

TESTIMONIO, MEDIACIÓN Y AUTOR/IDAD: RIGOBERTA MENCHÚ Y EL PODER AUTORIAL*

Una de las características que comparten muchos de los testimonios protagonizados por voces marginales radica en la participación del intelectual comprometido/a en el proceso de producción del texto. Esta participación se localiza en la mediación, la cual hace posible el tránsito de lo oral a lo escrito.¹

En este ensayo me acercaré a *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*,² ejemplo de testimonio mediado por una intelectual. La publicación de este testimonio ha tenido un efecto no sólo en los lectores sino también en la testimoniante, la activista política maya-quiché guatemalteca Rigoberta Menchú Tum.

Me propongo explorar cómo funciona, en este testimonio, la subversión de la función autorial, así como el impacto que el acto de testimoniar tiene en la testimoniante. Propongo que en el testimonio de Rigoberta Menchú el poder autorial o la función autor/a, en principio, recae primordialmente en la mediadora. Sin embargo, el texto está diseñado con el propósito de subvertir los parámetros tradicionales con respecto al poder autorial de modo tal que el discurso de Menchú adquiere una autoridad sin precedentes. Estableceré que la función del intelectual mediador en este discurso testimonial está orientada, primordialmente, hacia el propósito de afirmar el valor del discurso de la testimoniante y que este propósito se evidencia en los paratextos. Finalmente demostraré cómo el acto de testimoniar modifica la relación de la testimoniante con la palabra escrita al tomar directamente el discurso.

Testimonio y autor/idad

La importancia del texto escrito en oposición al discurso oral radica, precisamente, en que éste posee una autoridad que sobrepasa aquella del discurso oral. Como sugiere Susan Sniader Lanser: "el texto escrito ... se presume es más definitivo que el mensaje hablado por su categoría como discurso público (publicable) y porque se asume que el escritor ha tenido tiempo de releer,

* El presente ensayo es una versión corta del capítulo 3 de mi tesis doctoral, *El discurso testimonial latinoamericano: mediación, texto y contexto*, State University of New York, 1996.

¹ La intervención del mediador/a en el testimonio puede ser entendida de dos formas: como una manifestación de solidaridad y complicidad para con el testimoniante o como una intervención por parte del mediador/a en el discurso del testimoniante con el propósito de manipular el discurso de éste.

² Elizabeth Burgos-Debray/Rigoberta Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo Veintiuno, 1987. Todas las citas pertenecen a esta edición a menos que indique lo contrario.

considerar, revisar y finalizar el texto escrito". Esto es, según la crítica, lo que le da al texto escrito "una autoridad que sobrepasa aquella usualmente dada al discurso oral".³

La función autorial tiene, como concepto, varios niveles. Uno de ellos tiene que ver directamente con el autor/a como productor/a del discurso. También existen otros aspectos que añaden autoridad adicional al discurso, uno de ellos es su publicación en forma de libro.

Para Michel Foucault, el nombre de autor tiene como función el señalar que el discurso "no es una palabra cotidiana, indiferente, una palabra que se va, que flota y pasa, una palabra que puede consumirse inmediatamente". Todo lo contrario, para el teórico francés "se trata de una palabra que debe recibirse de cierto modo y que debe recibir, en una cultura dada, un cierto estatuto".⁴ Dado el caso de que en el testimonio el discurso que se pretende proyectar es el del marginado/a, una de las funciones del mediador/a será, precisamente, la de afirmar el valor de la palabra del testimoniante. No se trata, en el contexto discursivo testimonial, de eliminar la función autor/autoría, sino más bien de subvertir el concepto de poder autorial, transformándolo/negociándolo de modo tal que resulte en la manifestación de dos discursos igualmente válidos: aquél que viene del intelectual mediador/a y aquél que expresa la voz marginal. Ambos validarán el discurso testimonial desde sus respectivas posiciones como letrados y como marginados.

Para John Beverley, por ejemplo, en el testimonio se borra la función autor, así como la presencia autorial tal y como se manifiesta en "todas las principales formas de escritura burguesa".⁵ Según el crítico, esta descentralización del poder autorial, tal y como se ha entendido desde el Renacimiento, es posible en el testimonio, precisamente, porque la gestión "autor" es reemplazada por la acción mediadora del intelectual solidario/a.

La mediación del intelectual establece el primer espacio de contacto y/o negociación entre el discurso del testimoniante y la recepción de su discurso por parte del público lector. Este espacio de contacto se localiza en los paratextos, es decir, en la introducción, el prólogo y/o advertencia(s) al lector que suelen acompañar un gran número de textos testimoniales.⁶ Las diferencias entre mediador/a y testimoniante suelen también negociarse en estos espacios discursivos.

³ *The Narrative Act: Points of View in Prose Fiction*, New Jersey, Princeton University Press, 1981; p. 120. (Traducción mía.)

⁴ "¿Qué es un autor?", *Revista de la Universidad Nacional*, Bogotá, Colombia (1987); p. 8.

⁵ John Beverly, *Against Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; pp. 76-77. (Traducción mía.)

⁶ En su "Introduction to the Paratext" Gerard Genette se refiere a estos espacios discursivos como paratextos y destaca que una de sus características principales radica en su "fuerza ilocutoria", la cual tiene como propósito el impartir "una intención o interpretación autorial y/o editorial". (Genette "Introduction to the Paratext", *New Literary History*, 22 (1991); p. 268. Traducción mía.)

Rigoberta Menchú: el arma de la palabra como medio de lucha

Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia es un testimonio sobre la lucha y la resistencia contra la opresión de la que han sido objeto desde los tiempos de la conquista las poblaciones indígenas en Guatemala. El discurso testimonial de la activista política maya-quiché, Rigoberta Menchú Tum, no sólo da fe de su compromiso personal con la causa por la liberación de su pueblo, sino también de aspectos y ritos de su cultura.

El texto es el resultado de las conversaciones que sostuvo Rigoberta Menchú Tum con la etnógrafa franco-venezolana Elizabeth Burgos-Debray, quien la entrevistó durante ocho días en París en enero de 1982.⁷ Las dos mujeres se conocieron durante un corto viaje que realizó la primera a ese país europeo, como representante del Frente 31 de enero, en busca de apoyo para Guatemala.

Pese a su juventud al momento de entregar su testimonio a Burgos-Debray —tenía entonces veintitrés años—, Menchú Tum no era una activista ingenua, pues era dirigente y portavoz del Comité de Unidad Campesina (CUC), llevaba dos años de exilio político en México, y había enfrentado la muerte, no sólo de amigas/os, sino también de su padre, su madre y su hermano a manos del gobierno represivo de Guatemala. Su agenda política estaba, no obstante, muy clara. Por otro lado, y como ha declarado, posteriormente, la misma Menchú Tum, ella había “dicho este testimonio”, es decir, lo había entregado en forma oral “en algunos otros círculos”, antes de que fuera escrito el libro.⁸ Sin embargo, ya que sus propósitos eran los de hacer llegar el mensaje de su pueblo, y buscar apoyo y solidaridad para su causa, era necesario establecer una relación con un intelectual que pudiera llevar su mensaje a los centros académicos y literarios, es decir, un mediador/a que hiciera posible la transición del mensaje oral al escrito. La posición de Elizabeth Burgos-Debray como intelectual progresista y solidaria con Latinoamérica —era entonces directora de cultura de la Casa de América Latina en París, reconocida en los círculos progresistas y con varias publicaciones— sin duda fue un aspecto determinante en su selección como mediadora del testimonio de Rigoberta Menchú. Volveré sobre este tema más adelante.

El testimonio de Rigoberta Menchú se publica por primera vez en 1983, año en que se le otorga también el premio, en la categoría testimonio, en el prestigioso concurso literario de Casa de las Américas.⁹

⁷ El texto está muy cerca del trabajo etnográfico precursor del discurso testimonial latinoamericano, como es la obra de Ricardo Pozas Juan Pérez Jolote, *Biografía de un Tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

⁸ Alice A. Brittin y Kenya C. Dworkin, “Rigoberta Menchú: ‘Los indígenas no nos quedamos como bichos aislados, inmunes, desde hace 500 años. No, nosotros hemos sido protagonistas de la historia’”, *Nuevo Texto Crítico*, 6.11 (1993); p.217.

⁹ Ese año se publica el texto en francés por la Editorial Gallimard, y en español por la Editorial Argos-Vergara. Al año siguiente (1984) se publica por la editorial de Casa de las Américas. Se desconoce

Con respecto a su estructura, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* incluye varios paratextos: una introducción breve y un prólogo, ambos por Elizabeth Burgos-Debray, precedidos por la dedicatoria y una breve lista de agradecimientos, además de un glosario, al final del libro, en el que se definen, para beneficio del lector/a, palabras, siglas y términos, el cual contribuye también a la mejor recepción del texto.¹⁰ Estos paratextos conforman una estructura discursiva que, por un lado, enmarca el testimonio de Rigoberta Menchú, y por el otro, afirma su discurso al facilitar su comprensión, ya que, como claramente establece Burgos-Debray en el prólogo, su propósito es el de “ratificar por escrito” la palabra de la testimoniante.¹¹ Luego del prólogo, el espacio discursivo se abre para dar paso a la voz testimonial de Rigoberta Menchú. El testimonio está dividido en capítulos (33 en total), coronados cada uno de ellos con epígrafes del *Popol Vuh*, de *Hombres de maíz*, de Miguel Ángel Asturias, de la *Biblia* y con algunas citas extraídas del testimonio mismo de Rigoberta Menchú Tum. Sobre los epígrafes y la organización final del libro (su división en capítulos), Menchú ha reconocido que esto fue obra de Burgos-Debray, y no expresó objeción alguna sobre este aspecto de la labor de mediación, ya que entiende que esas intervenciones no afectaron su discurso, su testimonio.¹²

El testimonio está dedicado a la poeta e intelectual guatemalteca, por muchos años radicada en México, Alaíde Foppa, secuestrada, torturada y asesinada en Ciudad Guatemala en 1981, y quien por algunos meses engrosó la larga lista de aquellos/as clasificados en la ambigua categoría de “desaparecidos/as”.¹³ Foppa fue víctima de la represión, mucho antes de su secuestro y

si el monto del premio en efectivo que otorga la institución Casa de las Américas fue compartido con Rigoberta Menchú Tum. No obstante, los derechos de autor del texto no pertenecen a Rigoberta Menchú sino a Burgos-Debray y la Editorial Gallimard. Menchú ha manifestado su aparente malestar a este respecto comentándole a Brittin/Dworkin que “lo que efectivamente es un vacío en el libro es el derecho de autor ... [p]orque la autoría del libro, precisamente, debió ser más precisa, compartida ¿verdad? ... Pero efectivamente, eso ya es un problema mutuo. Por un lado también producto del desconocimiento de hacer un libro”. *Ibíd.*; p. 218.

¹⁰ Por otro lado, el glosario evidencia la existencia así como la marginación a la que ha sido sometida la lengua quiché, a la par que la influencia que ésta ha tenido en la lengua del opresor.

¹¹ *Ibíd.*; p. 16.

¹² En respuesta a la pregunta de Brittin y Dworkin sobre su opinión (la de Menchú) con respecto a la organización del texto y el uso que de los epígrafes hace la mediadora, dice la testimoniante: “Eso si ya es trabajo de un técnico (...) efectivamente, eso es normal, no creo que pierda la esencia (el testimonio)” *Ibíd.*; p. 218. En este aspecto, la testimoniante reconoce lo que Jean Franco denomina, en el contexto de la mediación, como “la superioridad técnica del experto”. (Jean Franco, “Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 36 (1992); p.114.)

¹³ El testimonio lleva la siguiente dedicatoria: “A Alaíde Foppa que amaba la pintura y era poeta. Desapareció en Ciudad Guatemala en diciembre de 1980”. El secuestro-desaparición de Foppa tuvo lugar el 19 de diciembre de 1980 cuando el coche en el que viajaba, en compañía de Leocadio Actún Shiroy, fue interceptado, a plena luz del día, por miembros del grupo de inteligencia militar G-2. Su muerte fue confirmada en 1981 por su hija, la doctora Silvia Solórzano Foppa, miembro del Ejército

asesinato, por parte de la dictadura guatemalteca; la represión ésta dirigida no sólo contra el pueblo llano, sino también contra los miembros de los partidos democráticos y los intelectuales contestatarios con respecto al poder hegemónico.

Es muy probable que la decisión de dedicar el libro a Alaíde Foppa fue llevada a cabo conjuntamente por Rigoberta Menchú y Burgos-Debray, y no simplemente producto de la manifestación del poder autorial de la última. Me atrevo asumir que Rigoberta Menchú estuvo de acuerdo con esta dedicatoria ya que su participación en las decisiones editoriales fue, como veremos, muy activa. Es decir, Menchú ejerce también su poder autorial en el proyecto testimonial.

La presencia de Foppa en el texto y la referencia a su condición de “desaparecida” sirven para establecer un puente que comunica la clase intelectual con las clases marginadas o el pueblo llano. Alaíde Foppa es otra víctima de la represión y un ejemplo de cómo los métodos represivos ejercidos por el gobierno guatemalteco cruzan las fronteras de clase así como las étnicas. Por otro lado, la dedicatoria funciona como recurso para interpelar al lector/a letrado/a (al cual está dirigido el texto), ya que destaca aquellos aspectos que unen en lugar de los que separan. La figura de Alaíde Foppa aglutina, directa e indirectamente, los aspectos que unen a los intelectuales y a la comunidad étnica de la que es parte Rigoberta Menchú Tum, aunque el terreno de lucha de aquélla estuviera localizado en la cátedra, el periodismo y los foros internacionales en lugar de en las montañas guatemaltecas.¹⁴

Luego de la dedicatoria, aparecen en el texto los “Agradecimientos”, los cuales incluyen una lista de once personas,¹⁵ entre las cuales se encuentra

Guerrillero de los Pobres (E.G.P.), quién declaró que la familia tenía conocimiento de que su madre fue “torturada hasta que se le provocó la muerte”. El secuestro-desaparición y posterior muerte de Foppa a manos del gobierno represivo de Romeo Lucas provocó consternación en y fuera de los círculos intelectuales latinoamericanos. Una enorme presión fue ejercida ante el gobierno de Guatemala dentro y fuera del país. Para una extensa documentación sobre las reacciones y gestiones relacionadas con el caso Foppa ver *Fem*, 4.24 (1982); pp. 2-4 y 7; *Fem*, 6.21 (1982); pp. 3-4.

¹⁴ No olvidemos que otros dos hijos de Foppa, Mario y Juan Pablo Solórzano Foppa, eran también miembros del E.G.P. Ambos murieron en enfrentamientos con el ejército guatemalteco en 1980 y 1981 respectivamente. Para más información sobre el movimiento guerrillero en Guatemala véase de Mario Payeras, *Los días de la selva*, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana, 1983. En este testimonio Payeras, miembro fundador del E.G.P., narra los inicios de la organización. Véanse también los siguientes estudios sobre narrativa testimonial/documental: Julio-Rodríguez Luis, *El enfoque documental en la narrativa hispanoamericana. Estudio taxonómico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997; Marc Zimmerman, *Literature and Resistance in Guatemala*, Ohio, Ohio University Center for International Studies, 1995; John Beverley, *Against Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; Elzbieta Sklodowska, *Testimonio hispanoamericano: historia, teoría, poética*, New York, Peter Lang, 1992 y Juan R. Duchesne Winter, *Narraciones de testimonios en América Latina: Cinco estudios*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.

¹⁵ Todas estas personas pueden ser aquellas a las cuales se refiere Menchú en la entrevista con Brittin/Dworkin cuando dice que había muchas personas presentes en las grabaciones y que entre ellas estaba Burgos-Debray. Para Menchú el libro es fruto de “un trabajo colectivo”, *op. cit.*; p. 217.

Arturo Taracena, guatemalteco y amigo personal de Rigoberta Menchú. Burgos-Debray no explica al lector/a la participación que estas personas tuvieron, si alguna, en la creación del proyecto testimonial que culminó en la publicación del texto. Por su parte, Rigoberta Menchú hace referencia en una importante entrevista realizada por Brittin y Dworkin a la persona de Arturo Taracena como “un compatriota guatemalteco ... un historiador especialmente conocedor de los sindicatos y del trabajo sindical en América Central y el resto de América Latina” y como uno de los que la “empujó bastante” para que ella aceptara embarcarse en ese proyecto testimonial, es decir, para que Menchú aceptara “hacer el libro”.¹⁶ Arturo Tarracena, aparentemente, tiene varias cosas en común con Rigoberta Menchú. Es guatemalteco, está comprometido con la lucha sindicalista, es decir, en ciertos aspectos las agendas de ambos son semejantes.

A base de estas palabras de parte de Rigoberta Menchú es posible asumir que el proyecto testimonial fue pensado, desde el principio, como libro. El hacer el libro era una necesidad, una urgencia en la coyuntura histórico-política de Guatemala en general y de la lucha del Comité de Unidad Campesina, del cual Menchú Tum es la portavoz, en particular. Sin embargo, la líder maya-quiché tenía ciertas reservas para entregar su testimonio, las cuales se evidencian cuando dice: “...es que me iba a dar una tristeza enorme si esa vida quedaba como cualquier panfleto de América Latina” ya que, añade, “[m]uchos testimonios de nuestra América habían quedado olvidados, pues nadie les hizo caso”.¹⁷ A Menchú Tum le preocupa el que su palabra sea recibida de forma indiferente por el público lector. Es decir, que, tomando prestadas las afirmaciones de Foucault antes citadas, se convierta “en una palabra que se va, que flota y pasa” sin dejar huella. Esta es la razón por la cual era necesario la participación de un intelectual mediador que llevara a cabo la transición de lo oral a lo escrito de forma efectiva, y que, por otro lado, impartiera al libro la calidad que le permitiera entrar, con buen pie, en los círculos literarios e intelectuales. Es decir, el escoger a Burgos-Debray como mediadora fue parte de cierta estrategia, la cual ha dado un excelente resultado.¹⁸ La misma Rigoberta Menchú reconoce la importancia de este aspecto cuando declara que, efectivamente, para hacer un libro “se necesita un autor y ella [Burgos-Debray] es autora”.¹⁹ Como bien han apuntado John Beverley, Rigoberta Menchú, en cierta medida, está utilizando a la mediadora con el propósito de que su testimonio “alcanzara e influyera una audiencia internacional, algo que, como activista para su

¹⁶ *Op. cit.*; p. 217.

¹⁷ *Ibíd.*; p. 217.

¹⁸ Los resultados del testimonio de Rigoberta Menchú son evidentes. El libro ganó el premio a la categoría de testimonio de Casa de las Américas (Cuba) y su difusión en el mercado del libro disparó la voz y la imagen de Menchú afirmando su entrada en los círculos intelectuales así como la inserción de su discurso en el circuito de la palabra escrita.

¹⁹ *Ibíd.*; p. 218.

comunidad ella veía casi en términos utilitarios como una tarea política".²⁰

En el momento en que Rigoberta entregó su testimonio oral a la mediadora —Burgos-Debray— la líder maya-quiché no tenía el prestigio ni el nombre internacional que tiene hoy establecido. La posición de Menchú ha cambiado a este respecto y ella misma lo reconoce y lo afirma cuando plantea que en el momento en que se pensó en la posibilidad del proyecto testimonial el tema de los derechos de autor "[e]ra lo de menos pensar" ya que reconoce que en ese momento histórico el viaje a París constituía su "primera salida de Guatemala" y admite que en esa época "no conocía el mundo internacional, y mucho menos hacer un libro".²¹

Las declaraciones de Menchú citadas anteriormente son emitidas diez años después de la publicación de su testimonio. Sin embargo, es interesante destacar que para 1983, en una entrevista a Rigoberta Menchú realizada por la Unidad de la Mujer del Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo (CEESTEM),²² se introduce la persona de la testimoniante como dirigente del Comité de Unidad Campesina (CUC), y en breve reseña se informa al lector/a que Menchú "[r]ecientemente ganó el premio de Casa las Américas ... por el testimonio de su vida".²³ El poder autorial es adjudicado enteramente a la dirigente del CUC y no incluye referencia alguna a la mediadora, la antropóloga Burgos-Debray. Este dato es importante en tanto y en cuanto es el primer reconocimiento a la persona de Rigoberta Menchú como autora, como productora de discurso. Es decir, se le identifica como sujeto no objeto del discurso.

Elizabeth Burgos-Debray incluye en el texto una breve introducción —que precede al prólogo—, la cual cumple el propósito de introducir la figura de la testimoniante, Rigoberta Menchú y la comunidad que ésta representa, al lector/a. En éste, señala Burgos que la fuerza representativa de Menchú Tum, radica, precisamente, en que su vida "es la vida de todo un pueblo". Pese a que su discurso es emitido desde una posición de marginalidad, en la cual la ha inscrito la historia, y de que su historia "es la historia de los más humillados entre los humillados", la mediadora destaca el hecho de que la voz de Rigoberta Menchú representa una marginalidad combativa que se propone el insertarse en la historia a nivel social, político y cultural.

El prólogo al testimonio de Rigoberta Menchú funciona como un locus de información sobre la producción del testimonio, y podría también considerarse como el espacio discursivo donde se manifiesta, explícitamente, el punto de vista de la mediadora y su solidaridad con el propósito político que lleva a la

²⁰ John Beverley, *op.cit.*; p. 80. (Traducción mía.)

²¹ Brittin/Dworkin, *op.cit.*; p. 218.

²² CEESTEM/Rigoberta Menchú, "No hace falta que me digan a mí quienes son los pobres", *Fem*, 8.29 (1983); pp. 13-19.

²³ *Op. cit.*; p. 13.

testimoniante a "hablar". Es un texto muy bien pensado; orientado discursivamente en función del testimonio de Rigoberta Menchú, al que sirve de antesala. El propósito de Burgos-Debray es el de facilitar al testimonio de Menchú el paso de lo oral a lo escrito. En palabras de Burgos: "Rigoberta ha elegido el arma de la palabra como medio de lucha, y dicha palabra es lo que yo he querido ratificar por escrito".²⁴

La testimoniante es presentada al lector/a como una "testigo de excepción", representativa de una comunidad étnico-cultural y de una época en la historia de Guatemala en particular y de Latinoamérica en general. Pero además, para la mediadora, la testimoniante "encarna la vida de todos los indios del continente americano".²⁵

Las diferencias entre ambas mujeres son múltiples, no solo diferencias de clase sino también étnicas, culturales, de nivel de educación e incluso lingüísticas, las cuales pueden dar lugar a tensiones en el proceso de la mediación.²⁶ Burgos-Debray no hace referencia a ningún tipo de tensión entre ella y Menchú, pese a que las diferencias entre ambas mujeres son numerosas. Por el contrario, la colaboración entre ambas, según Burgos-Debray, estuvo libre de conflictos y/o complicaciones. Dice la mediadora: "desde la primera vez en que nos vimos supe que íbamos a entendernos. La admiración que su valor y su dignidad han suscitado en mí facilitó nuestras relaciones".²⁷

Pese a que Burgos-Debray no se refiere explícitamente en el prólogo a tensiones relacionadas con estas diferencias, manifiesta, sin embargo, sus reservas y preocupaciones en los siguientes términos:

No habiendo visto nunca a Rigoberta Menchú, al principio me mostré reticente, por saber hasta qué punto la calidad de la relación entre entrevistador y entrevistado es una condición previa en esta clase de trabajo: la implicación psicológica es muy intensa y la aparición del recuerdo actualiza afectos y zonas de la memoria que se creían olvidadas para siempre, pudiendo provocar situaciones ansiógenas o de stress.²⁸

Burgos-Debray expresa su reticencia inicial, la cual se origina en el hecho, principalmente, de que no conocía a la informante. La mediadora manifiesta su preocupación primero como etnógrafa, y luego manifiesta su inquietud como psicóloga: la probabilidad de que surjan situaciones que puedan afectar las emociones de la informante. Rigoberta Menchú confirmará, años más tarde, la

²⁴ Burgos-Debray/Menchú, *op. cit.*; p. 16.

²⁵ *Ibíd.*; p. 9.

²⁶ Las diferencias entre mediadora y testimoniante implican la existencia de múltiples contradicciones, las cuales ha categorizado John Beverley como contradicciones "entre metrópolis y periferia, culturas altas y bajas, construcciones sociales dominantes y emergentes, lenguajes dominantes y subalternos". (*Op. cit.*; p. 78. Traducción mía.)

²⁷ Burgos-Debray/Menchú, *op. cit.*; p. 12.

²⁸ *Ibíd.*

validez de las preocupaciones de Burgos-Debray a este respecto cuando expresa cuán difícil fue para ella (Menchú) el recordar ciertos sucesos traumáticos de su vida en tanto y en cuanto implicaba revivirlos en todo su horror.²⁹

Mediación y decisiones editoriales

La preocupación de la mediadora por ser fiel a la voz de su informante es evidente en las decisiones editoriales que toma en cuanto al testimonio de Rigoberta Menchú. La mediadora informa al lector/a que “no cambié ni una palabra, aunque estuviese mal empleada. No toqué ni el estilo, ni la construcción de las frases”; incluso conservó el estilo reiterativo característico del discurso de Menchú.³⁰ Estas manifestaciones evidencian respeto, por parte de la educación entre ambas mujeres. En otras palabras, Burgos-Debray evita colonizar el discurso de Rigoberta. Aparentemente, su propósito estaba orientado más bien a, como apunta Elzbieta Sklodowska, hacer “legible” el discurso de Menchú Tum.³¹ En las decisiones que toma la mediadora con respecto al lenguaje, sus comentarios sugieren que evitó llevar a cabo una estilización del lenguaje limitándose a una serie de correcciones que consideró necesarias, especialmente de algunos errores de orden gramatical, y específicamente aquellos “errores de género debidos a la falta de conocimiento de alguien que acaba de aprender un idioma”.³² La mediadora entiende que es necesario llevar a cabo este tipo de intervención en la transcripción del discurso de la testimoniante por considerar que “hubiera sido artificial conservarlos y, además, hubiese resultado folklórico en perjuicio de Rigoberta, lo que yo no deseaba en absoluto”.³³ Dos propósitos priman en esta decisión: el primero, proteger a su informante. Protegerla a nivel de la representación, es decir, evitar al máximo el proyectar la imagen de ignorancia, torpeza e iliterariedad que conforma la representación, prejuiciada, de las comunidades indígenas. El segundo es un propósito político que aparentemente forma parte de la agenda de ambas. Este propósito político se logra subrayando el poder del lenguaje como herramienta de resistencia.

En el caso de Menchú y el idioma español, el aprenderlo responde a una estrategia política que hará posible la denuncia de la opresión de su pueblo.

²⁹ Brittin/Dworkin, *op.cit.*; p.217.

³⁰ Burgos-Debray-Menchú, *op.cit.*; p.17.

³¹ En su discusión sobre las decisiones editoriales de Burgos-Debray, Elzbieta Sklodowska dice que “el trabajo editorial” de la mediadora está dirigido a “hacer ‘legible’ la experiencia de Rigoberta” y que por tanto, explica, “los límites de coacción parecen bien definidos: se trata de entamar la historia, supuestamente sin mayor intervención en la materia lingüística y, por cierto, sin infracción en la integridad de la testigo”. (Sklodowska, *op. cit.*; p. 141.)

³² Burgos-Debray/Menchú, *op.cit.*; p. 18.

³³ *Ibíd.*

Como destaca la mediadora, Rigoberta “aprendió la lengua del opresor para utilizarla contra él”.³⁴

Burgos-Debray informa al lector sobre las decisiones que tuvo a bien tomar al organizar el texto. En este proceso se reafirma en su posición de solidaridad y compromiso con respecto al discurso de la testimoniante. Muchas debieron ser las recomendaciones que recibió Burgos-Debray, especialmente relacionadas con la inclusión de las narraciones sobre las ceremonias porque, supuestamente, se “corría el riesgo de aburrir al lector”.³⁵ Pero la mediadora decidió hacer caso omiso a las sugerencias recibidas, privilegiando de esta forma su compromiso con la intención del proyecto, según lo entendía, sobre aquellas exigencias que tienen que ver con el mercado del libro. Dice Burgos-Debray: “[s]i Rigoberta ha hablado, no ha sido únicamente para que escuchemos sus desventuras, sino ... para hacernos comprender su cultura, de la que se siente tan orgullosa y para la que pide reconocimiento”.³⁶ De estas afirmaciones podría asumirse que existe una agenda común entre ambas mujeres en lo que al proyecto testimonial respecta. Una de las intenciones de Menchú es la de subvertir el discurso que ha representado a su pueblo como carente de historia y de cultura; la introducción por Burgos-Debray prepara al lector/a para la lectura de una narración descriptiva de diferentes ritos culturales y su significado, a la par que abona el camino para una recepción positiva del material, una vez aclarada la necesidad de la inclusión de información que algunos/as pueden considerar como innecesaria. Con estas declaraciones, Burgos-Debray reafirma el discurso de la testimoniante, destacando y llamando la atención del lector/a hacia aquellos temas que son para Rigoberta Menchú de vital importancia; entre éstos el destacar los elementos constitutivos de su cultura, la cual Menchú entiende que no ha sido aquilatada en toda su magnitud. La desvalorización de la cultura indígena es el resultado del colonialismo cultural al que fueron sometidos los indígenas, actitud que aún hoy prevalece en la sociedad guatemalteca. Esta actitud se manifiesta a través del colonialismo interno.³⁷

Franz Fanon hace clara referencia a este aspecto cuando, hablando sobre el tema de la desvalorización de la historia anterior a la colonización, dice que “[e]l colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro del colonizado de toda forma y de todo contenido”, sino que “[p]or una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del

³⁴ *Ibíd.*; p. 9.

³⁵ *Ibíd.*; p. 18

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ La tesis sobre el colonialismo interno ha sido desarrollada, en las ciencias sociales, por varios sociólogos norteamericanos, en el contexto de las relaciones de opresión entre blancos y negros, entre los que se encuentran, por ejemplo, Kenneth Clark, Stokely Carmichael, Charles V. Hamilton y Robert Blaumer. Ver, James A. Geschwender, *Racial Stratification in America*, Iowa, Brown Company Publishers, 1978, especialmente pp. 80-91.

pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila".³⁸ Este pasado histórico es, precisamente, el que Rigoberta Menchú pretende recuperar y transmitir a través de su discurso testimonial, pero despojado de la máscara con que lo ha cubierto el discurso colonial.

Rigoberta Menchú: autoridad y autoría

Hablando del proceso de producción de su testimonio, Menchú Tum destaca dos momentos cruciales a los cuales se refiere como "muy grandes para mí": uno de ellos fue el tomar la decisión de asumir y llevar a cabo el proyecto testimonial, y el otro la revisión de la transcripción del libro. En cuanto al primero de éstos, dice Menchú: "[p]ara mí era tan grande dar esto [su testimonio] como una memoria ... y me lancé hacerlo en plan de emoción muy fuerte".³⁹ Parte de la emoción de la testimoniante radicaba, precisamente, en la importancia que para ella tiene el que su cultura sea respetada y el que sea reconocido el protagonismo que ésta ha tenido en la historia. El respeto de la mediadora hacia la importancia de este aspecto del proyecto testimonial se evidencia en la decisión de no eliminar las narraciones referentes a los ritos y ceremonias indígenas. En cuanto a la transcripción del testimonio, Rigoberta Menchú destaca firmemente la activa participación que tuvo en ese proceso, leyendo, aunque con mucha dificultad, las más de quinientas páginas del manuscrito inicial que le presentó Burgos-Debray "ese gran papel" como lo caracteriza Menchú.⁴⁰ Es por esta razón que Menchú afirma que "el libro fue realmente lo que se transcribió", es decir, que es definitivamente, su testimonio.⁴¹ Y esto es así porque la testimoniante mantuvo el control sobre su discurso al ser ella quien personalmente determinara el material que debía ser incluido en la versión final. Esto lleva a Rigoberta a concluir y señalar que el libro: "...es testimonio. No fue un análisis de nada. Algunas cosas se le quitó, incluso censuré muchas partes ... sólo porque hay cosas que no se me debieron salir y había que quitarlas".⁴² Estas declaraciones de la testimoniante no sólo reafirman su posición como sujeto del discurso sino que nos remiten al elemento del secreto, y a cómo este mecanismo funciona, en el contexto de su cultura. En la sección que sigue estableceré la conexión del elemento del secreto con los mecanismos del poder autorial.

³⁸ Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973; p. 192.

³⁹ Brittin/Dworkin, *op. cit.*; p. 192.

⁴⁰ *Ibíd.*; p. 217.

⁴¹ *Ibíd.*; p. 218.

⁴² *Ibíd.*

El elemento del secreto y su relación con el poder autorial

Entre los aspectos que forman parte de la cultura de Rigoberta Menchú Tum y de su pueblo se pueden destacar los mecanismos de sobrevivencia a los que las poblaciones indígenas han tenido que recurrir para no desaparecer ni como pueblo ni como cultura. Uno de estos mecanismos de sobrevivencia es el elemento de secretividad. "Nosotros los indígenas hemos ocultado nuestra identidad... Yo no puedo decir cuál es mi nahual porque es uno de nuestros secretos."⁴³ Con estas palabras concluye Rigoberta Menchú su narración sobre el tema del nahual y la importancia que éste tiene en el contexto de su cultura.⁴⁴ Es una de las muchas ocasiones, a través de su testimonio, en que rehúsa dar cierta información que considera como secreta. (Véase en el texto páginas 29, 92, 94, 110, 151, 189, 196, 271). El epígrafe del Popol Vuh que seleccionó Burgos-Debray para la narración sobre las ceremonias del nacimiento: "[a]prended a cuidaros, guardando nuestro secreto", hace referencia al secreto como estrategia para la sobrevivencia.⁴⁵

El testimonio de Menchú puede ser ejemplo de cómo las diferencias entre entrevistador/a e informante, por más estrechas que sean, no logran disiparse totalmente. Elizabeth Burgos-Debray es una "intelectual europeizada" y representa, para ella, a la cultura opresora, y Menchú Tum no pierde nunca de vista este aspecto.⁴⁶

En consecuencia, la confianza de Rigoberta Menchú en su entrevistadora no logra disipar el elemento de secretividad que acompaña su testimonio. John Beverley relaciona la cautela de Rigoberta Menchú con el poder de decisión editorial ya que, en opinión del crítico, éste no pertenece únicamente a la mediadora, sino también a la testimoniante. En opinión del crítico, también hay presente en este recato una estrategia de protección.⁴⁷

Este elemento de secretividad se evidencia nuevamente en las palabras con las que Rigoberta Menchú concluye su testimonio: "[t]odavía sigo ocultando mi identidad como indígena. Sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe,

⁴³ Burgos-Debray/Menchú, *op. cit.*; p.41.

⁴⁴ Para una discusión sobre la importancia del nahual en el contexto del discurso de Rigoberta Menchú ver el estudio de Marc Zimmerman, *op. cit.*; especialmente pp. 57-60.

⁴⁵ *Op. cit.*; p. 27.

⁴⁶ Utilizo el término intelectual europeizado como lo entiende Martin Lienhard. El criterio para definir qué es literatura ha sido identificado por los círculos académicos y editoriales como la producción exclusiva de una elite, compuesta, como dice Lienhard, por "un grupo de intelectuales europeizados, es decir, impregnados de la cultura europea y occidental". (Martín Lienhard, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1980*, Hanover, Ediciones del Norte; p. 30.)

⁴⁷ Dice Beverley: "Menchú, preocupada —correctamente— de que hay algunas formas en las que el hacer su narrativa accesible como 'literatura' puede ser utilizado en contra de ella y de su propio pueblo (por ejemplo, por especialistas académicos que asesoran programas de contrainsurrección como los de la CIA y los de las fuerzas de defensa de Israel organizadas en Guatemala), destaca que existen ciertas cosas ... sobre las cuales ella no hablará". *Op. cit.*; p. 80. (Traducción mía.)

ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos".⁴⁸ Su identidad étnica es el centro de lo que Menchú Tum es, de su "yo"; si esta identidad continúa al final siendo protegida por el elemento de secretividad, ello quiere decir que nunca se ha entregado totalmente a la mediadora, y por extensión a sus lectores/as, por más fuerte que fuera su empatía hacia la mediadora así como el deseo de que su testimonio alcanzara un vasto público de lectores/as. El deseo de proteger a su pueblo y a su cultura es lo que, claramente, privilegia Menchú.

Rigoberta Menchú Tum testimonia con respecto a su cultura, con el propósito político de dejarnos saber más sobre su pueblo y la opresión que sufre.⁴⁹ Pero esta información nunca es total ni está exenta del elemento de desconfianza que permea las relaciones entre individuos entre los cuales las diferencias son múltiples. Es interesante, sin embargo, que Burgos-Debray escogiera estas expresiones de Menchú Tum para cerrar su testimonio. ¿Qué papel tendría esa afirmación en la construcción de la narrativa si en vez de estar al final estuviera al principio del mismo? ¿Nos acercaríamos como lectores/as a ella con la misma avidez, o decrecería nuestro interés ante la certeza de que no vamos a enterarnos de todo lo que queremos o debemos saber sobre Rigoberta Menchú Tum y su pueblo?

Por otro lado, este planteamiento establece quién tiene el poder del discurso en el testimonio. Evidentemente el poder le pertenece a Menchú, quien ha utilizado el elemento del secreto para establecer su superioridad ante la antropóloga (su mediadora) y los intelectuales (sus lectores/as). De esta forma, quedan establecidas las líneas del poder dentro del discurso, a la par que se evidencia que Rigoberta Menchú está subvirtiendo su condición de subalternidad. Nótese también que el elemento de secretividad adquiere en el discurso de Menchú Tum una dimensión colectiva. No es ella solamente la que guarda secretos, sino la totalidad de la población indígena. Son muchas las referencias a este tema a través de su testimonio.

Rigoberta Menchú excluye también a sus lectores/as de parte de su discurso por medio del silencio (ella utiliza la metáfora del secreto); nos excluye de esa área que se localiza en lo prohibido, aquello sobre y de lo cual no se habla, la información que no está, de acuerdo a sus códigos culturales, autorizada a divulgar.

En el discurso de Menchú Tum están presentes dos procedimientos a los cuales nos remite Michel Foucault en su discusión sobre la producción del discurso: exclusión y prohibición.⁵⁰ Rigoberta Menchú hace uso de ese "derecho

⁴⁸ *Ibíd.*; p. 271.

⁴⁹ Para un análisis del discurso testimonial de Menchú en el contexto de la cultura maya-quiché ver, por David E. Whisnant, "La vida nos ha enseñado: Rigoberta Menchú y la dialéctica de la cultura tradicional", *Ideologies and Literature*, 4.1 (1989); pp. 317-343.

⁵⁰ Michael Foucault, *El orden del discurso*, Trad. Alberto González Troyano, Barcelona, Tusquets Editor, 1973, *op.cit.*; pp. 11-12.

exclusivo o privilegiado del sujeto que habla"; la autocensura, lo que Foucault llama "prohibiciones".⁵¹ Al Menchú excluir a sus lectores/as de parte de su discurso, está ejerciendo un mecanismo de exclusión, el cual estaría relacionado, en mi opinión, con lo que Michel Foucault llama "sociedad de discurso".

El ritual al que se refiere Foucault como "sociedades de discurso" se caracteriza por un juego ambiguo donde toman parte el secreto y la divulgación. El propósito de las "sociedades de discurso", explica Foucault, es el de "conservar y producir discursos, pero para hacerlos circular en un espacio cerrado, distribuyéndolos nada más según reglas estrictas".⁵² Menchú, con su testimonio, sale de la sociedad de discurso a la que pertenece para comunicar a su mediadora y a través de ella a sus lectores/as de una parte de ese discurso, no sin antes aclarar que aquello que todavía mantiene en secreto es parte esencial de su propia sociedad de discurso y que no nos lo ha revelado porque no pertenecemos a su cultura. De hecho, la sociedad de discurso es esa instancia discursiva donde coexisten el secreto (hacia fuera) y la selección (hacia adentro). En el discurso testimonial de Menchú, el secreto se proyecta hacia el exterior de la comunidad, no hacia dentro de ésta.

Por otro lado, Doris Sommer⁵³ se refiere a esos secretos como "públicos, conocidos a los quichés y ocultados a nosotros" los lectores/as.⁵⁴ En su estudio, Sommer concluye que los lectores/as no deberíamos conocer los secretos de la comunidad de Rigoberta Menchú "por razones éticas, porque nuestro conocimiento de esos secretos nos conduciría a una posición de poder sobre su comunidad".⁵⁵ Esta es sin duda una de las razones para la secretividad que forma parte de la cultura de Rigoberta Menchú Tum; ciertamente, ha sido uno de los mecanismos que le ha permitido sobrevivir.

Rigoberta Menchú ha sido muy selectiva con respecto a la información que ofrece en su testimonio, hecho que resulta en establecer cierta distancia de ella con respecto al lector/a. Sin embargo, no puede decirse que este aspecto ha influido negativamente en la recepción del texto. Por el contrario, ha suscitado discusiones interesantes tanto por parte de la crítica especializada como en las aulas universitarias donde se discute su testimonio.

⁵¹ Foucault, en el desarrollo de su discusión, localiza las prohibiciones del discurso en dos regiones específicas: la sexualidad y la política. Dice Foucault: "[E]n toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y terrible materialidad. En una sociedad como la nuestra son bien conocidos los procedimientos de exclusión. El más evidente, y el más familiar, también, es lo prohibido. Se sabe que no se tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa". *Ibíd.*; p. 11.

⁵² *Ibíd.*; p. 34.

⁵³ Doris Sommer, "Sin secretos", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 36 (1992); pp. 135-153.

⁵⁴ *Op. cit.*; p. 136.

⁵⁵ *Ibíd.*; p. 137.

Rigoberta Menchú: después del testimonio

La publicación y la difusión del testimonio de Rigoberta Menchú Tum tuvo un efecto tanto en la testimoniante como en el público lector. Una vez publicado su testimonio, y al insertarse en el circuito de la palabra escrita, la testimoniante deja de ser meramente sujeto de la entrevista, para pasar a ser sujeto del discurso.

Por otro lado, en 1992, luego de hacerse público que el Premio Nobel de la Paz 1993 había sido otorgado a Rigoberta Menchú Tum, los pedidos a la Editorial Verso que tiene a su cargo, desde 1984, la impresión y distribución de la traducción al inglés de *Me llamo Rigoberta Menchú (I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala)* aumentaron súbitamente. Entre 1992 y 1993 se hicieron más de cinco reimpressiones del libro para poder cubrir la demanda. Al mismo tiempo, la reacción del público lector a estos discursos, que indudablemente cuestionan muchas de las concepciones más generalizadas sobre las voces marginales, puede ser positiva o negativa.

Por ejemplo, el testimonio de Rigoberta Menchú fue el protagonista de una acalorada discusión que cuestionaba su entrada a formar parte, como texto obligatorio, en cursos generales sobre diversidad cultural (multiculturalismo) impartidos en la prestigiosa Stanford University, de California, Estados Unidos. Para algunos lectores, el escuchar la voz de Rigoberta Menchú implica el replantearse el concepto de marginalidad, ya que la testimoniante no asume, en su discurso, una posición pasiva y de sometimiento, sino más bien todo lo contrario.⁵⁶

El discurso testimonial de Menchú provocó la reacción de sectores que, como indicamos anteriormente, no recibieron positivamente su contenido. Sin embargo, el texto es ampliamente conocido por estudiantes universitarios en los Estados Unidos, América Latina y ha sido traducido a varios idiomas.

La proyección de la figura de Rigoberta Menchú ha aumentado continuamente desde la publicación de su testimonio, así como de su incursión en el campo de la publicación. El documental fílmico *When the Mountains Tremble* (1983), producido por los cineastas independientes norteamericanos Pamela Yates y Tom Sigel, recrea los resultados de la represión política en Guatemala durante el período de finales de los años 70 y principios de la década de los 80. Rigoberta Menchú Tum es la narradora del documental y también relata en éste partes de su testimonio, el cual había sido recientemente publicado.⁵⁷

⁵⁶ Dinesh D' Souza y sus comentarios, la mayor parte de ellos inexactos, sobre el testimonio de Rigoberta Menchú, son ejemplo de este tipo de recepción recelosa del discurso testimonial de la líder maya-quiché. Para una discusión sobre las manifestaciones de D'Souza y sus implicaciones en el contexto de la recepción del texto por la academia norteamericana ver, por John Beverley y Marc Zimmerman las obras ya citadas en este ensayo. Ver también, por Gene H. Bell-Villada "Why Dinesh D'Souza has it in for Rigoberta Menchú". *Monthly Review*, 4.5 (1993); pp. 35-45.

⁵⁷ Ver, por Maureen Shea, "When the Mountains Tremble and I, Rigoberta Menchú: Documentary Film and Testimonial Literature in Latin America", *Film Criticism*, 18.2 (1994); pp. 3-14.

En 1995 se realizó una película basada en el testimonio de Rigoberta Menchú, *La hija del Puma*, por el director Ulf Hutberg.

En 1990 Menchú recibió el premio "Educación por la paz" de la UNESCO y la Universidad Nacional de San Carlos de Guatemala le otorgó un doctorado Honoris Causa. En 1993 recibió el Premio Nobel de la Paz. La nominación, en 1992, de Rigoberta Menchú Tum para el Nobel resultó en una controversia. El gobierno de Guatemala no tuvo reparos en hacer pública su objeción a la nominación de Menchú Tum. El ministro del Exterior de Guatemala explicó en sus declaraciones que esta oposición estaba basada en la abierta relación de Rigoberta con "grupos que han dañado la reputación de Guatemala fuera del país".⁵⁸ Sin embargo, y pese a la falta de apoyo oficial de su país, en octubre de 1992 se anuncia que el Nobel de la Paz le ha sido otorgado a Rigoberta Menchú Tum. Las manifestaciones populares por parte del pueblo guatemalteco, en apoyo a su premio, sobrepasan aquellas de oposición por parte del poder hegemónico. Con los ochocientos mil dólares recibidos del gobierno sueco, Rigoberta Menchú estableció la Fundación Vicente Menchú, con base en Berkeley, California. La Fundación está comprometida con la búsqueda de soluciones pacíficas a los conflictos armados y a la defensa de los derechos humanos. Su agenda también incluye la promoción y apoyo de las diversidades étnicas y culturales, así como la protección del medio ambiente.⁵⁹

En cuanto a su incursión en el campo de la publicación, Rigoberta Menchú Tum ha publicado sus poemas ("Nostalgia", "Patria abnegada" y "Mi tierra") los cuales aparecen en la compilación *América Latina. Lo propio y lo ajeno*,⁶⁰ escribió el prefacio al libro *Endangered Peoples*, y ha publicado un libro en autoría conjunta con el CUC: *El clamor de la tierra. Luchas campesinas en la historia reciente de Guatemala*, también prologado por ella.⁶¹ Al final del prólogo, Rigoberta Menchú dice: "A mí me toca poner el nombre pero el mérito y el trabajo es de un gran colectivo de compañeras y compañeros. Ellos son los artífices de este clamor de la tierra y por la tierra".⁶² Estas palabras sugieren que la inclusión de su nombre es importante para la recepción del texto, porque afirma el valor de la obra. En este caso, Menchú estaría funcionando como mediadora entre el CUC y el lector/a.

El texto en cuestión incluye una conversación entre el escritor euskeda Bernardo Atxaga y la líder del CUC: "Rigoberta Menchú y Bernardo Atxaga,

⁵⁸ Art Davidson, *Endangered Peoples*, San Francisco, Sierra Club Books, 1993; p. 59. (Traducción mía.)

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ Pilar Lozano, et al., comp, *América Latina. Lo propio y lo ajeno*, Santa Fe de Bogotá, CINEP, 1991.

⁶¹ Rigoberta Menchú y Comité de Unidad Campesina, *El clamor de la tierra: lucha campesina en la historia reciente de Guatemala*, Guipuzcoa, Gakoa Liburuak, 1993. El texto se publica en 1992 (primera edición), año de la celebración de los 500 años del "descubrimiento" de América.

⁶² *Op. cit.*; p. 9.

voces entrelazadas”.⁶³ El formato de esta conversación es más bien el de una entrevista, ya que es Atxaga quien dirige las preguntas a Menchú Tum. Algunas de las declaraciones de Menchú en esta conversación nos remiten a aspectos de su testimonio, por ejemplo la secretividad y su presencia no sólo en el mundo indígena en Guatemala. Con respecto a este tema nos recuerda que “la secretividad no sólo es aplicada en la vida cotidiana de la gente, en general, sino que ... ha tenido un profundo contenido en la vida organizativa de la población ... todo el mundo es celoso de la secretividad”.⁶⁴

Por otro lado, Menchú Tum ha dicho que considera que su voz constituye un desafío “para quienes estudiaron a los indios e hicieron de ellos su profesión, su carrera, su dinero, su vida”.⁶⁵ El que hablen los indígenas por sí mismos, sugiere, pone en peligro su carrera para algunos/as intelectuales. Añade la líder maya-quiché que, en su opinión, existe mucha gente que “jamás va a aceptar que los indígenas hablen”.⁶⁶ Las palabras de Menchú se refieren a la reticencia a que esas poblaciones, consideradas marginales, se muevan de la periferia al centro del discurso, ya que el que ese cambio de posición tenga lugar implica el sacarlos del espacio de la “otredad”, de los confines que el estereotipo que para ellos se construyó ha demarcado.

La líder maya-quiché es paradigma de un miembro de un grupo marginal que logra insertar su discurso en el circuito de la palabra escrita. Aún más, a raíz de la publicación de su testimonio mediado, Menchú obtuvo una posición y una autoridad tradicionalmente reservadas a aquellos/as miembros de lo que el crítico Ángel Rama denominó como “la ciudad letrada”.⁶⁷

La labor de Burgos-Debray como mediadora del testimonio de Rigoberta Menchú se concentra en transmitir su voz, su palabra. A estos efectos, utiliza el espacio discursivo de los paratextos para reafirmar el discurso de la testigo. Esta actitud de solidaridad por parte de la mediadora permite que la voz de Menchú sobrepase el espacio de la marginalidad para trasladarse al centro del discurso, subvirtiendo así su posición de marginalidad discursiva para convertirse, como bien señala Marc Zimmerman, “en un subalterno especialmente privilegiado que puede, ciertamente, hablar”.⁶⁸

*Leira Annette Manso
Broome Community College
Binghamton, NY*

⁶³ El texto no incluye paginación en las 18 hojas de la entrevista. Para facilitar la discusión y la referencia a estas partes del texto lo he paginado en números romanos (i-xviii).

⁶⁴ *Ibíd.*; pp. xvi-xvii.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.

⁶⁸ *Op. cit.*; p. 55.