” hablar, por parafrasear el famoso título del testimonio de “una mujer de las minas de Bolivia” (Viezzler). Se trata, sencillamente, de escucharlos. Así de simple. Y así de complicado, claro.

Cómo intentar “escuchar” a los supuestamente “sin voz” implica numerosos problemas, que la duración de esta ponencia no me permite siquiera enumerar (lo cual representa un gran alivio, pues la misma enumeración mínimamente completa de estos problemas ya sería un problema; imagínense intentar resolverlos...). En cualquier caso, uno de los principales problemas de “cómo escuchar a los plebeyos, a los subalternos, a los excluidos” tiene que ver con la manera en que “los patricios” hemos “escuchado”, “interpretado” y, sobre todo, nos hemos apropiado de la palabra de diversos autores indígenas, desde Wamán Poma hasta Rigoberta Menchú, en relación con el lugar de enunciación que éstos ocupan: un lugar de enunciación, agregaré yo, de “plebeyo” o “subalterno”, que paradójicamente permite por eso mismo la canonización de ciertos autores, precisamente porque las instituciones que los legitiman y que a su vez se relegitiman a través de ellos (llámense estas instituciones universidades norteamericanas, editoriales europeas o fundaciones noruegas de inventores suecos de explosivos); estas instituciones, digo, canonizan a ciertos autores “plebeyos” precisamente porque los sitúan a los márgenes del discurso social, casi casi al exterior de éste.

De eso iba a tratar la ponencia de Ulises Juan Zevallos-Aguilar, coorganizador de este panel, pero desgraciadamente no ha podido venir. Él se iba a ocupar de la lectura interesada que realiza de la obra de autores indígenas una buena parte de la crítica académica –progresista y conservadora, indigenista y anti-indigenista. Esta pregunta podría formularse así: “¿por qué se examina mi lugar de enunciación con tanto énfasis?” Y, sobre todo, ¿por qué no se realiza este mismo riguroso examen sobre el lugar de enunciación de autores no indígenas consagrados? Según mi hipótesis, ello podría deberse a que el lugar de enunciación de la crítica y de los autores consagrados se sitúa “del mismo lado”, del lado “patricio” (“criollo”, “occidental”, “occidentalizado”) en contraposición al de los autores “plebeyos”: el del enunciador legítimo que se dirige a un destinatario igualmente legítimo, los cuales imponen su “derecho de mirada” y “de palabra” sobre unas “alteridades” determinadas en relación a ellos: “los pobres”, “las víctimas”, “los indios”... Y este enunciador legítimo puede singularizarse tanto en David Stoll, el antropólogo gringo conservador que descubrió “las mentiras” de Rigoberta Menchú, como en Elizabeth Burgos, la antropóloga latinoamericana progresista que sirvió de “mediadora” al testimonio de esta misma autora “plebeya”.

Un somero repaso cronológico de la historia de las ideas de eso que Á. Rama denominó la ciudad letrada, desde Bartolomé de las Casas hasta Elizabeth Burgos pasando por Clorinda Matto de Turner y por tantos otros enunciadores legítimos, muestra que éstos se autoinstituyen como tales a través de la representación del sufrimiento a que se ven expuestas las “víctimas”, a quienes, por el mismo hecho de serlo, se les niega no sólo la palabra en la esfera pública, sino cualquier poder de autorrepresentación.

Según la hipótesis que pondré a prueba cuando vaya realizando este proyecto, los discursos de victimización y de sufrimiento realizados por los propios autóctonos que constituyen el blanco de la crítica académica serían una apropiación, transformación y refuncionalización de esta representación del sufrimiento. La nueva función pragmática que adquiriría la autorrepresentación del sufrimiento sería el rescate de este poder de representación hasta no hace mucho (y, en gran medida, todavía en la actualidad) usurpado por los enunciadores no indígenas. Esta representación del sufrimiento puede detectarse igualmente en el discurso de las organizaciones de base así como en el habla de la gente ordinaria, quizá cada vez más conscientes del triste papel de “víctimas” a que han sido reducidos y, sobre todo, más resueltos que nunca a dejar de ocupar este papel subalterno. Es lo que intentaré probar en el futuro –pues ni tengo tiempo de hacerlo aquí ni, de hecho, he tenido tiempo de profundizarlo en mi investigación– a partir del análisis de transcripciones de entrevistas realizadas en dos regiones del Perú: la zona andina (Ayacucho, abril de 2007) y la amazónica (Bagua, julio-agosto de 2009 y, probablemente, otras entrevistas que se agregarán este otoño de 2010)⁽⁴⁾. No descarto emplear otros elementos para completar este corpus, como por ejemplo los sitios web de diversas organizaciones nativas de la Amazonía peruana, como la CONAP (Confederación de Nacionalidades Amazónicas) y AIDSESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana).

Muchas gracias por su paciencia, y mil disculpas por el carácter discontinuo y sumamente incompleto de esta ponencia.

PS. Y, ya que de lo que se trata es de “escuchar”, les invito a escuchar esta cumbia amazónica titulada “Sentencia injusta”, compuesta por la Asociación Amazónica de chipe kusu, publicada en YouTube hace un par de semanas (*véanse Obras citadas*).

NOTAS

- (1) “... un reglamento de conflictos totalmente desprovisto de violencia no puede nunca desembocar en un contrato jurídico. Porque éste, aun en el caso de que las partes contratantes hayan llegado al acuerdo en forma pacífica, conduce siempre en última instancia a una posible violencia” (Benjamin 9).
- (2) “La crítica de Spivak resalta los peligros del trabajo intelectual que actúa, consciente o inconscientemente, a favor de la dominación del subalterno, manteniéndolo en silencio sin darle un espacio o una posición desde la que pueda ‘hablar’ ” (Giraldo 299).
- (3) “... no voy a caer en el elegante sofisma de Spivak para quien el subalterno como tal no puede hablar, primero porque es obvio que *sí* habla, y elocuentemente, con los suyos y en su mundo, y segundo porque lo que en realidad sucede es que los no-subalternos *no* tenemos oídos para escucharlo, salvo cuando trasladamos su palabra al espacio de nuestra consuetudinaria estrategia decodificadora. Tenemos que reconocer –al menos yo lo reconozco– que los críticos, como los gestores de testimonios o como los recopiladores-traductores de discursos otros, generalmente nativos, somos algo así como una incómoda parodia del Rey Midas: todo lo que tocamos se 'convierte' no en oro sino en literatura. Y sin embargo, por poco cómoda que sea, esta sospechosa alquimia resulta inevitable al menos para todos los que fuimos formados, y para los que nosotros mismos seguimos formando, como hermeneutas de textos escritos. En última instancia, y es bueno tener conciencia de ello, la voz del subalterno nos invade en la vida cotidiana pero solamente la asumimos como parte de nuestras preocupaciones académicas cuando ha sido sometida por ciertos requerimientos: haber sido seleccionada y adecuada (y con frecuencia traducida) por colegas más o menos prestigiosos o haber quedado transpuesta y transformada (vía otro colega) en 'testimonio.' En realidad, frente a esta inmensa masa de

discursos subalternos que discurren dentro de su propio espacio, y ante los que estamos desarmados, los especialistas en literatura deberíamos comenzar a sentir la misma angustiosa desazón de los nuevos antropólogos y etnólogos y encontrar el lugar desde el cual y la relación con la que nuestra práctica académica no termine por hacer del discurso del subalterno poco más que la materia prima de un producto hecho a imagen y semejanza de nosotros mismos. No trato de invalidar el fructífero trabajo de quienes realizan recopilaciones-traducciones de las literaturas marginales o gestionan testimonios de personas o grupos subalternos, pero sí situar estas prácticas no en el mundo que las origina (bajo el idealismo extremo que supone valorarlas como la 'voz auténtica' del dominado) sino en el de quien las realiza literariamente y en el que se las recibe, y sólo después auscultar el sentido de las huellas que dejó a lo largo de este proceso la palabra primera. Por el momento, aunque no sea muy elegante, no veo otra salida posible” (Cornejo Polar 220-221; su énfasis).

- (4) Véase al respecto, en Obras citadas, la crónica del trabajo de campo que realicé en Bagua en julio-agosto de 2010.

OBRAS CITADAS

- Asociación Amazónica de chipe kusu. “Sentencia injusta” (cumbia amazónica). Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=4ifgZnox7I> (consultado el 1 de junio de 2010).
- Benjamin, Walter. “Para una crítica de la violencia”, p. 9. Disponible en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Benjamin/violencia.pdf> (consultado el 1 de junio de 2010).
- Breugh, Martin. *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*. Paris: Payot, 2007.
- Burgos, Elizabeth: véase Menchú.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.
- Giménez Micó, José Antonio. “Crónica Bagua (Departamento del Amazonas peruano, provincias de Utcubamba y Bagua: Bagua Grande, Bagua, comunidades del Alto Marañón). Crónica del trabajo de campo efectuado en el marco del Grupo de Investigación sobre los Imaginarios Políticos en América Latina (GRIPAL), julio-agosto de 2009”. Disponible en http://fis.ucalgary.ca/ACH/JAGM/JAGM_Cronica_Bagua.pdf (consultado el 1 de junio de 2010).
- Giraldo, Santiago. “Nota introductoria” a la versión en español de Gayatri Chakravorty Spivak: 297-301 (véase Spivak).
- Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks (Quaderni del carcere)*. Edición e introducción de Joseph A. Buttigieg; trad. de Joseph A. Buttigieg y Antonio Callari. New York: Columbia UP, 1992.
- GRIPAL, sitio web: <http://www.gripal.ca/> (consultado el 1 de junio de 2010).

- Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra, 1996 (10a. ed.).
- Matto de Turner, Clorinda. *Aves sin nido*. Estudio preliminar de Fryda Schultz de Mantovani. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968.
- Menchú, Rigoberta/Elizabeth Burgos. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Barcelona: Seix Barral, 1993.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “¿Puede hablar el subalterno?” *Revista Colombiana de Antropología* 90 (enero-diciembre 2003): 301-364. Publicado originalmente en inglés (“Can the Subaltern Speak?”) en Nelson, Cary, y Lawrence Grossberg. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: U of Illinois P, 1988: 271-313. Disponible en español en http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2007/08/spivak_puede_hablar_lo_subalterno.pdf y en inglés en http://www.mcgill.ca/files/crclaw-discourse/Can_the_subaltern_speak.pdf (consultados el 1 de junio de 2010).
- Stoll, David. *Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos pobres*. Publicado originalmente en inglés (*Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans*) por Boulder: Westview Press, 1999. Disponible en <http://www.nodulo.org/bib/stoll/rmg.htm> (consultado el 1 de junio de 2010).
- Viezzer, Moema. “*Si me permiten hablar*”: testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia. México: Siglo Veintiuno, 1999. 17^a ed.