



EL TESTIMONIO DE RIGOBERTA MENCHÚ: ESTRATEGIAS DISCURSIVAS DE UNA SUBJETIVIDAD FRONTERIZA

DEBORAH SINGER GONZÁLEZ*

Resumen

El artículo analiza el discurso testimonial a la luz del texto *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Con base en los estragos causados por el largo conflicto bélico en Guatemala, Rigoberta Menchú intenta reconstruir la memoria de su comunidad, y en el proceso enuncia los hechos desde una perspectiva que pone en tela de juicio las categorías de verdad que han sido impuestas desde el poder y legitimadas por el discurso académico. La emergencia de estrategias discursivas *otras* que permiten al sujeto subalterno fluctuar entre la adaptación y la resistencia al capitalismo mundial, posibilita que las comunidades que han sido por largo tiempo marginadas superen los paradigmas paternalistas y comiencen a hablar con voz propia. Así surge Rigoberta Menchú, quien ha sufrido en carne propia la exclusión en tanto indígena, campesina y mujer. Su capacidad de circular entre culturas da cuenta del surgimiento de sujetos fronterizos, quienes son capaces de revertir los procesos de homogeneización y fragmentación que afectan a su comunidad. Con ello no solo se configuran nuevas identidades, sino que además se reivindica el derecho a la diferencia como una forma de superar las relaciones de dominación/sujeción.

Palabras clave: Guatemala, discurso testimonial, sujetos fronterizos.

Abstract

The article analyses the testimonial discourse from the perspective of the book Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia. From the basis of the ravages caused by the long war in Guatemala, Rigoberta Menchú tries to reconstruct her community's memory and in the process, she puts at stake the truth's categories that are imposed by the power and are legitimized by the academy. The emergency of discursive strategies others that allow the subaltern subject to fluctuate between adaptation and resistance to the world's capitalism make possible for long excluded communities to overcome paternalistic paradigms

* Pianista chilena. Concluyó sus estudios en la Universidad Católica de Chile y posteriormente recibió la beca del Servicio Alemán de Intercambio Académico (D.A.A.D.) para realizar estudios de posgrado en la Academia Superior de Música de Friburgo, Alemania. En el año 2008 obtuvo una maestría en Literatura Latinoamericana en la Universidad de Costa Rica. Actualmente se desempeña como docente en la Universidad Nacional en Costa Rica y realiza una investigación acerca de la música colonial en Latinoamérica.

and to begin talking with their own voices. In this way Rigoberta Menchú arises, who has suffered discrimination as an indigene, a peasant and a woman. Her capability to circulate between cultures tells us about the emergence of border subjects who are able of reverting homogenization and fragmentation processes. In this way, not only new identities are set, but the right to difference is vindicated as a way to get over the relation of domination/subjection.

Keywords: Guatemala, testimonial discourse, border subjects.

Introducción

Entonces la monja preguntó a un niño si eran pobres. Entonces el niño dijo:

“Somos pobres pero no somos indios.” Yo me quedé con todo eso. La monja no se dio cuenta. Siguió platicando. Ella era extranjera. (Burgos, 2000: 145).

Esta breve y fragmentaria rememoración de Rigoberta Menchú, transcrita por Elizabeth Burgos en el libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (2000), nos sumerge en las turbulentas aguas del discurso testimonial. La cita da cuenta de una compleja realidad en la que marginalidades campesinas e indígenas (las segundas con mayor grado de subalternidad) interactúan sin llegar a crear puentes de entendimiento. Esta escena se desarrolla en un espacio fronterizo donde además hay un encuentro entre diversas identidades nacionales, poniendo en evidencia la imposibilidad de comunicación.

El texto está inserto en una narrativa que en Centroamérica es conocida como discurso testimonial. La violencia sufrida en el istmo durante los largos años de guerra, las múltiples relaciones de subordinación (etnia, género, clase) y las numerosas masacres de indígenas a manos del ejército, dejaron una profunda huella de ira, frustración y dolor. En los últimos

veinte años, se ha intentado reconstruir los fragmentos de la memoria rota a partir del relato testimonial como una forma de conjurar los fantasmas del pasado y, a la vez, despertar acciones solidarias más allá de los límites regionales.

La producción y difusión de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* se llevó a cabo en plena era de la globalización, cuando las antiguas verdades eran cubiertas por la sombra de la duda y se consolidaba el poder de los *mass media* como constructores de opinión pública. ¿Hasta qué punto el fin de los metarrelatos posibilitó el surgimiento de las historias (locales) de vida de los sujetos subalternos? ¿En qué medida los discursos de la élite metropolitana neutralizan la voz de las comunidades periféricas? ¿Es posible superar los modelos dicotómicos a fin de crear relaciones interculturales más simétricas? Estas y otras interrogantes trataré de responderlas con base en el testimonio de Rigoberta Menchú, teniendo como meta demostrar que la realidad es un complejo constructo que se articula a partir de las relaciones de poder y el conocimiento hegemónico.

Controversia de un testimonio

En el prólogo del libro, Elizabeth Burgos destaca que Rigoberta “encarna a todos los indios del continente americano”, y

que sufre la discriminación “que padecen todos los indios del continente desde su descubrimiento” (Burgos, 2000: 9). El comentario de la etnóloga se sustenta sobre el supuesto de que los indígenas de América están todos en las mismas condiciones por el hecho de ser indígenas. Sin el ánimo de cuestionar marginalidades reales, me parece que convendría matizar ese principio esencialista en virtud del cual Rigoberta estaría en condiciones de representar a todos los grupos étnicos de nuestro continente. Burgos parece priorizar el tema de clase por encima de las especificidades culturales y hace eco de los viejos paradigmas eurocentristas: “todo lo que se hace en París alcanza una repercusión mundial, incluida América Latina” (Burgos, 2000:15).

Esta forma paternalista de investigar a los grupos subalternos ha sido muy discutida en los últimos años (Foley: s.f., Mato: 2002, García: 2004) porque la pretensión de objetividad se revela como una meta inalcanzable. Burgos jamás define desde qué lugar está hablando y al transcribir 25 horas de grabación, se toma la libertad de establecer un hilo conductor lineal (básicamente cronológico), ordena la información según criterios temáticos y elabora una relación coherente de causas y efectos. Este privilegio del recopilador nos hace cuestionar la factibilidad de un relato “fidedigno”. No sabemos hasta qué punto la autora intervino en la “corrección” sintáctica del discurso de Rigoberta. Además, conviene tener en cuenta que Elizabeth Burgos está en una posición de poder frente a su “informante intermediaria”

(Spivak: 2008), en tanto que maneja los contactos necesarios para publicar los resultados de esa entrevista; la etnóloga estaría entonces en condiciones de “comprender” mejor el sentido global de la causa maya (Foucault: 2004), cosa que no esperaríamos de los protagonistas de los hechos relatados.

La modernidad ha privilegiado el discurso académico como fuente legitimadora del saber y la argumentación se fundamenta en paradigmas que pueden estar muy lejos de las realidades comunitarias de los grupos subalternos, empezando por la definición de los conceptos *verdadero* y *falso*. Stuart Hall (1983) destaca que los discursos se estabilizan a partir de un *set* de prácticas institucionales ya conocidas; esto implica que --independientemente de cuál sea la historia narrada-- se hace uso de un marco dado de interpretaciones para darle sentido a los hechos y esas explicaciones terminan por hegemonizarse. En este proceso, la academia juega un rol primordial como legitimadora de verdades; de allí la importancia de reconocer que las disciplinas conforman un tipo de saber que no debería ser considerado único (Foucault: 2004).

Pero seguimos ante la misma interrogante acerca del alcance de la mediación: ¿cómo saber en qué medida se manipuló la información? ¿Cómo saber cuándo las palabras de la informante se apresuraron, cuándo hubo una duda, dónde se produjeron las pausas? Más importante aún, ¿cómo saber si el informe de Rigoberta cambió al verse frente a una etnóloga ladina y hablando en la lengua de los ladinos? ¿Hasta qué punto

los sentidos del relato se modificaron cuando este fue sacado de su contexto para ser exhibido al mundo?

El gran detractor de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* es el académico norteamericano David Stoll (s.f.). Según su punto de vista, la gran cantidad de inconsistencias del texto sólo puede atribuirse a que la supuesta testigo no **vivió** realmente los hechos, y que ella está difundiendo una historia casi mítica motivada por una agenda política. Stoll critica de la posmodernidad la tendencia a desistir de verificar la información, en una suerte de idealización del subalterno que termina por provocarle más daño que beneficio. Precisamente por eso se dio el trabajo de viajar a Guatemala para investigar los datos suministrados por Rigoberta (Stoll: s.f.). Sus entrevistas y las diversas pesquisas realizadas lo hicieron concluir que la mayor parte de la narración es fantástica, lo que nos sitúa en el plano de la construcción de verdades: ¿cómo distinguimos entre realidad y ficción? La realidad no existe independientemente de un proceso de interpretación y de poder, de modo que el principio de lo real siempre estará definido por el discurso de unos pocos (Foucault: 2004). De hecho, en el caso de las comunidades subalternas los que hablan construyen saberes que van generando efectos de realidad; pero, ¿qué hace que un relato narrado deje de ser ficción para transformarse en testimonio *real*? No está de más citar a Barthes (1999), quien nos advierte que la creación de símbolos (con toda su carga de valor ético) tiene por resultado que perdamos la capacidad de leer el móvil que subyace en ellos y terminemos por naturalizarlos.

Los métodos *objetivos* de investigación que utiliza Stoll para desestabilizar el discurso de Rigoberta crean otros efectos de verdad, tal vez diferentes, pero no **la verdad**. El hecho que ella haya presenciado o no el asesinato de su familia no es un dato que tenga relevancia; los relatos orales indígenas suelen fundamentarse en la afirmación de sucesos que no necesitan ser constatados empíricamente: si son afirmados y retransmitidos por la comunidad como hechos reales son indiscutibles. Ponerlos en tela de juicio es una manera indirecta de re-subalternizar a toda la comunidad (Beverley: 2004) y neutralizar el relato de las matanzas (Morales: 1998).

Lo anterior conduce a que toda producción de conocimiento necesariamente va a producir exclusiones (García: 2004); de hecho, la ciencia, la historia, la ley, la educación, e incluso el discurso de los derechos humanos, han revelado que no son tan neutrales como se pensaba, más bien están al servicio del poder institucional (Lyotard: 1979).

Fundamentos teóricos del testimonio

(...) pero lo importante es, yo creo, que quiero hacer un enfoque que no soy la única, pues ha vivido mucha gente y es la vida de todos (Burgos, 2000: 21).

John Beverley (2004) define el testimonio como una forma narrativa en primera persona, en la que el narrador es protagonista o testigo directo de los hechos que relata. Dar testimonio implica dar fe de la veracidad de lo que se dice; el narrador no está asumiendo una posición jerárquica sino que se transforma en simple

vocero de su comunidad ante el mundo. De hecho, sus palabras suelen evocar un cúmulo de voces y experiencias ajenas.

El discurso testimonial promueve la identificación con ciertos efectos de verdad (Arias 1998); se construye una identidad colectiva sobre las experiencias pasadas, lo que posibilita a los grupos periféricos transformarse en agentes de la auto-representación. El testimonio tiene entonces un efecto de reterritorialización de la identidad desplazada, pero si asumimos que las identidades no solo son móviles sino que se construyen relacionamente, concluiremos que el testimonio adquiere sentido si y solo si es recibido por la gente de *afuera* que no forma parte de la comunidad. De esta manera, es fundamental que el texto sea capaz de convencer a los lectores de la verdad de los hechos, persuadirlos de que aquello que se relata *realmente* ocurrió; entonces habrá acuerdo de credibilidad entre la voz enunciante y el conjunto de receptores y el relato no será considerado *literatura ficcional*. Al respecto, Beverley (2004) destaca dos corrientes en la recepción de este texto: un sector que lo lee como la reivindicación de la autonomía cultural indígena (con un cierto sesgo a favor de la guerrilla), y otro sector que lo interpreta como la prueba de la ineffectividad de los movimientos revolucionarios para resolver la problemática étnica.

Pero quisiera ir más allá. Se ha dicho que en el relato de Rigoberta Menchú las muertes son tantas que no puede tratarse de ficción (ninguna trama sería capaz de sobrellevarlas). La tendencia a

la estetización de la violencia que se ha ido imponiendo en la posmodernidad ha favorecido el desplazamiento de la ética a la estética (Harvey, 1990), y eso trae consigo que los asesinatos masivos se transformen en un telón de fondo que nos deja impasibles, en completa des-sensibilización. Si estamos en la era de la deconstrucción en la cual todo se disuelve en un juego de lenguajes, ¿hasta qué punto el *acceso directo* al mundo está más bien reforzando la indiferencia, los viejos prejuicios y la auto-referencialidad? Cada vez que tratamos de definir los límites de la realidad, estamos naturalizando las arbitrariedades de la cultura occidental.

El testimonio de Rigoberta Menchú es la textualización de un discurso oral que permite la afloración de un sujeto subalterno femenino, indígena y proletario, en contraposición al sujeto masculino, letrado y patriarcal que la literatura ha tendido a preconizar (Beverley, 2004). Normalmente en un testimonio se desarrolla la dialéctica de opresor-oprimido: el narrador se presenta a sí mismo como la voz identitaria específica (de clase, de etnia, de género) que necesita ser reivindicada ante el mundo (Morales, 1998). A pesar de que reafirma la autoridad de la oralidad, se vale de la letra como herramienta para ingresar en la esfera pública. En ese sentido, es necesario mencionar que el narrador rara vez es escritor profesional; sus palabras generalmente son grabadas, editadas y transcritas por un *experto* en la materia, generándose así un simulacro de oralidad que crea efectos de verdad (Baudrillard, 1988), independientemente de si lo que

se dice es verdad o no. De hecho, en el relato de Rigoberta Menchú el genocidio indígena adquiere proporciones que aproximan a lector a lo hiperreal.

Cabe destacar que las colectividades que agencian el relato testimonial toman posesión de nuevas formas de poder y conocimiento, estableciendo de esta manera otro tipo de relación con los círculos intelectuales. Ricardo Salas (2007) prefiere hablar de *interculturalidad* al hacer referencia a los complejos procesos que favorecen el juego entre lo local, lo nacional y lo mundial. El fenómeno de la invasión mediática no encuentra sujetos pasivos que se limitan a absorber la cultura globalizada; siempre hay ejercicios de resignificación que oscilan entre lo propio y lo ajeno (Salas, 2007). Es así como emergen subjetividades que generan nuevas propuestas de acuerdo con su modo de vida, en una constante tensión entre la adaptación y la resistencia al capitalismo global (Mignolo, 2003). Rigoberta Menchú es ejemplo de los procesos emergentes en las comunidades tradicionalmente excluidas; produce un texto local que contribuye a definir nuevos paradigmas entre la intelectualidad y los grupos populares.

Mucho se ha discutido acerca de si es pertinente *reducir* el relato testimonial a la categoría de literatura (Arias, 1998). ¿Se le resta credibilidad con ello? ¿Se le neutraliza? A mi modo de ver, el sujeto-agente de la memoria colectiva emite un manifiesto de protesta que no tiene intención de esteticidad; insertarlo en un *corpus* literario es una forma de canonizar lo anti-canónico (Mackenbach, 2004). De ser así, Beverley (2004)

estaría en lo cierto al indicar que se trata de un concepto no-literario de la literatura; es la trascendencia de esta lo que estaría impulsando al conglomerado humano a contar su historia de vida.

Entre la territorialidad y la desterritorialización

“Precisamente mi tierra es casi un paraíso de todo lo lindo que es la naturaleza en esos lugares ya que no hay carreteras, no hay vehículos. Sólo entran personas” (Burgos, 2000: 22).

El territorio físico presenta rasgos idílicos que no corresponden con las secuelas de cinco siglos de colonización. Las etnias fueron todas reducidas a la categoría única de *indios*, originándose con esta calificación una identidad racial negativa que no solo despojó a los antiguos habitantes de América de su lugar en la producción cultural de la humanidad (Quijano: 2003), sino que además aprendieron a mirarse a sí mismos con los ojos del colonizador, al hacer suya su lengua y sus valores, a abandonar la cultura propia. La asimilación se yergue como opción ante la exclusión; sin embargo, los *indios* centroamericanos lograron mantener sus diferencias culturales aunque los uniera la pobreza y la marginalidad.

La existencia de *razas* diversas en Guatemala impedía la fundación de una comunidad imaginada homogénea (Anderson: 2003) con un pasado y un futuro comunes. El rechazo a la aculturación excluyó a los pueblos indígenas del proyecto modernizador, se les arrebató sus tierras y se

les arrinconó cada vez más; la colonialidad del poder se fue rearticulando sobre nuevas bases institucionales (Quijano, 2003: 236) que reforzaban el imaginario eurocéntrico (Brennan, 1991).

¿Cómo pudieron ser invisibilizadas las identidades *otras* durante tanto tiempo? Según informa Rigoberta Menchú, solo en Guatemala existen veintidós etnias indígenas, cada una con una historia, una cultura y una lengua específicas (Burgos, 2000). Tras casi dos siglos de *guatemalidad*, los aparatos de Estado no han logrado asimilar a los pueblos indígenas y ha persistido una lucha por la emancipación, no solo en términos de clase, sino también del derecho a la *diferencia*. Castro (1998) lo resume de la siguiente forma:

“Observarse como sujetos excluidos conlleva la posibilidad de desdoblarse, observar las propias prácticas y compararlas con las prácticas de sujetos distantes en el tiempo y el espacio, establecer diferencias con otros sujetos locales y producir determinadas estrategias de resistencia” (Castro, 1998: 15).

El desdoblamiento al que se refiere Castro Gómez está presente en el testimonio de Menchú. Sus dudas, sus contradicciones, unidas a la negociación que establece con el mundo externo dan cuenta de una voluntad de representación que se resiste a desaparecer. Desde esta perspectiva, el temor de Frederic Jameson (1991) por la posible desaparición de las culturas tradicionales locales bajo la sombra del capitalismo global, parece estar (todavía) lejos de concretarse. Lo que sí parece ser una constante es que

las prácticas culturales son sensibles a la compresión espacio-tiempo, y esto se traduce en una experiencia cambiante que transforma la cultura en un lugar de lucha (Harvey: 1990); hasta las comunidades más aisladas tienen algún *acceso* al mundo (Pereira Da Rosa: 2001), de modo que se altera la percepción histórico-social y se manifiesta la necesidad de definir un centro tranquilizador que delimite el espacio territorial propio.

El texto de Rigoberta Menchú es crítico de los discursos hegemónicos asimilacionistas, pero si comprendemos a América Latina como una gran zona fronteriza en la que los bordes se diluyen y lo propio y lo ajeno se superponen, siempre se estarán configurando nuevas identidades que hacen frente y a la vez se adaptan a los procesos de homogenización y fragmentación.

Identidades descentradas

“Con mucha vergüenza mostraba mis dudas porque muchos de mi comunidad entendían mejor que yo porque tenían la mente muy sana, por el hecho de que ellos nunca habían salido fuera de su comunidad” (Burgos, 2000: 147).

Por extraño que parezca, Rigoberta se percibe a sí misma como sujeta deficitaria por su experiencia fuera de la comunidad. El contacto con sociedades externas supuestamente *contaminó* su visión de mundo y eso le crea inseguridades a la hora de transmitir el mensaje. La comunidad busca el centramiento para no desintegrarse en la nada. Pero, ¿cómo cumplir con una agenda política con objetivos específicos sin abandonar el terruño?

El libro permite vislumbrar un cierto desplazamiento en la posición de la protagonista (sin olvidar que el texto fue manipulado y es difícil establecer cómo concibe Rigoberta la temporalidad). Inicialmente, la lucha se define en términos binarios: indígenas contra ladinos, pobres contra ricos, campesinos contra terratenientes (Morales, 1998). Las imágenes del *otro* (ladino) son desplegadas y se construye una diferencia estereotipada que reproduce y perpetúa la subalternidad indígena (Pickering, 2001).

Los rasgos diferenciales siempre corren el riesgo de convertirse en una otredad estereotipada que hace prácticamente imposible llevar a cabo una ética de la diferencia que prescinda de la línea imaginaria que separa al *yo* del *otro* (Gilman, 1986). El resultado es la producción de imágenes que se integran en un sistema semiológico que no se discute, sino que se transforma en sistema causal de hechos (Barthes, 1999). Stuart Hall (1998) habla de *sistemas de representación* al referirse a las cadenas discursivas que ponen en movimiento asociaciones connotativas que logran anclarse en el imaginario colectivo, y terminan naturalizándose y transformándose en sentido común. En virtud de ello, el texto reafirma la visión positiva del indígena (bueno, noble y solidario) en contraposición a la construcción negativa del ladino (malo, ambicioso y traicionero).

Conforme avanza la lectura es posible detectar un desplazamiento en la visión de Rigoberta. No todos los ladinos son malos. De hecho, aquellos que integran la guerrilla han creado núcleos solidarios

con la causa indígena, aunque no está claro si la participación local en el conflicto armado es para evitar la proletarización o es una lucha contra la aculturación. Este punto me parece de importancia cabal, porque en la medida en que la izquierda no reconozca una diferencia étnica (además de la de clase), la cuestión indígena continuará sobre el tapete y no se completará nunca el *mejoramiento social y moral* al que alude Habermas como conclusión deseable de la modernidad (1998).

Se dice que en la era de la globalización las comunidades son virtuales, siguen siendo imaginadas, pero ganan terreno en un sistema integrado mundialmente (Pereira Da Rosa: 2001). Aún así, la integración de los grupos indígenas al mundo occidental se dificulta por su condición étnica y su exclusión social. Los Estados latinoamericanos han iniciado procesos de reconocimiento de la multiculturalidad para *devolverle* a los pueblos originarios su dignidad; no obstante, las políticas puestas en marcha tienen un halo paternalista que no permite aceptarlos como agentes de cambio. Parece ser que la incorporación de la *diferencia* se sigue haciendo según la lógica moderna de representación, y con ello se re-naturalizan las jerarquías. Hasta el momento no existe una multiculturalidad simétrica y democrática, porque no todos tienen las mismas oportunidades de conectarse y *transitar* por el mundo.

Homi Bhabha (2002) propone superar las nociones de *subjetividades originales* planteando en cambio la existencia de espacios entre-medio (*in between*) que permiten la elaboración de nuevas estrategias

identitarias. La articulación de la diferencia es una compleja negociación de la que emergen los híbridos culturales; los sujetos que *significan* desde la periferia, desde la tradición. El contacto con otras subjetividades favorece un desplazamiento del sujeto a zonas simbólicas distintas que inhiben su regreso a la cultura *original*:

Al reescenificar el pasado introduce en la invención de la tradición otras temporalidades culturales inconmensurables. Este proceso enajena cualquier acceso inmediato a una identidad originaria o una tradición recibida (Bhabha, 2002: 19).

Comprender la diferencia cultural en términos de identidades que al articularse se resquebrajan es una tarea difícil de abordar. Cuando Rigoberta afirma que determinados rasgos culturales son *cosa nuestra que ustedes no entienden* se está apropiando de la lógica binaria que esencializa lo indígena; encierra así a la comunidad en un modelo petrificado que no puede ir más allá de los bordes definidos de antemano y conjura al mismo tiempo su propia condición de sujeto *entre-medio* de dos mundos.

Sin ánimo de emitir un juicio de valor, quisiera destacar que todo rechazo a una interacción simbólica suprime espacios de entendimiento que ayuden a superar las prácticas sociales y las formas de pensar que legitiman los sistemas excluyentes (Lyotard, 1979). De hecho, la crítica postcolonial da cuenta de relatos testimoniales que provienen de comunidades constituidas *de otro modo que con la modernidad* (Beverley, 2004) y los saberes populares de aquellas historias locales

no tienen una intencionalidad universalista. Desde esta perspectiva, Mignolo (1998) estaría en lo cierto al afirmar que se produce una trascendencia de la *civilización* toda vez que los saberes *bárbaros* son incorporados al discurso oficial en su plena dimensión, no meramente como lo opuesto a la norma hegemónica. La noción de pensamiento fronterizo se yergue como alternativa para borrar las fronteras entre conocer *sobre* y conocer *desde* (Mignolo, 2003: 389).

Hace unos años, Horkheimer y Adorno (1988) afirmaban que la industria cultural y el capitalismo niegan la diversidad porque al conciliar lo universal con lo particular hacen desaparecer la tensión entre ambos. Poco tiempo después, Herbert Marcuse (1995) destacaba la esperanza en los oprimidos como agentes del cambio porque al golpear al sistema desde afuera no podían ser derrotados. Por su parte, Stuart Hall (1983) sostiene que aquello que la ideología hegemónica calla es lo que permite detectar las ausencias y los silencios a partir de los cuales comenzar a interrogarla. Una propuesta más concreta hacia el cambio partiría de la base de no ignorar las diferencias sino más bien reafirmar los descentramientos que posibilitan el diálogo, aunque sea un diálogo cargado de paradojas y contradicciones. Es el camino para rediseñar una contemporaneidad cultural en la que se compartan las experiencias colectivas horizontalmente.

Identidades de género

“(…) yo no había alcanzado esa riqueza de poder integrarme como indígena, en primer lugar; en segundo lugar como mujer,

como campesina, como cristiana, en la lucha de los demás” (Burgos, 2000: 147).

Rigoberta Menchú destaca su condición de mujer como rasgo definitorio de su subjetividad. El hecho de haber optado por un modo de vida no convencional (dedicación a la lucha en favor de su pueblo) le significó la renuncia al matrimonio y la maternidad, con todas las consecuencias que ello trae en un medio social en el que la relación *mujer-familia* se da por sentada. En su relato testimonial confiesa haber sido *sospechada* por la comunidad porque no se sabía dónde había estado (Burgos, 2000: 86). Varias teóricas feministas han indicado que la categoría *sexo* impone roles sexuales *obligatorios* (Rubin, 1986) que van en función de la anatomía sexual; además, el sexo le impone al cuerpo la dualidad y la uniformidad (Butler, 1994).

En las palabras de Rigoberta Menchú subyace una molestia por esta situación; su condición de mujer generadora de signos de alguna forma la excluye de la *vida normal*, tanto en el contexto del mundo indígena como en la sociedad occidental. Las mujeres indígenas sufren doblemente la subalternización porque se desenvuelven en una red de relaciones sexuales de dominación (Quijano, 2003: 225), lo que las aleja todavía más del ideal de sujeto cartesiano (dotado de razón y con el don del conocimiento). Ni siquiera el entrenamiento como catequista libera a Rigoberta de ser discriminada por su condición de mujer. A pesar de su fe, la doctrina cristiana parece no ofrecerle respuestas satisfactorias.

El sujeto femenino es construido por medio de actos de diferenciación que configuran una alteridad. Anne McClintock (1995) llama a este hecho *feminización de las fronteras*, en alusión al ataque de ansiedad de los exploradores al cruzar el borde del mundo conocido: frente a la angustia por la pérdida de límites llenaban sus cartas geográficas de sirenas, Amazonas y territorios *virgenes* (McClintock, 1995: 24). Al abrir el signo *sujeto femenino* a significados que antes no estaban autorizados, se le reconoce como lugar de debate y se da un paso adelante en la superación de las conceptualizaciones esencialistas.

La voz testimonial de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* es la de una mujer -con toda la carga emotiva de años de exclusión- que logra desterritorializarse de su comunidad y redefinir nuevos tipos de poder (Franco: 1994). Su enunciación desde un lugar fronterizo *entre* culturas genera el desplazamiento al que Braidotti (2000) define como nómada, sin que llegue a desaparecer la individualidad de Rigoberta Menchú. Es por eso que no creo factible que la primacía de la reproducción mecánica en la era posmoderna se llegue a transformar en una amenaza a las individualidades (Jameson, 1991); la interculturalidad globalizada siempre tendrá como contraparte *esencialismos estratégicos* (Morales: 1998) para hacer frente a las identidades múltiples. En mi opinión, la *diferencia* solo se vuelve problemática cuando se fundamenta en relaciones de poder y en la creación de sistemas dualistas.

La traducción del testimonio

Pero, sin embargo, todavía sigo ocultando mi identidad como indígena. Sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos (Burgos, 2000: 271).

Las últimas líneas del testimonio de Rigoberta Menchú dan un vuelco a la supuesta intención comunicativa sobre la que se había sustentado el texto. ¿Cómo se explica que después de 270 páginas de narración testimonial haya una declaración que pone freno al lector? García Canclini (2004) advierte que la *comprensión global* de la cultura investigada es una meta falaz, más aún si están involucrados los antropólogos e intelectuales (no es casualidad que Rigoberta aluda directamente a ellos) que investigan desde una posición de poder. El texto nos advierte que siempre habrá un margen de verdad fuera del alcance del discurso académico, imposible de ser traducido. ¿Es posible emprender la *traducción* de una cultura que defiende sus secretos ante la sociedad occidental?

En latín, *traducere* significa hacer pasar de un lugar a otro, es decir, “expresar en una lengua lo que está escrito o se ha expresado antes en otra” (Diccionario RAE, 1970); en el proceso el texto original sufre una transformación puesto que está siendo trasladado a otro sistema semiótico. Desde esa perspectiva, traducir implica transformar la identidad material,

reconstruirla de acuerdo con intereses definidos, aún ante el riesgo de que ciertos aspectos permanezcan intraducibles. En el caso de Rigoberta Menchú, su testimonio sufre una triple traducción que se manifiesta de la siguiente forma:

1. El testimonio no se emite en quiché sino en español, una lengua que Rigoberta no domina (la ha aprendido tres años antes de entregar su testimonio) y además le evoca imágenes de dominación y explotación: es la lengua de los conquistadores y de los ladinos.
2. Según ya se mencionó, la articulación del testimonio requiere del concurso de la etnóloga Elizabeth Burgos. Linda Craft (en Mackenbach, 2004) afirma que el texto testimonial mismo es un lugar de conflicto debido a la mediación de una profesional *de afuera* que utiliza signos *de afuera* para ser comprendidos por lectores *de afuera*.
3. Los términos en los que la comunidad internacional recibe el texto dependen del juicio de valor y (des)legitimación que emiten los intelectuales de las instituciones académicas.

De lo anterior se deduce que traducir no implica meramente el *traspaso* de una lengua a otra; se trata de un complejo proceso que involucra la superposición (y disputa) de códigos cargados de significado ideológico que inevitablemente tendrán un efecto en la construcción de sentidos. De hecho, no solo existen conceptos imposibles de ser traducidos de una cultura a otra, sino que aquellos

que son traspasados a la fuerza sufren una adaptación para hacerlos más accesibles al público meta. Si consideramos además que existe una relación jerárquica entre los idiomas, la homogenización que impondrá el lenguaje meta impedirá representar la diferencia.

El dolor sufrido por los pueblos mayas durante años de represión difícilmente puede ser expresado en palabras en lengua quiché; traducirlo al español resulta una tarea prácticamente imposible. Rigoberta es consciente de esta situación y por eso se niega a hacerse partícipe de esta práctica; más bien se apropia de las armas del otro (en este caso, la lengua del conquistador) para difundir su testimonio en una suerte de concesión que asegura la supervivencia simbólica suya y de toda su gente, pero al mismo tiempo carga el relato de omisiones y frases vagas a las que atribuye sentidos ocultos. El juego de enmascaramientos y desenmascaramientos se produce al interior del discurso.

Rigoberta Menchú traduce un discurso, pero en el acto ella (sujeta) también está siendo *traducida*. La traducción que se le hace pone en juego relaciones de poder que revelan otras formas de dominio: es la cuestionada, es aplaudida, se le adscriben sentidos, independientemente de cómo ella manifiesta su propia subjetividad.

El sujeto traducido desaparece detrás de aquello en lo que fue traducido, aunque esta situación no la acepta sin protestar. Una estrategia de resistencia es la comunicación de información *falsa* o equívoca; otra estrategia es el silencio activo (negar conscientemente la información

requerida), o bien, pronunciar frases entrecortadas que no produzcan sentido. Por paradójico que parezca, la opción de *negarse a decir* es un acto de rebeldía que reafirma al sujeto subalterno como objeto del no-discurso. No se trata de un silencio sumiso, sino de un silencio retador: guardarse secretos frustra la voluntad de control del *otro* dominante. Vivimos en una sociedad en la que el ruido es continuo; la producción constante de mensajes e imágenes enmascaran el mundo (Baudrillard, 1988) y frenan la posibilidad del silencio. Desde esta perspectiva, el sujeto que testimonia está protegiendo un espacio propio toda vez que decide qué cosas va a callar, rehusándose así a establecer intimidad con los receptores. Los seres humanos en condición de marginalidad siempre encuentran formas de realizar la traducción de sí mismos y transformarse en sujetos (reales) de la historia.

Quien testimonia está posicionado en un lugar subalterno y busca sensibilizar y ganar adherentes para la causa de su comunidad; de otra forma, ¿qué sentido tendría difundir esa experiencia? Doris Sommer (2005: 177) afirma que “el testimonio no es una invitación a estar de corazón a corazón, sino en mano a mano”, en el sentido que no se trata de despertar compasión, sino de reivindicar las luchas propias sobre la base de la igualdad y la justicia. La persona que testimonia debe poder hablar a la misma altura de los *otros* que escuchan.

El testimonio de Rigoberta Menchú no solo es la prueba de una lucha político-ideológica sino que también busca la

emancipación de clase, de género y de etnia. Rigoberta -como traductora- es vehículo de imágenes culturales que ponen en evidencia ideologías que pueden resultar contradictorias (Toro, 1999), lo que genera una situación bastante compleja. Los receptores del testimonio, o bien forman parte de la casta heredera del conquistador, o de una élite académica ajena a la cotidianidad de la sujeta que testimonia, o de núcleos humanos que se relacionan entre sí en términos patriarcales. ¿Cómo no desconfiar de todos ellos a pesar de la gran necesidad de apoyo?

Cada cultura tiene un límite de significación a partir del cual los signos que la conforman comienzan a ser malentendidos. Es por eso que los espacios de encuentro en zonas fronterizas son tan importantes a la hora de establecer puentes de comunicación. El sujeto del discurso (Rigoberta) nunca establecerá una plena identificación con los receptores; por eso surgen los silencios y las frases inconclusas que impiden una semantización cabal. Lo interesante es que el receptor no puede comprenderlo todo y por esa razón su posición pasa a ser subordinada. Se invierte el efecto de la traductibilidad: ya no es meramente una herramienta de dominio de los grupos de mayor jerarquía, sino que se vuelve un arma con la que el vencido se reafirma a sí mismo. Saber es poder.

A pesar de las limitaciones del subalterno para hablar por sí mismo (Spivak: 1994), Rigoberta Menchú demuestra tener algún grado de capacidad de gestión; se transforma en traductora de su pueblo aún ante el hecho de poseer diferentes

grados de pertenencia (mujer, indígena, guatemalteca, campesina). Esta situación la ubica en un lugar fronterizo entre el mundo indígena y la sociedad occidental. Precisamente el hecho de estar posicionada en un lugar de intersección le ofrece la ventaja de explotar el potencial que ofrecen dos lenguas y prácticas culturales diferentes (Mignolo, 2003). La búsqueda de interpretaciones culturales alternativas que superen las representaciones colonialistas y etnocentristas ha significado la reivindicación de la diferencia; de hecho, muchos textos teóricos post coloniales subrayan la existencia de distancias culturales insalvables que hacen la traductibilidad imposible.

Conclusiones

El relato testimonial ha probado ser una forma cultural de transición que contribuye a procesar los cambios a nuevos tipos de representación; en estos, los sucesos locales ya no son comprendidos con la lógica letrada occidental. Por esa razón, numerosos teóricos (García, 2004; Castro, 1998; Hall, 1983) proponen volver “otro” nuestro propio mundo, para relativizar las verdades naturalizadas por la cultura occidental y generar lugares de enunciación descentrados que reconozcan el principio de la *diferencia*.

Las historias de vida como la de Rigoberta Menchú constituyen una forma de emancipación. Gayatri Spivak (1994) afirmaba que el subalterno no puede hablar cuando se encuentra mediado por la cultura receptora; no obstante, Rigoberta se transforma en sujeto enunciante capaz de narrar los sucesos que afectaron a su

comunidad, y solo el hecho de narrarlos (y ser escuchada) la sitúa en un lugar hegemónico. Su historia está llena de huecos e inconsistencias porque necesita relativizar ese relato para incorporar otras versiones: contar la historia en la forma que ella estima conveniente implica una negociación de sus condiciones de verdad y representatividad. De esta manera, el tema fundamental no es cuánto de lo dicho es verdad y cuánto es mentira, sino establecer quién tiene la autoridad de narrar y bajo qué condiciones.

A pesar de que las sociedades tradicionales locales se resisten a ser presas de la globalización, los (inevitables) desplazamientos de sus miembros generan categorías identitarias pluriformes que contrarrestan el modelo unidimensional que Marcuse (1995) vaticinaba en la era del capitalismo avanzado. La tendencia es más bien hacia “la autorrestitución de la barbarie como localización teórica y fuerza progresista” (Mignolo, 2003: 389) para construir proyectos en común que acaten los valores éticos de tolerancia y respeto. Según afirma Mignolo (2003), la diversidad de la mundialización se encuentra en constante interacción con la homogeneidad de la globalización. Solo reconociendo que el otro es portador de *diferencia* y de dignidad se podrán levantar nuevos espacios que corrijan las asimetrías que afectan a los seres humanos del planeta entero. Es la forma de revertir las relaciones de dominación/sujeción que han dividido al mundo en opresores y oprimidos, para permitir por fin la circulación de discursos que diseñen modelos más equitativos y más justos.

Bibliografía

- Anderson, B. (2003). *Imagined communities*. New York: Verso.
- Arias, A. (1998). *Gestos ceremoniales. Narrativa centroamericana 1960-1990*. Guatemala: Artemis-Edinter.
- Baudrillard, J. (1988). Simulacra and simulations. En *selected Writings* (Mark Poster red.). Stanford: Stanford University Press, pp.166-184.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Barthes, R. (1999). *Mitologías*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Beverly, J. (2004). *Testimonio. On the politics of truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Brennan, T. (1991). The national longing for form. En *nation and Narration* (Homi Bhabha, comp.), pp.44-70. New York: Routledge.
- Burgos, E. (2000). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI Editores.
- Butler, J. (1994). Contingent foundations: Feminism and the question of “postmodernism”. En *The postmodern turn. New perspectives on social theory* (Steven Seidman ed.). Cambridge: University Press.
- Castro, S. (1998). Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón. En *Teorías sin disciplina*. México: Miguel Angel Porrúa.

- Foley, D. (s.f.). *Critical ethnography: The reflexive turn*. Austin: University of Texas, Austin.
- Foucault, M. (2004). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Franco, J. (1994). Beyond ethnocentrism: gender, power and the third-world intelligentsia. En *Colonial discourse and post-colonial theory* (Williams & Chrisman ed.), pp.359-369. New York: Columbia University Press.
- García, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Buenos Aires: Gedisa.
- Gilman, L. (1986). *Difference and pathology. Stereotypes of Sexuality, race and madness*. Cornell: University Press.
- Habermas, J. (1998). Modernidad: un proyecto incompleto. En *Revista Punto de Vista*, N. 21, agosto de 1998. Buenos Aires.
- Hall, S. (1983). *The narrative construction of reality*. Entrevista a Stuart Hall por John O'Hara. *Context*. N. 21, Consultado el 29 de septiembre de 2011 en: <http://www.dalkeyarchive.com/article/show/31>
- Significado, representación, ideología: althusser y los debates postestructuralistas. En *Estudios culturales y comunicación* (Curran, Morley, Walkerdine comp.), pp 27-61. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Harvey, D. (1990). *The condition of postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Horkheimer, M. y Theodor A. (1988). La industria cultural. Iluminismo como mistificación de masas. En *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Lyotard, J. (2004). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Mackenbach, W. (2004). Después de los por-ismos: ¿desde qué categorías pensamos las literaturas centroamericanas contemporáneas? En *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, N. 8, (enero-junio).
- Marcuse, H. (1995). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- McClintock, A. (1995). *Imperial Leather. Race, gender and sexuality in the colonial contest*. New York: Routledge.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales*. AKAL Ediciones. 1998. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. En *Teorías sin disciplina*. (Castro Gómez y Mendieta ed.). México: Miguel Angel Porrúa.
- Mato, D. (2002). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. En *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Daniel Mato (compilador). Caracas: CLACSO.
- Morales, M. (1998). *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Guatemala: FLACSO. Consultado el 29 de septiembre de 2011 en: <http://www.ensayistas.org/critica/guatemala/morales/cap1/index.htm>
- Pereira Da Rosa, V. et al. (2001). *Ethnicity in a globalizing world: borders, boundaries, and virtual communities*. *Antropológicas*, N. 5. 30 de septiembre de 2011 en: <https://bdigital.ufp.pt/dspace/bitstream/10284/1722/3/39-51.pdf> Consultado el 30 de septiembre de 2011.
- Pickering, M. (2001). *Stereotyping. The politics of representation*. Londres: Palgrave Macmillan.

- Quijano, A. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (Edgardo Lander comp.), Caracas: UNESCO.
- Real Academia Española. (1970). Diccionario de la lengua española. Décima novena edición. Madrid: Editorial Espasa-Calpe.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. En *Revista Nueva Antropología*, noviembre, año vol. VIII, número 030, pp.95-145. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Salas, R. (2007). Hermenéuticas en juego, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración. *Revista Polis*, N. 18. Consultado el 30 de septiembre de 2011 en :http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:leOfQS9xY5M-J:scholar.google.com/+%22hermen%C3%A9uticas+en+juego,+identidades+culturales+y+pensamientos+latinoamericanos+%22&hl=es&as_sdt=0,5.
- Spivak, Ch. (2008). Estudios de la Subalternidad. Reconstruyendo la Historiografía. En *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños (pp. 33-67). Consultado el 29 de septiembre de 2011. www.traficantes.net/index.php/trafis/content/download/20026/200833/file/estudios%20postcoloniales-WEB.pdf
- 1994 Can the subaltern speak? En *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (Williams and Chrisman ed.). New York: Columbia University Press.
- Sommer, D. (2005). *Abrazos y rechazos. Cómo leer en clave menor*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Stoll, D. (s.f). *Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos Pobres*. Consultado el 29 de septiembre de 2011 en: <http://community.middlebury.edu/~dstoll/>.
- Toro, A. (1999). *La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?* Consultado el 29 de septiembre de 2011 en: <http://www.uni-leipzig.de/~detoro/sonstiges/poskollat.htm>.

Recibido: 18/10/2011 • Aceptado: 19/04/2012