

Y así me nació la conciencia: la escritura testimonial de Rigoberta Menchú

*Marina Martínez Andrade**

Se acentúa a fines del siglo xx la mezcla de los diversos géneros literarios y la ruptura de fronteras entre disciplinas antes consideradas como compartimientos estancos. Una prueba de ello es la escritura de textos testimoniales en los que confluyen la autobiografía, la novela, la memoria y la crónica, se da el paso de la oralidad a la escritura y se desvanecen las lindes entre la historia, la sociología, la etnografía y la literatura.

Algunos autores hablan del testimonio como de un nuevo género (Beverley, 1987: 25; Franco, 1997: 218) dentro del cual pueden reunirse textos de carácter muy diverso: novelas, autobiografías, reportajes, entrevistas, diarios, memorias, etcétera, presentados también en distintas formas: libros, revistas, folletos, fotomontajes, panfletos. Sin embargo, todos los textos tienen o deben tener un denominador común: la narración en primera persona de experiencias vividas o presenciadas en forma directa, por testigos que a través de su relato dan fe de que lo contado es verdadero. Dicho relato se realiza en condiciones de extrema emergencia, de asedio,



IZTAPALAPA 45
enero-junio de 1999
pp. 293-308

- Profesora investigadora del Área de Literatura Hispanoamericana del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

de asechanza, de pérdida de libertad o peligro de muerte y exterminio, de ahí la necesidad de difundir los hechos o dejar memoria de los mismos para la posteridad. Por ello René Jara llama al testimonio "narración de urgencia", que "surge, ora de una atmósfera de represión, ansiedad y angustia, ora en momentos de exaltación heroica, en los avatares de la organización guerrillera, en el peligro de la lucha armada" (Jara y Vidal, 1987: 2).

El contenido narrativo del testimonio —señala Beverley— "varía desde la delincuencia hasta el martirio revolucionario" (Beverley, 1987: 8), consideración que conduce a destacar el carácter marginal de este tipo de textos, pues los testimoniantes —campesinos u obreros insurrectos, guerrilleros revolucionarios o contras, presidiarios, homosexuales, habitantes de barrios miserables, dirigentes sociales, etcétera, blancos, mestizos, o indígenas— están situados al margen de la sociedad, razón por la que imprimen al testimonio un carácter contestario y demoleedor.

La diversidad de los textos testimoniales corresponde a la diversidad de los proyectos defendidos por los protagonistas en medio de situaciones sociales sumamente conflictivas, experimentadas en forma colectiva. El narrador del testimonio —por su mismo carácter marginal— está excluido de los circuitos institucionales de la producción periodística o literaria, e incluso en muchos casos no sabe leer y escribir o no habla español, por lo que el texto se

produce por la intervención de un intermediario o gestor del mismo, que primero recoge el relato oral y, posteriormente, lo transcribe y publica con su nombre, planteando así el problema de la autoría del texto, que se abordará más adelante.

En la actualidad se habla mucho del testimonio: John Beverley lo considera como "una forma democrática e igualitaria de la narrativa" (Beverley, 1993: 54) y George Yudice lo propone "como forma ejemplar porque sirve de vínculo solidario entre diversas comunidades" (Yudice, 1992: 36). La celebración de un Simposio sobre el Testimonio, en la Universidad de Minnesota, en abril de 1984, refleja el interés suscitado por el nuevo género. Pero su surgimiento no es tan reciente; Martin Lienhard considera que una de las primeras manifestaciones del género se da en 1948 con *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*, del antropólogo Ricardo Pozas, obra surgida en la narrativa de la zona maya, a la que califica como etno-testimonial:

El ciclo narrativo del área maya es un interesante laboratorio de prácticas etnográficas. Dos de sus textos se convirtieron en clásicos de sendas corrientes literarias: *Hombres de maíz*, para el "realismo mágico" o "maravilloso" [...] y *Juan Pérez Jolote* para la narración etnotestimonial (Lienhard, 1990: 310).

Por su parte, Beverley sitúa la aparición de los primeros textos testimo-

niales en los sesenta, con los relatos de los combatientes en las guerrillas, aunque, agrega, la escritura testimonial se generaliza a partir de 1966 con la publicación hecha por el cubano Miguel Barnet de la *Biografía de un cimarrón*. Casa de las Américas apoya la producción de este tipo de textos, estableciendo un premio para la categoría de testimonio en su certamen anual, otorgado, en 1983, a Elizabeth Burgos por la obra titulada *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, libro que logra introducirse dentro del corpus literario hegemónico.

Es precisamente el texto de Burgos la materia que se pretende analizar en el presente trabajo por varios motivos. En primer lugar porque logra un cambio favorable a la escritura testimonial de parte de la crítica literaria básicamente norteamericana y europea; en segundo, porque en él se da una estrecha relación entre oralidad y escritura; y, en tercero, por su impacto social, pues logra mover la opinión pública en favor de los indios de Guatemala. Ante el testimonio de Menchú, la crítica literaria se sensibiliza a las producciones marginales o subalternas —en el decir de otros—, al grado de interesarse no sólo en sus aspectos literarios sino también en los profundos problemas sociales que plantea. Al respecto, Beverley expresa que “no se trata de destruir la literatura, hay que ensanchar sus bases para hacerla más abierta a la solidaridad y al amor” (Beverley: 1987: 11).

CASO DE RIGIBERTA MENCHÚ

Rigoberta Menchú Tum es una indígena de la etnia quiché nacida en la pequeña aldea de Chimel, situada en San Miguel de Uspantán, al noroeste de Guatemala. En 1982, cuando da su testimonio, tiene 23 años y apenas 3 de hablar español. Pertenece a una familia étnicamente compleja, como ella misma declara al escritor vasco Bernardo Atxaga durante una entrevista. Por la rama materna —dice Rigoberta:

Mi abuelo era de un pueblo que se llama Santa María Chiquimula y de allí son, digamos, los gitanos de Guatemala. (...) pero mi abuela era quiché de Nemoa, era cotoja y los cotoja eran los que escarbaban el agua hasta el fondo del pozo cuando hay sequía. (...) Y como se casaron, mis abuelos fueron errantes (Menchú y Atxaga, 1992, s.p.).

Por la rama paterna, el padre de Rigoberta nace en una familia residente en el centro ceremonial de Santa Rosa Chuajuyub, pero queda huérfano de padre a los siete años y la madre, después de muchas penurias, al no poder alimentarlo, lo regala. La familia queda también separada y errante, y el niño sometido a múltiples sufrimientos y cambios de amo. Por este tipo de motivos algunos autores han señalado cierta afinidad entre el testimonio y la novela picaresca, especialmente por su dimensión moralizadora, su carácter de narración *de urgencia* en primera per-

sona y la realización por parte de algunos testigos de una serie de trabajos al servicio de distintos amos (Beverley, 1987: 11).

El padre de Rigoberta tuvo múltiples ocupaciones a lo largo de su vida: "de militar, de guardián de la iglesia, de lo que sea" (Menchú y Atxaga, 1992: s.p.), pero al formar su propia familia se instala en el Chimel. Los Menchú fundan un pueblo donde no había nada ni nadie. Por nueve años trabajan poco a poco las tierras sin ningún problema, y cuando ya están cultivadas los terratenientes tratan de quitárselas a la fuerza. De esta manera se inicia una lucha constante por el derecho a la tierra, amada porque de ella proviene la vida; garantía de la existencia de la memoria pasada, y del presente y futuro de la cultura mayense; generadora del sustento material de una vida digna.

Pese al profundo amor a la tierra, como ésta no proveía lo suficiente, los quichés, al igual que los indígenas pertenecientes a otras etnias, combinaban el trabajo de sus respectivas aldeas ubicadas en el Altiplano con el de las fincas cafetaleras y algodonerías situadas en las costas del país (Menchú, 1992: 19-20); contratados por el sistema de enganche, las labores que realizaban en las fincas eran de carácter temporal, durante las épocas de cosecha o de limpieza en que sus dueños necesitaban mano de obra eventual y barata. Así que los indígenas vivían en un desplazamiento constante del Altiplano a las costas, hacia donde —en

los meses de agosto, septiembre y enero— partían todos: hombres, mujeres, niños y niñas, expuestos a todo tipo de problemas: enfermedades, hambruna, hacinamiento, malos tratos, tiendas de raya, pésimos sueldos; en fin, tanto en las fincas como en el Altiplano eran explotados cruelmente. En general, sobre la apropiación de sus tierras y de su trabajo, el Estado guatemalteco sentaba su economía y forma de organizarse, como lo aseguran los mismos campesinos:

Esto quiere decir que en Guatemala toda la organización del Estado y su aparato represivo —desde el ejército hasta el último matón a sueldo— gira en torno a la movilización de nuestro trabajo para satisfacer las demandas de la economía del café y de unos cuantos productos más de exportación: el algodón, la caña de azúcar y el cardamomo. Quiere decir también que los campesinos somos la fuente más importante de riqueza nacional. A costa de nuestro trabajo comen y muy bien la gran mayoría de los adinerados del país, además de policías, empleados y funcionarios del gobierno (Menchú, 1992: 19).

En San Miguel de Uspantán el padre de Rigoberta era "el elegido" del pueblo, es decir el padre, el representante, y como tal tenía a su cargo funciones de dirigencia espiritual y organizativa, consejero, rezandero y depositario de la cultura de los antepasados; era, en fin, un *ark amale*, lo que significa —según

explica su hija—, “el que abre la brecha, el que pasa primero por allí, el que limpia la maleza, el que va a la cabeza, son varios sentidos, (es) decir un dirigente, pero no un dirigente estructurado, sino natural” (Menchú y Atxaga, 1992: s.p.). La madre de Rigoberta era “la elegida” y participaba activamente en la vida de la comunidad como partera, rezandera y luchadora social.

Entre sus deberes como *ark amale*, el padre de Rigoberta tenía a su cargo la defensa del derecho a la tierra, por lo que continuamente y con la ayuda de la comunidad viajaba a la capital, pero allí era víctima de funcionarios y abogados debido a que no sabía leer, hecho que lo condujo a alfabetizarse. Estuvo dos veces en la cárcel y fue haciendo contactos con dirigentes sociales que lo ayudaron a ampliar las perspectivas de su lucha y la de los suyos.

La toma de conciencia de los dirigentes naturales sumada a otra serie de acontecimientos de diferente naturaleza —el movimiento de Acción Católica, la formación de catequistas indígenas, la presencia de misioneros llegados de Europa y de Estados Unidos, la formación de cooperativas y comités para la realización de proyectos agrícolas, el surgimiento de partidos políticos de oposición, etcétera— contribuyó a difundir entre ellos la idea de la posibilidad de un cambio (Menchú, 1992: 25 y ss.). En un principio la mayoría de los pueblos indígenas apoyaron a la Democracia Cristiana y a la Iglesia institu-

cional, pero al darse cuenta de que la miseria no era producto de la predestinación divina sino de la explotación, reflexionaron en torno a las ideas de pobreza, justicia y amor contenidas en el Evangelio, convirtiéndose a la Iglesia de los pobres.

En 1972 surge el xx, Comité de Unidad Campesina, integrado por grupos de comunidades de base campesinas de las diversas etnias, cuyo programa inicial tenía como objetivos defender el derecho a la vida, a la tierra y al trabajo; exigir precios y salarios justos a los terratenientes; hacer comunidad y pedir respeto por la misma, por su religión, costumbres y cultura. Pronto la lucha se hace más organizada y se aplica la política de masas generadora de un hecho inusitado: la unión de indígenas y mestizos, a la que se adhirieron después estudiantes, obreros e intelectuales, a fin de trabajar con la idea de construir una nueva sociedad. Las actividades del xx se despliegan tanto en las aldeas como en las fincas y se realizan en forma semiclandestina; no obstante este carácter, el ejército, apenas identificaba a alguno de sus miembros, lo secuestraba y arrojaba su cuerpo mutilado a la orilla de los caminos, a fin de apagar la rebeldía mediante el terror. Así se inicia una represión selectiva, desatada más tarde contra todo el pueblo: bombardeos, masacres, incendios, entre otros, y la aparición de los siniestros escuadrones de la muerte, bajo sus distintas denominaciones. Los pueblos de Chajul, Cotzal, Panzós,

Nebaj, Ixcán, Olopa... son prueba fehaciente y dolorosa del exterminio.

La represión alcanza a los miembros de la familia Menchú: en 1979, Patrocinio, el hijo menor, de apenas 16 años, después de haber sido secuestrado y torturado inhumanamente, es quemado vivo ante la comunidad, estando presentes los miembros de su familia; Vicente Menchú, el padre, en enero de 1980, muere atrapado y quemado vivo durante el incendio provocado por "las fuerzas del orden" al lanzar bombas al edificio de la embajada de España, que había sido tomado como un medio de dar a conocer internacionalmente la resistencia en contra de los excesos del ejército; la madre, en abril del mismo año, es secuestrada por los militares, y tras de ser violada y torturada en forma vil, se deja podrir su cuerpo en vida a lo largo de cinco días en los montes de Uspantán; durante cuatro meses los militares custodian la carroña hasta que los perros y los zopilotes acaban con sus huesos:

Cuando se murió mi madre, los militares todavía se pararon encima de ella, se orinaron en la boca de mi madre cuando ya estaba muerta. Después dejaron allí tropa permanente para cuidar su cadáver y para que nadie recogiera parte del cuerpo, ni siquiera sus restos. (...) Estaban allí cerca, comían cerca de mi madre y, con el perdón de los animales, yo creo que ni los animales actúan así como actúan esos salvajes del ejército. (...) Durante cuatro meses, hasta que vieron

que no había ninguna parte de los restos de mi madre, ni sus huesos, abandonaron el lugar (Burgos, 1993: 225).

Mas no fueron los Menchú los únicos perseguidos. Con Patrocinio se sacrificaron otros jóvenes, como lección para que aprendiesen lo que les esperaba a los "comunistas" y "cubanos"; con el padre de Rigoberta mezclaron su sangre hombres y mujeres del pueblo, ladinos e indígenas, estudiantes y obreros, cristianos y no creyentes y hasta exfuncionarios del gobierno y empleados de la embajada; y al igual que la madre de Rigoberta, miles de mujeres fueron ultrajadas, torturadas, violadas a tierna edad, muertas con la cabeza del esposo cocida adentro del vientre. La brutalidad y el número de víctimas sólo puede compararse con los de la conquista, perpetrada 460 años antes.

Ante la política de exterminio y genocidio algunos indígenas huyen y se esconden en la selva dividiéndose en pequeños grupos, otros se incorporan a la guerrilla y la primera gran ola de refugiados arriba a México en 1982. A principios de 1983 había alrededor de 100,000 guatemaltecos viviendo en el estado de Chiapas, procedentes básicamente de El Quiché, Huetenango y San Marcos. Entre los dirigentes que logran escapar se encuentra Rigoberta, que se dedica a recorrer el mundo dando a conocer lo que pasa en su país, con objeto de mover la comprensión y ayuda a la causa y la condena al gobierno guatemalteco.

En 1983 sale de la prensa el libro-testimonio de Rigoberta Menchú, que en realidad es el testimonio de la vida de los indígenas y mestizos pobres de San Miguel de Uspantán, de Guatemala y de toda América. Mediante procedimientos sinecdóquicos la voz de la Menchú cuenta no sólo su vida sino la de todo su pueblo: opresión, discriminación, muerte pero también abnegación, unidad, organización y confianza en la construcción de un mundo nuevo: "Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo" (Burgos, 1993: 21).

ENTRE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA

Cuando Rigoberta Menchú acepta —en París, Francia, enero de 1982— la invitación que con el fin de entrevistarla le hace Elizabeth Burgos, se encontraba entre sus propósitos uno muy claro e inobjetable: dar a conocer al mundo la situación de extrema represión, discriminación y genocidio a que estaban sometidos los indios y mestizos pobres de Guatemala y todos aquéllos que unidos a su causa luchaban por transformar a la nación. De esta manera, Menchú ponía en práctica un acuerdo del Frente Popular 31 de Enero (FP31): "hacer trabajo internacional para dar a conocer la situación del país" (Menchú, 1992: 77), en cuyo cumplimiento precisamente se encontraba en Europa como representante de dicha organización, surgida en enero de 1981, en homenaje a los hombres y mujeres muertos, justo

un año antes, en la toma de la embajada de España en Guatemala (Menchú, 1992: 74).

Por su parte, Elizabeth Burgos Debray, etnóloga venezolana de nacionalidad francesa, residente en París, movida por un genuino sentido antropológico en cuanto al interés centrado en el hombre y en la realización plena de la existencia humana, intentaba —con base en la entrevista— hacer un libro acerca de la vida de Rigoberta, segura de que dicha historia resultaría no sólo expresión de la vida de los indios de Guatemala sino de los de toda América, y atestiguaría no sólo un pasaje de la historia de Guatemala sino de toda la historia contemporánea. La estupenda idea se la había sugerido una de sus amigas de nacionalidad canadiense, que llevaba a los indios guatemaltecos en su corazón, y había conocido a la Menchú en México, país en el que ésta se había refugiado.

Las dos mujeres, pertenecientes a grupos étnicos, socioeconómica y culturalmente asimétricos en América Latina, se encuentran en París, en casa de Burgos, para convivir durante una semana, en una relación cara a cara. Las tensiones propias de este tipo de investigación son —según Burgos— rápidamente superadas: "Nuestras relaciones fueron excelentes desde el principio, y se intensificaron al cabo de los días, a medida que me confiaba su vida, la de su familia, la de su comunidad" (Burgos, 1993: 13). Las dos mujeres pronto pasan de la reticencia a la simpatía y con-

fianza mutua, e inclusive llegan a compartir la misma comida americana: tortillas y frijoles negros. Elzbieta Sklodowska estima ingenua y falsa la opinión de Burgos al respecto, enfatizando la tensión que se mantiene constante entre los dos modos de persuasión y las dos autoridades que entran en contacto en el testimonio mediato, y a los que se hará referencia más adelante (Skłodowska, 1993: 84). No obstante, llega a producirse entre Burgos y Menchú una interacción dialógica —en el sentido bajtiniano— de la que surge un libro que inmediatamente atrae la atención del público y de la crítica como lo evidencia su traducción a once idiomas y su decimotercera reedición en lengua española en 1996.

Para contar su vida Rigoberta tiene que recurrir a la memoria al ir respondiendo a una serie de preguntas que Elizabeth le formula de acuerdo con criterios biográficos y temáticos. La entrevistadora deja que su entrevistada hable, tratando de interrumpirla lo menos posible; así graba cerca de 25 horas, luego transcribe, reescribe y da coherencia lineal y global al texto. Menchú, cuya lengua materna es el quiché (Burgos, 1993: 169), se expresa en español, idioma que dificultosamente había aprendido tres años antes. Menchú tiene la palabra, Burgos la letra; de tal forma el relato pasa de la oralidad a la escritura. La práctica rememora, de alguna manera, la de los informantes que, en el primer siglo de la Colonia, relataban hechos relevantes, consejas y tradi-

ciones a ciertos misioneros y funcionarios. En dicha práctica —de acuerdo con Martín Lienhard— la instancia responsable del texto se ve desdoblada a su vez en dos cuyas funciones se distinguen claramente: por un lado, el depositario de la memoria oral, que propiamente es una instancia colectiva, dueña del saber contenido en el texto y de ciertas particularidades del discurso; por otro, el dueño de la escritura, es decir, el autor oficial del texto en su conjunto, controlador de la producción de sentido (Lienhard, 1990: 170-171). El testimonio de Rigoberta Menchú aparece a nombre de Elizabeth Burgos, la autora oficial, pero bien puede considerarse, según se ha visto, como un caso de coautoría, pues si Burgos tiene el poder para representar escrituralmente a su interlocutora, Menchú, posee la legitimidad y la autoridad provenientes de su acción revolucionaria.

El testimonio de la Menchú, no todos los testimonios sino éste en particular, puede considerarse como una manifestación de la llamada literatura alternativa —según Lienhard— o heterogénea —de acuerdo con Cornejo Polar— para expresar la existencia en América Latina de expresiones literarias distintas al discurso dominante, europeizado y elitista. Dichas expresiones transmiten "la visión y la sensibilidad de amplias muchedumbres marginadas desde la conquista o en una época más reciente" (Lienhard, 1990: 14).

Normalmente surgen en las colectividades indígenas —llamadas subsocie-

dades indígenas por Lienhard— o en varios de los sectores marginales no indígenas, y son de carácter predominantemente oral, de modo que al pasar a la forma escrita necesitan previamente de la transcripción, de la reelaboración o de otro procesamiento escritural del discurso indígena, hecho que impone la aparición de prácticas literarias nuevas, no necesariamente indígenas.

Don Antonio Cornejo Polar también reconoce la existencia de esta corriente literaria posible de rastrear desde los comienzos de la Colonia hasta nuestros días, cuyos textos se caracterizan por la duplicidad o pluralidad de los signos socioculturales de su proceso productivo, de modo que el propio texto y su consumo pertenecen a un universo cultural europeizado, mientras que el referente remite a las sociedades marginadas de ascendencia prehispánica. Esta característica desvía el texto de su público natural, la colectividad indígena, hacia el público letrado (Cornejo Polar, 1994: 16).

En realidad, las manifestaciones escritas de la literatura alternativa son formas híbridas que, por un lado no se entienden ni se explican sin referirlas a las culturas marginadas por la conquista o por las posteriores reestructuraciones coloniales o neocoloniales, ofreciendo atisbos de lo que pudo ser y es todavía el continente sumergido de las literaturas orales y, por otro, sólo pueden leerse por la intervención de un antropólogo que ha trasladado el discurso indígena a la escritura. Su existencia

atestigua que entre los dos universos, el de la escritura y el de la oralidad, siempre ha habido zonas de contacto, de conflicto o de intercambio cultural y dialógico como en el testimonio de Rigoberta Menchú.

ENTRE LA ETNOLOGÍA Y LA LITERATURA

Burgos gestiona la producción del testimonio de Menchú desde la etnología; del proceso da cuenta en el prólogo del libro, tan detalladamente, que con razón se ha comentado que este paratexto da testimonio de cómo hacer un testimonio. Sin embargo, el tipo de trabajo etnológico realizado es *sui generis*, algo así como una "antropología de sillón" (van Maanen 1988: 215), pues aunque describe su encuentro con Menchú en términos de un enfrentamiento etnológico con la otredad, resulta que la entrevista, como ya se ha visto, no la hace *in situ* sino en la sala de su casa y sin el respaldo de un trabajo de campo, es decir de la observación de cerca, el registro y la participación en la vida diaria de la otra cultura:

...si bien poseo una formación de etnóloga, jamás he estudiado la cultura maya-quiché, y no he trabajado nunca sobre el terreno en Guatemala. Esta falta de conocimiento de la cultura de Rigoberta, que al principio me parecía una desventaja, se reveló pronto como muy positiva. (...) Rigoberta lo comprendió en seguida; por ello el relato de

las ceremonias y de los rituales es tan detallado. Del mismo modo, si nos hubiéramos encontrado en su casa, en el Quiché, la descripción del paisaje no hubiese sido tan realista (Burgos, 1993: 16).

Al transcribir el texto de Rigoberta, Elizabeth suprime las marcas dialogales del discurso original, aparentando ausentarse del mismo (intervención borrada), con lo que se produce la enunciación monologizante de la narradora, que intenta englobar pasajes clave de su vida con descripciones etnográficas —ritos de nacimiento o de matrimonio, por ejemplo— y explicaciones de mitos como el del nahual o de cultos como los proporcionados al maíz y al sol, todo dentro de una voz narrativa cerrada y poderosa. Se reproduce, pues, por escrito, un discurso oral que ha sido realmente pronunciado; sin embargo, la intervención creadora que acompaña el traslado del discurso indígena a la escritura pone en duda lo real y le da tintes de ficción.

Además de las ya mencionadas, otras operaciones mediante las que la autora oficial logra literarizar el trabajo etnográfico son la labor de corrección sobre el habla de Rigoberta —básicamente en torno al empleo de tiempos verbales, artículos y concordancia del género— y el empleo de elementos propios del discurso narrativo ficcional —tiempo, espacio, personajes...— la testigo se convierte en narradora y principal personaje de un relato focalizado

en el pasado, al que imprime su punto de vista y la riqueza de su subjetividad. Se presenta la vida de un ser humano (no toda, sino una especie de selección), que recuerda datos y pasajes clave de su existencia. A pesar de que se trata de un personaje público, su recreación lo convierte en producto estético y a la vez en prototipo de hombres y mujeres que luchan por la liberación. Así, hablando sobre la formación de los dirigentes campesinos, el narrador-personaje dice: "Prácticamente los compañeros [del xx] tienen que aprender el castellano como yo lo aprendí, tienen que aprender a leer y escribir como yo aprendí y tienen que tener toda la responsabilidad que yo tengo para el trabajo" (Burgos, 1993: 253).

Cada capítulo va precedido de un epígrafe relacionado intensamente con su temática o sentido, las citas son tomadas del *Popol Vuh*, del *Chilam Balam*, de *Hombres de maíz* de Asturias y de la propia Rigoberta Menchú, de modo que la autora oficial sitúa la voz de Rigoberta al mismo nivel de los grandes textos de la literatura mayaquiché e hispanoamericana.

No obstante la presencia de estas marcas literarias, no puede dejar de considerarse que el testimonio surge de una convención discursiva en que dar testimonio es dar fe de una historia verdadera, y de que su narradora es una persona que realmente existe, de modo que el efecto de literariedad se mezcla con un efecto de veracidad, desautomatizador de la percepción habitual de la

literatura como algo ficticio o imaginario (Beverly, 1987: 11). A fin de construir el efecto de veracidad, la autora oficial incluye apéndices —mapa, bibliografía y dos anexos: un boletín de prensa del xx y un manifiesto del Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS)—, además de fuentes de información adicionales —introducción, prólogo, notas y glosario—, con objeto de crear un texto de alta fidelidad.

Ubicada en el corazón de América Latina, Guatemala es uno de los pueblos del continente más sometidos a la fragmentación cultural, al racismo, a la represión política y a la desigualdad social y económica. La política de tierra arrasada es aplicada por el ejército contra las comunidades. Los indígenas están sometidos tanto al colonialismo externo como al interno. Rigoberta Menchú, por su larga tradición familiar y personal de resistencia, resultaba un aval prestigioso de veracidad para Elizabeth Burgos. En el prólogo y en la introducción la autora oficial hace una semblanza de la testificante y la presenta a los lectores: antecedentes, características físicas, rasgos psicológicos predominantes, vestimenta:

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. Despedía una asombrosa juventud. Más tarde pude darme cuenta de que aquel aire de juventud se empañaba de repen-

te, cuando le tocaba hablar de los acontecimientos dramáticos 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 ha conocido el dolor (Burgos, 1993: 12).

TESTIMONIO DE QUÉ

En la mayor parte de los testimonios el informante es un hombre o una mujer popular anónimo, pero en el caso que se analiza se trata de un ser femenino muy singular que habla desde su posición de dirigencia (Cornejo Polar, 1994: 221). Y esto es muy importante porque frecuentemente se idealiza la figura narrativa que la representa y se olvida que Rigoberta no es una india ingenua o ladina, como muchos han querido verla, sino una dirigente de masas, líder de su comunidad y del xx, organización que incluye personas de otras etnias y de otras comunidades diseminadas a lo largo del territorio guatemalteco. Desde esta posición emite su testimonio y reelabora algunos mitos y tradiciones indígenas a fin de demostrar que los quichés tienen una rica cultura; asimismo reorganiza sus vivencias y las proyecta como experiencias formativas, legitimadoras de su papel de dirigencia. Una lectura más o menos atenta del texto deja en claro que incluso las evocaciones de su infancia son narradas desde su situación de liderazgo: "Yo

empecé a analizar mi niñez y llegaba a una conclusión: que yo no tuve niñez, no tuve infancia, no tuve escuela, no tuve suficiente comida para crecer, no tuve nada" (Burgos, 1993: 144).

El esfuerzo editorial dirigido a hacer legible la experiencia de Menchú se manifiesta en la estructuración misma de la historia, la que evidentemente se organiza sobre un eje cronológico, pero más que la historia de una vida es la de una toma de conciencia, como lo indica la segunda parte del título: *Y así me nació la conciencia*.

La concientización de Rigoberta se inicia cuando tenía 8 años y acompañaba a su madre a trabajar en las fincas, primero cuidando a uno de sus hermanos y luego cortando café o algodón:

Entonces, ante esto, pues, yo me sentía muy inútil y cobarde de no poder hacer nada por mi madre, únicamente cuidar a mi hermanito. Y así es cuando a mí me nació la conciencia, pues. Aunque a mi madre no le gustaba mucho de que yo empezara a trabajar, a ganar mi dinero pero yo lo hacía y lo pedía más que todo para ayudarla a ella. Tanto económicamente, tanto en fuerza (Burgos, 1993: 55).

A los doce años se inicia como catequista de la Acción Católica y trabaja especialmente con los niños durante su permanencia en la aldea o en la finca. La vocación de servicio y entrega a sus hermanos indígenas la heredó de pa-

dre y madre, logrando constituirse a sí misma en una *ark amale*: "Entonces me propuse a hacer muchas cosas por la comunidad; delante de mis hermanos, delante de mis papás. Así fue como me comprometí a servir a la comunidad y así es cuando empecé a hacer un poco la tarea de mi padre" (Burgos, 1993: 72).

Rigoberta se reconoce como una joven responsable y consciente. Continuamente reflexiona sobre lo que observa y se da cuenta de que una de las causas que permite el engaño y la explotación de sus hermanos de raza es la ignorancia del español que desde niña ella desea hablar, y sin poder hacerlo: "Me recuerdo que no sabía hablar el castellano. No podía expresarme con ellos [los curas]. Pero yo los veía como buenas gentes. Yo tenía muchas ideas pero sabía que no podía llegar a decir todas mis ideas. Yo deseaba un día poder leer o escribir o hablar el castellano" (Burgos, 1993: 115).

A fin de aprender a hablar la lengua deseada acepta servir como criada en la casa de uno de los terratenientes situada en la capital. Sus experiencias de humillación, sobrecarga de trabajo y desprecio en ese lugar son incontables; entre otras cosas, descubre que los perros reciben mejor trato que los indígenas:

Tenían un perro en la casa. Un perro bien gordo, bien lindo, blanco. Cuando vi que la sirvienta sacó la comida del perro. Iban pedazos de carne, arroz, cosas

así que comieron los señores. Y a mí me dieron un poquito de frijol y unas tortillas tiesas. A mí eso me dolía mucho, mucho, que el perro había comido muy bien y que yo no merecía la comida que mereció el perro (Burgos, 1993: 113).

A esta experiencia se suman otras todavía más duras como la muerte de su hermano Patrocinio, la de su padre y la de su madre, que antes se han descrito, pero de cada golpe toma fuerzas para luchar con más constancia y pasa a formar parte activa de la resistencia organizada: visita diversos pueblos, organiza comunidades de base, trabaja en la formación de dirigentes, ella misma es una dirigente indígena a nivel nacional, que en contacto con otras organizaciones campesinas, estudiantiles y obreras prepara actividades de gran envergadura como huelgas generales, marchas a la capital o tomas de embajadas.

La voluntad de vivir le gana al terrorismo de Estado. El Evangelio, en manos de sus primeros destinatarios que son los pobres, deja de ser un instrumento de sometimiento para convertirse en instrumento de liberación. Se aplica así la violencia justa en busca de mejores condiciones de vida y en contra de la explotación y la represión. En el testimonio la voz de la Menchú asume la de su pueblo que trata de superar la subordinación colonial; ya no se trata, pues, de su propia toma de conciencia sino de la de su pueblo en marcha hacia la libertad.

Ahora queda claro que cuando Rigoberta ingresa a la compleja dinámica de hacer de su vida la materia de un testimonio, esta actitud corresponde a una decisión muy consciente de difundir en diversas tribunas la represión y explotación que vivían los pobres de Guatemala —indios y mestizos—; pero no sólo quería denunciar, sino también compartir su experiencia de lucha —cómo se organiza un pueblo, cómo toma conciencia y cómo da la vida por la causa—, invitar a la reflexión, a sumarse a los oprimidos y a creer que la liberación es posible: “Por eso es que yo he pasado por muchos lugares donde he tenido oportunidad de contar algo sobre mi pueblo” (Burgos, 1993: 270).

Si de suyo la enunciación de los textos indígenas la tiene a su cargo una instancia criolla o europeizante, en este caso —por intervención de Elizabeth Burgos— Rigoberta se adueña de esa instancia interpelando al lector implícito y exigiendo constantemente su atención. Las marcas del yo y sus formas pronominales son predominantes: “Me llamo...”, “Quisiera decir”, “Yo me recuerdo...”, “Me comprometí...”. El *yo* se dirige a un *ustedes* implícito (sin marcas pronominales) que engloba tanto a la entrevistadora como a los lectores virtuales, que no son los indígenas sino los miembros de la comunidad letrada, importantes miembros de la opinión pública mundial, a quienes intenta seducir en busca de su complicidad con las causas populares:

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 (Burgos, 1993: 21).

En ocasiones, el *yo* cede el paso al *nosotros*, lo que da idea de la transformación de un individuo y de la transformación de una comunidad. Asimismo se da una configuración del otro, del adversario o los adversarios, mediante formas de la tercera persona: *ellos*, los terratenientes, los soldados, los funcionarios, los ricachones, los gobernantes y la mayor parte de los curas:

Nos pusimos a pensar, con la ayuda de otras gentes, otros compañeros, que nuestros enemigos no eran únicamente los terratenientes que vivían cerca, ni mucho menos únicamente los terratenientes que nos habían obligado a trabajar violentamente y no nos pagaban bien. No nos estaban matando ahora, sino nos estaban matando desde niños, desde pequeños, a través de la desnutrición, el hambre, la miseria (Burgos, 1993: 142).

Mediante el juego de pronombres *yo-nosotros* y a través de una constante y abarcadora sinécdoque, la parte (Rigoberta y su biografía) se transmuta en el todo (el pueblo quiché y su historia). Esta es la intención de Rigoberta Menchú y de Elizabeth Burgos: la colec-

tivización del sujeto, convertido en una instancia englobante, de manera que el *nosotros* viene a ser la figuración más vasta y vigorosa del sujeto. El de Rigoberta corresponde al tipo de testimonio en que el narrador originario asume la representación global de un grupo humano oprimido, y en esa medida se obliga a constituirse como un sujeto fuerte y estable, dentro de un proyecto que resulta por un lado político (la reivindicación de los derechos de los indígenas de Guatemala) y por otro utópico redentor (confianza en que el sufrimiento individual y grupal tendrá que dar sus frutos de justicia en el futuro), características que le permiten inscribirse dentro del gran relato de la liberación social y que resultan sumamente convincentes para los lectores europeos y norteamericanos y para algunos intelectuales latinoamericanos, quizá porque hay una necesidad en el mundo de transmitir experiencias vitales y ninguno de los géneros establecidos puede servir para el efecto, tal vez porque en el intertexto andan tejidas la teología de la liberación, la línea política de masas y la educación para la práctica de la libertad.

¿La testimoniante presta su voz a la letrada o la letrada pone su escritura al servicio de la de la voz? Se ha discutido mucho sobre el asunto, pero también parece clara una interacción dialógica y una complementariedad de ambas: la hablante y su interlocutora construyen conjuntamente lo que se dice o significa en el texto. Sin propo-

nérselo deliberadamente —y mediante la escritura de Elizabeth Burgos— la Menchú y su testimonio ingresan a la historia y a la literatura.

Aunque para algunos el testimonio todavía puede aparecer como una forma extraliteraria o antiliteraria, para otros logra replantear los límites de la literatura y transformar las concepciones actuales sobre la misma, al grado de que esta ambigüedad, este rechazo, esta mezcla, es parte de su efecto estético. Definitivamente se trata de un género muy mezclado que rompe con la sacralización de los géneros. La hibridez, el abigarramiento y la heterogeneidad están presentes en el texto, lo que permite pluralidad de lecturas y de procesamientos.

En su valoración, la crítica mezcla parámetros literarios, sociales y culturales, es decir, también se desacraliza. Así, Beverley considera que el testimonio refleja un sentido de colaboración y comprensión entre los interlocutores, de modo que la relación narrador-autor oficial puede servir como una figura ideológica de alianza entre formas populares e intelectualidad "progresiva", que ha resultado, en la práctica, ser una acción decisiva en la formación de movimientos liberadores (Beverley, 1987: 15).

Esta alianza tuvo uno de sus frutos en octubre de 1992 cuando bajo la forma del Premio Nobel de la Paz se concedió a Rigoberta Menchú un reconocimiento a la legitimidad de la resistencia hu-

mana y política de los pueblos indígenas de América Latina y con ello un respaldo no sólo a su existencia/testimonio, sino a los testimonios de honestidad, abnegación, cárcel, exilio, muerte y lucha de los oprimidos en todo el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Beverley, John
1987 "Anatomía del testimonio", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. XIII, núm. 25, Lima.
- Beverley, John y Hugo Achugar
1992 *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Latinoamericana Editores, Lima-Pittsburg.
- Burgos, Elizabeth (pról. e int.)
1993 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo xx, México, decimotercera edición.
- Cornejo Polar, Antonio
1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Horizonte (Metamorfosis), Lima.
- Franco, Jean
1997 "La literatura y la crítica literaria en la época del neoliberalismo", en *Primer Congreso Internacional de Literatura. Medio Siglo de Literatura. 1945-1995. Memorias*, Universidad Autónoma Metropolitana (Cultura Universitaria, Ensayo, 67), México.
- Freire, Paulo
1970 *Ensayos escogidos*, CREFAL, Pátzcuaro.
- Jara, René y Hernán Vidal (eds.)
1987 *Testimonio y literatura*, Institute for the Study of Ideologies and Literature, Minneapolis.
- Lienhard, Martin
1990 *La voz y su huella, Escritura y conflicto étnico-social en América*

Marina Martínez Andrade

- Latina (1492-1988)*, Casa de las Américas, La Habana.
- Menchú, Rigoberta y Benardo Atxaga
1992 "Rigoberta Menchú y Benardo Atxaga, voces entrelazadas" (entrevista), en Rigoberta Menchú et al., *Trenzando el futuro. Luchas campesinas en la historia de Guatemala*, Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, Gipuzkoa.
- Sklodowska, Elzbieta
1993 "Testimonio mediatizado: ¿Ventriloquia o heteroglosia? Barnett/ Montejo, Burgos/Menchú", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. xix, núm. 38. Lima.
- Viezzler, Moema
1997 *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, Siglo XXI, México.
- Yúdice, George
1992 "Testimonio y concientización", en *Revista Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. xviii, núm. 36. Lima.