

*Me llamo Rigoberta Menchú: una voz desde la subalternidad*¹

Guillermina Walas

Muchos se han opuesto a mi Nobel por la vergüenza de quien lo cargaría: una mujer con antecedentes de doméstica, indígena, autodidacta, y nacida en la pobreza...

R. Menchú.²

I

Como bien lo describe la propia Rigoberta Menchú en la cita que hemos elegido para iniciar este artículo, la entrega del Premio Nobel de la Paz a su persona suscitó verdaderas polémicas. Sin embargo, a otro nivel, las mismas ya habían sido generadas casi diez años antes por un texto que, producido conjuntamente con la etnóloga Elizabeth Burgos Debray, la transportaba en forma

- Me llamo Rigoberta Menchú: una voz desde la subalternidad.

directa al ámbito público. A su vez, desde el 'testimonio', dicho texto la situaba en un punto de mira, principalmente, para la intelectualidad. Nos referimos, por supuesto, a **Me llamo Rigoberta Menchú**³, en el cual esta mujer indígena perteneciente a la etnia maya-quiché narra su vida, mostrando y, al mismo tiempo, denunciando su condición 'menor', 'marginal' o 'subalterna', no sólo por el hecho de ser mujer y pobre, sino, además, por esa pertenencia a un grupo etno-cultural que es percibido como tal respecto de la cultura 'dominante' desde hace ya más de quinientos años.

Sin entrar de lleno en dichas polémicas, nos proponemos observar, a partir de ciertos rasgos y referencias textuales, la manifestación de esa 'voz'⁴ que se define desde la diferencia y hace del relato - dispuesto estratégicamente a la manera de una autobiografía -, un espacio eminentemente político en el cual el objetivo primordial consiste en la reivindicación de una identidad cultural. La paradoja de que sea el libro, u objeto impreso⁵, el lugar elegido para expresar y representar su identidad es, tal vez, el interrogante de mayor interés que postula el texto. La transcripción mantiene el carácter oral de la exposición del sujeto testimonial, quien denuncia a la cultura de 'la letra', al mismo tiempo en que su discurso se inserta en ella a través de la mediación de Burgos Debray, quien lo graba y traduce en escritura para su posterior publicación.

Descontando lo que se señala en el Prólogo y en la Introducción⁶, Rigoberta hace evidente, al comenzar su discurso, la diferencia que existe entre su cultura y aquella que privilegia la 'letra' o el 'libro', en lo que respecta al aprendizaje y es ese uno de los motivos que le permite calificar de "vivo" a su testimonio:

... 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 ... (30).

El mismo no recibe dicho calificativo sólo porque se relaten

“vivencias”, sino porque aun no ha sido reducido al espacio estático de la escritura; por el contrario, “vive” en la memoria del sujeto que narra oralmente. Esto es lo que se puede interpretar a partir de la aclaración: “que no he aprendido en un libro”, puesto que la memoria que contiene el libro ya no es memoria “viva”, y en consecuencia, tampoco es “testimonio vivo”. El segundo elemento destacado es el carácter colectivo de ese aprendizaje vivencial, diferente también de aquel que se hace desde la lectura solitaria, individual -aprendizaje que es propio de la cultura a la que será presentado el testimonio.

En el inicio del relato se encuentra así la primera afirmación de la identidad cultural del sujeto, implícita en el trazado de una línea divisoria entre aprendizaje ‘vivencial-colectivo’/ aprendizaje ‘letrado’ (o ‘de libro’) -‘individual’ que diferencia a quien relata de sus receptores, tanto de la entrevistadora o interlocutora que se constituye como ‘receptor inmediato’ (Burgos Debray) como del público receptor del futuro objeto impreso. Simultáneamente, esa línea divisoria marca la primera instancia de denuncia textual al plantear la oposición en relación con el tipo de aprendizaje que impone la cultura dominante.

Al poner énfasis en el carácter colectivo de su aprendizaje, Rigoberta muestra también que su testimonio revestirá la misma condición, es por ello que, aunque la forma elegida por Burgos Debray para disponer y transcribir la entrevista sea la del relato autobiográfico, sería equívoco interpretar al texto simplemente como tal. La asunción de una voz colectiva para relatar sus experiencias acentúa la politicidad del discurso en tanto se intenta representar, desde lo subjetivo, “toda la realidad de un pueblo”(30)

II

Si acordamos en el hecho de que el uso dado al lenguaje en el discurso testimonial permite hablar de éste como un arma del sujeto y su colectividad para resistir⁷ y luchar contra la dominación cultural, observaremos al texto como el espacio de la 'denuncia': por una parte, se denuncia la marginación sufrida de parte de los blancos o "ladinos"; por otra, se denuncia el sistema que sostiene y fomenta dicha marginación

Como lo ha señalado Walter Mignolo, la "literaridad" entendida como "la capacidad básica para leer y escribir" y, a su vez, como "dominio de las ideas y de los valores que, en la civilización occidental, fueron atribuidos a la escritura alfabética y al libro"⁸, fue impuesta en América a partir de formas de enseñanza que no carecían de violencia, no sólo porque implicaban la separación de los jóvenes de sus raíces, sino porque además instalaba, dada la selección de los miembros nobles de las colectividades nativas, un grado considerable de desigualdad y marcaban una frontera comunicativa.

En efecto, a lo largo del testimonio, Rigoberta cuestiona el sistema ambiguo que supone el mantenimiento de esa "literaridad", el cual, aunque modificado, todavía se mantiene vigente. A partir de él, la cultura de la "letra", excluye a quienes no acceden al proceso de alfabetización y más aún, a los que no hablan el castellano -la lengua del conquistador-, pero, al mismo tiempo, niega a ciertos grupos la posibilidad de hacerlo, en tanto mantenerlos al margen de la alfabetización y de la comprensión de la lengua hegemónica facilita su dominación, al impedir, en primer lugar, la comunicación con aquellos que son étnicamente diferentes, ya sea porque son blancos o porque pertenecen a otro grupo indígena.

Los ejemplos que podrían extraerse del relato de Rigoberta respecto del tema de las barreras que, no ya la "letra" sino la lengua establece, son numerosos. Hemos seleccionado, sin embargo, dos que parecen suficientemente explícitos:

Lo más doloroso para mí era que no nos entendíamos Ellos no podían hablar el castellano y yo no podía hablar su lengua () Esta es una barrera que han alimentado precisamente para que los indígenas no nos uniéramos, para que los indígenas no discutieramos nuestra problemática . (262)

Y el sistema trata de alimentar toda esa situación Separar al indígena del ladino Las radios, todas las radios hablan en castellano. El indígena no tiene acceso a oír radio . (272)

El sujeto-testimonial demuestra, como puede verse a través de estas citas, ser plenamente consciente no sólo de la marginalidad de su grupo étnico, sino de la perversión del sistema que imposibilita el contacto intercultural.

Para vencer esa barrera impuesta, el sujeto se verá obligado a someterse al proceso de aculturación⁹ que implica aprender la lengua de la otra cultura, percibida muchas veces como propia del 'enemigo':

La necesidad me obligaba a aprender el castellano. (264).

Siempre han dicho: pobres los indios no saben hablar entonces muchos hablan por ellos; por eso me decidí a aprender el castellano (256, epígrafe al cap XII)

Este último ejemplo -justamente recortado y destacado del discurso por la transcriptor al disponerlo como epígrafe de uno de los capítulos-, muestra la descalificación de la lengua indígena por parte de la cultura dominante al negarla como lengua o "forma de habla". Esta misma negación se produce en lo concerniente a la existencia de una historia indígena, ya que, como lo ha notado

- Me llamo Rigoberta Menchú: una voz desde la subalternidad.

Walter Mignolo -entre otros-, al no haber registro escrito del pasado indígena -de acuerdo con la concepción alfabética de la escritura-, en tiempos de la conquista, se pone en marcha un proceso de colonización de la memoria simultáneo al de colonización territorial ¹⁰ La decisión de Rigoberta y de su grupo, así como la de otros grupos indígenas consiste en aprender el castellano e incluso someterse al proceso de alfabetización para revertir esta situación y convertirse en sus propios historiadores.

El terreno cedido en este aspecto a la otra cultura, no implica, sin embargo, una pérdida en tanto se busca obtener a cambio el reconocimiento del otro. Además, se pone aquí en juego el tema de la "secretividad", enfatizado también a lo largo del discurso:

... Nosotros los indígenas hemos ocultado nuestra identidad, hemos guardado muchos secretos, por eso somos discriminados. Para nosotros es bastante difícil muchas veces decir algo que se relaciona con uno mismo porque uno sabe que tiene que ocultar esto hasta que garantice que va a seguir como una cultura indígena, que nadie nos puede quitar . (60)

A la acción de dar testimonio en la lengua dominante y convertirse en historiadores según la concepción occidental, se suma la "secretividad" que es una forma de evitar la aculturación completa y que funciona en estrecha relación con la resistencia ("Hemos ocultado nuestra identidad porque hemos sabido resistir ", 342)

Las palabras elegidas para finalizar el testimonio hacen explícita la estrategia seguida por Rigoberta y su colectividad para dar a conocer la historia propia desde su "voz" que se hace pública a través del libro, pero también preservando la identidad cultural al mantener un grado de "secretividad" Tampoco está ausente en este final la denuncia directa a la cultura letrada:

Pero, sin embargo, todavía sigo ocultando mi identidad como indígena. Sigo ocultando lo que yo considero que nadie lo sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir nuestros secretos (377)

III

El "fetichismo de la escritura" -según ha denominado Martin Lienhard al fenómeno de sobrevaloración de la 'letra'-¹¹, logró en su momento el objetivo buscado: dominar a los verdaderos -y/o naturales- dueños de la tierra. Hoy, arribando ya al siglo veintiuno, los casos como el de Rigoberta Menchú conducen a pensar -tal vez con una mirada utópica- en la posibilidad de subvertir los efectos de ese fenómeno, sin un perjuicio mayor para las identidades étnicas que lo han sufrido. Más allá del complejo juego de intereses que se despliegan en la circulación de este texto, no se puede negar que el mismo ha logrado, si no en forma total, al menos parcialmente, los objetivos que Burgos Debray atribuye al relato de su entrevistada:

Rigoberta, al darse instrumentos políticos de acción (.) adopta técnicas tomadas a la cultura ladina a fin de reforzar las suyas, para resistir y proteger mejor su cultura (.) Rigoberta ha escogido el arma de la palabra como medio de lucha . (17-18)

Desde esta perspectiva, la reivindicación de sus identidades culturales por parte de los sujetos considerados "subalternos", con el implícito reconocimiento del derecho a la diferencia, conllevaría a la necesidad de abandonar dicho término, para hablar, en todo caso, de "alternidades", de una "alternidad" en la que todos podemos ser incluidos en tanto nos relacionamos siempre con

- Me llamo Rigoberta Menchú: una voz desde la subalternidad.

“otros” que poseen iguales derechos, por ejemplo, aquel que es definido por la Unesco¹² como el “derecho a la propia cultura” Precisamente, esto es lo que defiende la “voz” de Rigoberta ya que, venciendo las mediaciones que insertan su testimonio en el sistema cultural hegemónico, en su trascendencia demuestra la injusticia de ser considerado “subalterno” cuando ser diferente es uno más de los tantos derechos humanos Aunque habría que agregar, tal vez: de los tantos que no son aún respetados.

Notas

- ¹ Este artículo retoma algunas de las cuestiones tratadas en mi tesis de Licenciatura (**Me llamo Rigoberta Menchú: facetas fronterizas de un texto transcultural**) defendida en febrero de 1995 en la Univ. Nac. de Mar del Plata
- ² El epígrafe pertenece a una entrevista efectuada por Concepción Gonzalez a Rigoberta Menchú para la revista **Cambio 16** La misma fue publicada el 26 de octubre de 1992 bajo el título “Mi principal defecto es que soy brava”. 36-38
- ³ Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos Debray: **Me llamo Rigoberta Menchú** La Habana: Casa de las Américas, 1983 Todas las citas remitirán a esta edición
- ⁴ Hablamos de “voz” en tanto el texto escrito fue construido a partir de una extensa entrevista con E. Burgos Debray, según se relata en el Prólogo. La etnóloga-entrevistadora, no sólo enfatiza allí esa condición oral (“Es necesario oír la llamada de Rigoberta Menchú, y dejarnos guiar por esa voz tan singular. Voz de una belleza desgarradora porque contiene todas las facetas de la vida de un pueblo y de una cultura oprimida”, 9), sino que además, su transcripción permite observar con claridad el origen oral del discurso testimonial
- ⁵ Utilizamos el término “objeto impreso” en el sentido en que lo define Roger Chartier. Asimismo, dicho término puede ser homologado con la idea del libro como “objeto físico” que cumple la función de “artefacto cultural”, desarrollada por Walter Dignolo (1993)
- ⁶ No nos ocuparemos aquí de estas dos zonas del texto en las cuales Burgos Debray, actuando a modo de ‘presentadora’ de su entrevistada o ‘testigo’ se constituye en sujeto del discurso. Sólo nos interesará la zona central del texto, en la que se despliega el relato de Rigoberta
- ⁷ Acerca del tema de la resistencia ejercida desde el discurso, habría que considerar, en primer lugar, lo señalado por Burgos Debray en el Prólogo (16) sobre el relato de su entrevistada. Luego para profundizar en el concepto,

- remitimos a Melgar Bao, R.: "Las categorías utópicas de la resistencia étnica en América Latina" (1991, 1995) Bigot y otros (1992) y Certeau, M (1986)
- ¹⁰ Nos referimos a lo observado en "Literaridad y colonización: un caso de semiosis colonial" (1991,96) Respecto de este tema, -aunque no exista en ellos una referencia directa al caso de Rigoberta Menchu-, también resulta interesante considerar lo señalado por este crítico en otros trabajos Ver 1992 y 1993
- ⁹ Al hablar de "aculturación" nos regimos por la conceptualización de Nathan Wachtel, y específicamente, al fenómeno que se define como "aculturación impuesta" (en N Wachtel : "La aculturación", **Hacer la historia**, 1984: 139) Cabe aclarar aquí que, más allá de la aculturación sufrida por su colectividad desde el primer contacto con los europeos, en el caso de Rigoberta el aprendizaje del castellano supone pasar por este proceso (o acrecentarlo) por necesidad y decisión propia En el Prólogo, Burgos Debray -quien utiliza el término desde otra corriente teórica, pero apuntando al mismo fenómeno- habla de "proceso de aculturación antagonico", en tanto se toma la lengua de la cultura dominante para resistirla
- ¹⁰ Remitimos nuevamente a W Mignolo, 1992 y 1993 Destacamos la siguiente afirmación: " European observers used to the idea that history is recorded in the form of alphabetically written narratives and that *res gestarum* is indistinguishable from *res gestae* began to introduce and disseminate the idea that people without letters are people without history () Thus, they appointed themselves to write the history Amerindians did not have "(1993b: 210) Asimismo, en relación con este mismo punto resultan de interés las apreciaciones de Michel de Certeau, acerca de la concepción indígena de la memoria y la idea occidental de la historia (*Op cit*): 226-227
- ¹¹ Aludimos a lo que señala Martín Lienhard
- ¹² Cfr **Ideas para la acción. La Unesco frente a los problemas de hoy y al reto del mañana**, Unesco, 1978: 37

Bibliografía

- Bigot, M.-Rodríguez, G -Vazquez, H , "Acerca de la resistencia étnica y de la resistencia indígena". **Papeles de trabajo**, 2 (oct 1992): 13-20
- Certeau, M de , **Heterologies. Discourse on the other** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, 225-233
- Chartier, R **El mundo como representación** Barcelona: Gedisa, 1992, 111 esp

• **Me llamo Rigoberta Menchú: una voz desde la subalternidad.**

Lienhard, M., **La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)** La Habana: Casa de las Américas, 1990. 27-37

Melgar Bao, R. "Las categorías utópicas de la resistencia étnica en América Latina", **Cuicuilco** (julio-sept 1991): 49-60

"Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina" (en este volumen)

Mignolo, W: "Literaridad y colonización: un caso de semiosis colonial", **SYC**, 2 (1991): 91-118

"On the colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the discontinuity of the Classical Tradition", **Comparative Studies in society and history**, 34, n°2 (April, 1992): 301-331

a) "Los límites de la literatura, de la teoría y de la literatura comparada: el desafío de las prácticas semióticas en situaciones coloniales", **Insula** (1993): 15-17

b) "Misunderstanding and Colonization: The Reconfiguration of Memory and Space": **The South Atlantic Quarterly** (Spring 1993): 209-260

Ong, W., **Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra** México: FCE, 1993

Wachtel, N. "La aculturación" en Le Goff, J -Nora, P. (dir.): **Hacer la historia** (V 1: "Nuevos problemas") Barcelona: LAIA, 1984

Ideas para la acción. La Unesco frente a los problemas de hoy y el reto del mañana, Unesco, 1978